



## La Crítica del Reencarnacionismo en algunos autores contemporáneos

Abordamos a continuación un problema sobre el que existe una enorme confusión en nuestra época. En efecto, si a lo largo de los tiempos siempre hubo tentativas de legitimar, por así decirlo, conceptos que guardan alguna relación, siquiera lejana, con el de «reencarnación», no cabe duda que es en nuestra época y tras la acunación y el uso indiscriminado del vocablo, cuando los equívocos han alcanzado su máxima expresión. Parece como si, por el hecho de haberse incorporado al diccionario tal término, hubiese quedado legitimado sin más lo que con él se significa. Es, pues, corriente que el expositor de cualquier «esoterismo» de nuevo cuño dé por demostrada una teoría que, en otras épocas, hubiese precisado invocar en su favor algún argumento, una situación que pone de manifiesto hasta qué punto han quedado rebajadas las exigencias de racionalidad en gran parte de la humanidad actual, que acepta con relativa facilidad cualquier doctrina, por inconsistente que parezca.

De ahí el título del presente epígrafe. Es nuestra intención, en efecto, exponer algunas críticas a dicha teoría tal como aparecen en autores que, desde diversas perspectivas, reivindican la pureza de la doctrina tradicional frente a «reelaboraciones» de dudoso origen. En diálogo con ellos, trataremos de completar sus argumentos allí donde nos parezca necesario, a la vez que subrayamos algunos puntos de la concepción cristiana especialmente pertinentes. Por lo demás, en ocasiones nos referiremos a concepciones primitivas que pueden guardar relación con la teoría de la reencarnación y que constituyen una degeneración de las nociones primordiales sobre el desarrollo espiritual del hombre, como acertadamente señaló Pierre Gordon.

## I. LA CRITICA DE RENE GUENON

Ya René Guénon<sup>1</sup> hizo notar que la doctrina de la «reencarnación» tuvo su origen en el espiritismo (concretamente en la rama francesa), de donde la tomaron el teosofismo, el ocultismo de Papus y otras escuelas. Señalaba al mismo tiempo las divergencias que, a propósito de la «reencarnación», existen no sólo entre los propios espiritistas, sino también entre éstos y las demás escuelas. Así, en opinión de algunos, el ser humano se reencarna siempre en alguien del mismo sexo; otros sostienen que la reencarnación ocurre indiferentemente en uno u otro sexo; otros, que se da una alternancia entre ambos sexos. Por otra parte, hay quienes defienden que las reencarnaciones del ser humano acontecen siempre sobre la Tierra, y quienes apoyan la tesis de que pueden ocurrir sobre cualquier otro planeta o astro. Según los teosofistas habría encarnaciones terrenas a lo largo de un ciclo bastante largo, tras el cual toda una raza humana comenzaría una nueva serie de encarnaciones en otra esfera. Y un punto no menos discutido es la duración del intervalo entre dos encarnaciones consecutivas.

Tales planteamientos no son precisamente para inspirar confianza, pero, para Guénon, lo decisivo es que ninguna doctrina tradicional auténtica ha hablado jamás de la «reencarnación», a la que considera una invención absolutamente moderna y occidental, que no pasa de ser una teoría filosófica inconsistente. Y aun la denominación de «teoría filosófica» resultaría excesiva para algo que, en realidad, no pasa de ser una simple «concepción social», sobre todo si consideramos los orígenes de la misma.

En efecto, fueron los socialistas franceses de la primera mitad del siglo XIX los que la inculcaron a Allan Kardec y estaba esencialmente destinada a explicar la desigualdad las condiciones sociales, aunque luego los espiritistas extendiesen su campo de aplicación a las diferencias psíquicas e intelectuales. Así, para Allan Kardec, las desigualdades entre los hombres, de cualquier tipo que sean, se explican si admitimos una sucesión de existencias anteriores. Al nacer, los seres humanos son más o menos avanzados según el número de existencias recorridas: las sucesivas existencias serían para la vida del alma lo que los años para la vida del cuerpo. De otro modo la justicia divina quedaría en entredicho, pues Dios no puede haber creado almas desiguales<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Errore dello spiritismo*, Milano, 1974, p. 154.

<sup>2</sup> *O. c.*, pp. 195-196.

Semejante argumentación resulta deleznable, como observa Guéron. Y, en su opinión, lo es por varias razones. En primer término, si el punto de partida no es igual para todos, si existen hombres que están más alejados de él que otros, si todos no han recorrido el mismo número de existencias, hay aquí una desigualdad de la cual no pueden ser responsables; una «injusticia» imposible de explicar dentro de su teoría.

En segundo lugar, aun admitiendo que no haya tales diferencias entre los hombres, es necesario que haya habido en su evolución (siempre desde la perspectiva espiritista) un momento en el que hayan comenzado las desigualdades. ¿En virtud de qué causa? Si se dice que la causa la constituyen los actos que los hombres habían realizado anteriormente, habrá que explicar por qué los distintos seres humanos se han comportado diferentemente antes de que se manifestasen en ellos las desigualdades. Aquí hay una contradicción: admitamos la posibilidad de que los hombres hubiesen sido perfectamente iguales desde todos los puntos de vista; en tal caso, jamás habrían podido dejar de serlo, a menos que discutamos la validez del principio de razón suficiente. En definitiva, preguntarse por qué un ser no es igual a otro es como preguntarse por qué ambos son diferentes: desde el momento en que existe una multiplicidad de entes es necesario que entre ellos haya diferencias, pues dos cosas idénticas resultan inconcebibles. Y es que la pregunta a la que los reencarnacionistas tratan de dar respuesta no es otra que ésta: ¿por qué un ser es él mismo y no otro? Con la agravante de que se dejan llevar por consideraciones sentimentales y ven tal desigualdad como una injusticia, cuando más bien ocurre al contrario: la noción de justicia se reduce en último extremo a la de equilibrio o armonía entre polos o elementos por definición diferentes.

En orden a clarificar las cosas, nuestro autor cree necesario hacer algunas distinciones, en concreto, entre el término «reencarnación» y otros dos vocablos bien familiares a los antiguos, *metempsícosis* y *transmigración*. En efecto, cuando se habla de reencarnación se entiende, en primer lugar, que el ser que ya ha estado encarnado toma un nuevo cuerpo, es decir, vuelve al estado a través del cual pasó anteriormente; y, en segundo término, que tal acontecimiento se refiere al ser real y completo y no simplemente a alguno de los elementos más o menos importantes que han podido desempeñar una función en su constitución. Ahora bien, la primera condición la distingue esencialmente de la transmigración, tal como es considerada en las doctrinas orientales. La segunda, por su parte, viene a diferenciarla de la metempsícosis, en el sentido en que entendieron esta noción los órficos y los pitagóricos. Frente a la afirmación de

Allan Kardec de que, entre la metempsícosis de los antiguos y la moderna teoría de la reencarnación, la única diferencia está en que los espiritistas rechazan absolutamente la transmigración del hombre a los animales y viceversa, conviene precisar lo siguiente: los antiguos nunca sostuvieron tal cosa. Y si existen expresiones más o menos simbólicas que pueden dar ocasión a malentendidos, lo único que quieren significar es esto: hay en el hombre elementos psíquicos que se disocian tras la muerte y pueden pasar a otros seres vivos, hombres o animales, al igual que puede ocurrir con los elementos que componían el cuerpo tras la disolución del mismo. La disociación que sigue a la muerte no actúa sólo sobre los elementos corpóreos, sino también sobre otros que podríamos llamar psíquicos. Estos pueden intervenir a veces en los fenómenos espiritistas, contribuyendo a crear la ilusión de una comunicación real con los difuntos, e incluso la ilusión de una reencarnación. Dichos elementos (que durante la vida pueden haber sido conscientes o simplemente permanecer «subconscientes») comprenden en particular todas las imágenes mentales que, derivadas de la experiencia sensible, formaron parte de la memoria y de la imaginación. Al ser de orden sensible, están sujetas a disolución, ya que dependen del estado corpóreo<sup>3</sup>.

Se impone otra observación no menos importante: puede haber transmisión de elementos psíquicos de un ser a otro, sin que ello presuponga la muerte del primero. Al igual que existe una herencia fisiológica, existe una herencia psíquica, lo cual es un hecho corrientemente observado. Ahora bien, esto implica que los progenitores, junto con el germen corpóreo, transmiten un germen psíquico, un conjunto de elementos pertenecientes a la esfera del «subconsciente» que, llegada la ocasión, pueden manifestarse o, por el contrario, permanecer en estado latente. Es esta doble herencia corpórea y psíquica la que se expresa en la fórmula china: «Y revivirás en la infinitud de tus descendientes».

Para Guénon, los hechos que los reencarnacionistas invocan en apoyo de su tesis pueden explicarse, de un lado, mediante la transmisión hereditaria de ciertos elementos psíquicos y, de otro, mediante el englobamiento en una individualidad humana de factores psíquicos provenientes de la desintegración de individualidades humanas anteriores, sin que ello suponga la menor relación espiritual entre una y otras. En casos excepcionales, incluso puede ocurrir que un conjunto bastante considerable de elementos se conserve sin disociación y sea transferido íntegramente a la nueva individualidad. Sin embargo, todo esto no afec-

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 198-203.

ta en lo más mínimo al ser real, a la individualidad propiamente dicha.

Estando así las cosas podríamos preguntarnos, sin embargo, por qué los antiguos han otorgado no poca importancia a la *suerte póstuma* de los elementos en cuestión. Y es que, en efecto, estas cosas no son sin más materia indiferente. De otro modo, los ritos funerarios no tendrían razón de ser. La acción de tales ritos se ejerce precisamente sobre los factores psíquicos del difunto: no en vano los antiguos relacionaban ciertos fenómenos de «infestación» con la no realización de los ritos funerarios, un punto extremadamente complejo en el que nuestro autor prefiere no entrar de manera particularizada.

Tras haberse ocupado brevemente de la metempsícosis, Guénon aborda el tema de la transmigración. Esta se refiere al ser real, pero no supone ningún retorno al mismo estado de existencia, pues, en el caso de que esto pudiese suceder, habría que hablar de «migración», no de «transmigración». Al contrario, ésta última es el paso del ser a otros estados de existencia, caracterizados por condiciones que difieren mucho de aquellas a las que está sujeta la individualidad humana, con la única restricción de que, mientras se trata de estados individuales, el ser se halla siempre investido de una forma, aunque ésta no pueda ser objeto de representación espacial alguna.

Así, pues, la transmigración supone esencialmente cambio de estado. Esto es lo que enseñan las doctrinas tradicionales de Oriente y, según todos los indicios, los misterios de la antigüedad; y lo mismo puede afirmarse del budismo, a pesar de la interpretación reencarnacionista difundida hoy entre los europeos. Es la verdadera doctrina de la transmigración la que nos permite refutar de una vez por todas la teoría de la reencarnación. En efecto, un mismo ser no puede tener dos existencias en el mundo corpóreo, ya se trate de la Tierra o de cualquier otro astro, de existencias simultáneas o sucesivas, de su realidad como ser humano o de sus formas vegetal, animal o minera (según las falsas concepciones de la metempsícosis). Según Guénon, esto nos reconduce a los socialistas de 1848; según parece, Blanqui ha sido el primero en imaginar una repetición simultánea e indefinida de individuos idénticos en el espacio, una teoría realmente absurda. Por lo demás, el argumento utilizado para refutar la reencarnación puede utilizarse igualmente contra ciertas concepciones de tipo más filosófico, como la nietzscheana del «eterno retorno» y, en general, las que presuponen en el universo una repetición pura<sup>4</sup>.

En último extremo, la refutación guenoniana de la teoría de la reen-

<sup>4</sup> *Ibid.*, 204-208.

carnación se basa en la doctrina metafísica de los estados múltiples del ser, cuyo fundamento no es otro que el siguiente: la Posibilidad universal y total es necesariamente infinita y no puede ser comprendida diversamente, pues, al englobarlo todo, no puede ser limitada por nada. Por lo tanto, suponer una repetición en el ámbito de la Posibilidad universal (como comporta el admitir dos posibilidades particulares idénticas) equivale a atribuirle una limitación, ya que la infinitud excluye toda repetición. Sólo dentro de un conjunto finito cabe retornar a un mismo elemento, y dicho elemento no sería rigurosamente el mismo a no ser que nos movamos dentro de un sistema cerrado, condición que jamás puede realizarse. Puesto que el universo es realmente un todo o, mejor, el Todo absoluto, un ciclo cerrado resulta inconcebible, de tal manera que dos posibilidades idénticas no serían sino una sola y la misma. Ni siquiera dentro de un conjunto indefinido (y no ya infinito) como es el mundo corpóreo se puede volver al mismo punto. Se trata de una simple analogía, pero puede ayudarnos a comprender que, *a fortiori*, en la existencia universal el retorno a un mismo estado es una imposibilidad.

A quienes piensan que, al rechazar la reencarnación, ponemos límites a la Posibilidad universal, Guéron responde que, al hacer esto, tan sólo rechazamos una imposibilidad: no se limita la Posibilidad por negar el absurdo. Y, a este propósito, habla de los escrúpulos que llevaron a Descartes a atribuir a Dios la llamada «libertad de indiferencia», por miedo a limitar la omnipotencia divina. En efecto, el que algo sea absurdo no proviene de que Dios no pueda hacerlo, sino al contrario, justamente porque algo es absurdo, Dios no puede hacerlo, sin que ello comprometa en lo más mínimo su omnipotencia, pues absurdo e imposible son sinónimos.

Volviendo al tema de los estados múltiples del ser, nuestro autor hace notar que dichos estados pueden ser concebidos tanto diacrónica como sincrónicamente y que, en su conjunto, la sucesión sólo ha de admitirse a título de representación simbólica, ya que el tiempo sólo es condición propia de uno de los estados; en cuanto a la duración, comoquiera que se la entienda, sólo puede ser atribuida a algunos de ellos. En todo caso, si quisiéramos emplear el vocablo «sucesión», sabría hablar de sucesión lógica, no cronológica. Lo cual equivale a decir que existe un encadenamiento causal entre los diversos estados. Ahora bien, la relación de causalidad, entendida en sentido propio, implica la simultaneidad o la coexistencia de sus términos. Por otra parte, conviene precisar que incluso el estado individual humano, sujeto a la condición temporal, puede presentar, sin embargo, una multiplicidad simultánea de aspectos secundarios. El ser humano no puede tener varios cuerpos, pero, fuera de

la modalidad corpórea y en simultaneidad con ella, puede poseer otras modalidades en las cuales se desarrollan algunas de las posibilidades que comporta, un tema de sumo interés por los supuestos en que se basa y por las derivaciones que de él surgen.

En efecto, según Guénon, el ente humano se compone de varios estados: en primer lugar, está la división entre la realidad «no manifestada» y los estados «manifestados»; dentro de éstos últimos hay que distinguir entre la manifestación «informal» y la «formal»; y, en el interior de la manifestación «formal», entre la forma «sutil» y la «grosera» o «densa». Se comprende que los estados temporales propiamente dichos sólo afectan a la manifestación «densa», en tanto que la sucesión en el ámbito «sutil» posee ya distinto carácter. En cuanto a la esfera «informal» y, «a fortiori», la «no manifestada», existen fuera de la temporalidad, como quiera que la entendamos.

¿Puede hablarse del ser humano en los términos en que lo hace Guénon? ¿Tiene sentido decir que en el hombre hay estados «informales», más aún, niveles «no manifestados»? Si por tales se entienden estados de existencia divinos, ya definibles mediante atributos (los «informales»), ya absolutamente inconcebibles (los «no manifestados»), es claro que la respuesta será negativa, al menos si hablamos de estados ontológicamente pertenecientes al ente humano. Otra cosa es afirmar que semejantes estados pueden ser otorgados al hombre «*por gracia*», en cuyo caso se trataría de realizaciones que están por encima de su «naturaleza». Con lo cual el esquema guenoniano (y otros semejantes) debería ser revisado en el sentido de establecer qué es lo propio del ser humano y qué es lo que puede atribuírsele gratuitamente. Esta sería la distinción fundamental, en cuyo caso podríamos hacer coincidir lo que es propio del hombre con la «imagen» de que habla el «Génesis», y lo que le ha sido otorgado gratuitamente con la «semejanza», que implicaría un parecido mucho mayor (algo así como la deiformidad de que hablan algunos Padres).

Por consiguiente, a la hora de describir la constitución del hombre habría que decir lo siguiente: su ser propio se identificaría con el ternario cuerpo-alma-espíritu, que es «imagen» de la Divinidad, reflejo de las tres divinas personas en el ámbito de la creación. En cuanto a la conceptualización del ser deiforme, atribuido gratuitamente al hombre, ofrecería no pocas dificultades, ya que habría que concebirlo como un estado fuera del alcance de sus posibilidades, de manera que, en rigor, no podría afirmarse que el ser deiforme es una de las dimensiones del ser humano. Por lo tanto, hablar al respecto (como hace Guénon) del estado «informal» del hombre o de su dimensión «no manifestada» puede resul-

tar equívoco, a no ser que nos apresuremos a añadir que dichos estados no son otra cosa que los estados místicos, a los que el hombre puede acceder en virtud de la gracia divina.

Pero prosigamos con la refutación guenoniana de la reencarnación. Para nuestro autor, no hay en la naturaleza la menor analogía en favor de esa teoría, mientras que, por el contrario, se encuentran muchas en contra de ella, un punto que ha sido puesto claramente de relieve por la *Hermetic Brotherhood of Luxor*. La doctrina de esta «Fraternidad» hace notar que quienes defienden la multiplicidad de las encarnaciones humanas no han desarrollado en sí el lúcido estado de la conciencia espiritual. Tomando un ejemplo de la naturaleza, hay que observar que la bellota llega a ser encina, pero la encina, por más que produzca millares de bellotas, jamás se convertirá ella misma en bellota. Lo mismo ocurre con el hombre: el alma embrionaria, aún no individualizada, llega a ser un hombre y al igual que la encina da origen a una cantidad innumerable de bellotas, el hombre suministra a un número indefinido de almas los medios para obtener el nacimiento en el mundo espiritual. Hay una estrecha correspondencia entre ambas realidades, y por eso los antiguos druidas rendían tantos honores a aquel árbol. En cuanto al supuesto «despertar de recuerdos» latentes, en virtud de los cuales ciertas personas aseguran recordar sus pasadas existencias, se explican recurriendo a las simples leyes de la *afinidad* y de la *forma*.

Sin embargo —señala Guénon— la doctrina en cuestión admite la posibilidad de la reencarnación en casos excepcionales, por ejemplo, el de los niños que nacieron muertos o fallecieron antes del uso de razón, o el de los idiotas de nacimiento. Una inconsecuencia a los ojos de Guénon, pues, siendo la reencarnación una imposibilidad metafísica, carece de sentido hablar de excepciones. Esto debe quedar bien claro, a fin de disuadir a algunos autores (incluso católicos) que, faltos de una comprensión justa de la naturaleza humana, se sienten impulsados a admitir la reencarnación en casos excepcionales.

En el contexto de la discusión sobre la reencarnación, nuestro autor hace referencia al II Concilio de Constantinopla que, en su opinión, no cabe invocar contra dicha doctrina, ya que los cánones en cuestión van dirigidos contra Orígenes y, en concreto, contra su tesis de que la vida corpórea sería un castigo para las almas que, preexistiendo como potencias celestes, se habrían hartado de la divina contemplación. Así, pues, semejante teoría no alude a una vida corpórea anterior, sino a la existencia en el mundo inteligible (a la manera platónica). Por eso rebate la opinión de Pápus, según la cual el concilio da a entender que la reencarna-



ción forma parte de las enseñanzas secretas de la Iglesia y que en él no se condena a quienes se reencarnan voluntariamente por amor al prójimo, sino sólo a quienes lo hacen por hartura de la contemplación celeste, una interpretación peregrina del canon 1. Por último, Guénon rechaza la afirmación de Allan Kardec de que el dogma de la resurrección de la carne es la consagración de la reencarnación, enseñado por los espiritistas, una opinión realmente sorprendente por su gratuidad y su absoluta falta de rigor<sup>5</sup>.

Concluye Guénon con algunas referencias a los textos evangélicos que espiritistas y ocultistas invocan en apoyo de la reencarnación. Allan Kardec indica dos, el primero de los cuales es el texto de Mt. 17, 9-15, que viene después del relato de la transfiguración. He aquí el texto: «Y cuando bajaban del monte, Jesús les ordenó: «No contéis a nadie la visión hasta que el Hijo del hombre haya resucitado de entre los muertos». Sus discípulos le preguntaron: «¿Por qué, pues, dicen los escribas que Elías debe venir primero?». Respondió él: «Ciertamente, Elías ha de venir a restaurarlo todo. Os digo, sin embargo: «Elías vino ya, pero no le reconocieron, sino que hicieron con él cuanto quisieron. Así también el Hijo del hombre tendrá que padecer de parte de ellos. «Entonces los discípulos comprendieron que se refería a Juan el Bautista». En opinión de Allan Kardec, el texto demuestra que Juan el Bautista es la reencarnación de Elías, y Papius es del mismo parecer.

Guénon argumenta de la siguiente manera: en primer lugar, en el texto no se dice de qué modo ha venido Elías. Si, según la Escritura, Elías no ha muerto en el sentido usual de la palabra, difícilmente puede hablarse de su reencarnación. En segundo término, ¿por qué Elías, durante la transfiguración, no se manifestó bajo el aspecto de Juan el Bautista? Además, interrogado al respecto Juan el Bautista, responde negativamente: «Y le preguntaron: “¿Qué, pues? ¿Eres tú Elías?”. El dijo: “No lo soy”» (Jn. 1, 21). Si se nos dice que este texto lo único que prueba es que él no recordaba su existencia anterior, podemos aducir otro, mucho más explícito, en el que el arcángel Gabriel, anuncia a Zacarías el nacimiento de su hijo con estas palabras. «E irá delante de él con el espíritu y el poder de Elías, para hacer volver los corazones de los padres a los hijos, y a los rebeldes a la prudencia de los justos para preparar al Señor un pueblo bien dispuesto» (Lc. 1, 17). No es posible indicar con más claridad que Juan el Bautista no es Elías en persona, sino que pertenece, por así decirlo, a su «familia espiritual». De este

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, 209-216.

modo, y no literalmente, hay que entender la «venida de Elías».

En cuanto al segundo texto citado por Allan Kardec, no es otro que el coloquio de Jesús con Nicodemo. Guénon se limita a citar el punto esencial: «Jesús le respondió: “En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de lo alto no puede ver el Reino de Dios... En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de agua y de Espíritu, no puede entrar en el Reino de Dios. Lo nacido de la carne, es carne; lo nacido del Espíritu, es espíritu. No te asombres de que te haya dicho: Tenéis que nacer de lo alto”» (Jn. 3, 3-7). Según Guénon, sólo la protentosa ignorancia de los espiritistas podría confundir el «segundo nacimiento», al que aluden todas las tradiciones espirituales, con la reencarnación.

Hay otro texto, al que hace alusión Papus: el del ciego de nacimiento que, en su opinión, fue castigado por los pecados de su vida anterior. El texto es el siguiente: «Vio, al pasar, a un hombre ciego de nacimiento. Y le preguntaron sus discípulos: “Rabbí, ¿quién pecó, él o sus padres, para que haya nacido ciego?”. Respondió Jesús: “Ni él pecó ni sus padres; es para que se manifiesten en él las obras de Dios» (Jn. 9, 1-3). Para Guénon, el texto señala claramente que la ceguera no es aquí un castigo de los pecados, pero podría haberlo sido, no a la manera como lo entiende Papus (que fuerza el texto al suponer que el pecado tuvo lugar en una vida anterior), sino más bien como una sanción anticipada por los pecados cometidos posteriormente. Semejante interpretación sólo puede ser excluida por aquellos cuyo antropomorfismo llega al extremo de querer someter al tiempo la acción divina<sup>6</sup>, una idea interesante a la hora de comprender la interrelación de los diferentes aspectos de la existencia y que, al margen del pensamiento guenoniano (sobre cuyas ideas antropológicas expresamos más arriba algunas reservas), merece ser desarrollada siquiera brevemente.

La conexión entre las distintas épocas de una misma existencia se basa no sólo en su simultaneidad *sub specie aeternitatis*, es decir, desde la «perspectiva» divina, sino también en el hecho de que el ser humano ha sido elevado desde el principio al «orden sobrenatural». En consecuencia, permanece referido al orden de la deificación incluso después de la «caída original», aun cuando experimente dicha condición bajo la forma de una privación. Por consiguiente, queda marcado para siempre con el sello de la eternidad, aunque sea «por participación gratuita» y no de manera natural. La impronta eterna afecta, pues, a todo el ser del hombre, desde el cuerpo al espíritu, de tal modo que ya no puede hablar-

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, 217-219.

se de él como un ente puramente temporal, cuya vida se agotase en ser mera sucesión de instantes o de épocas. En este sentido, la visión sincrónica de los diferentes niveles del hombre está justificada por su misma condición deiforme.

## II. ALGUNAS REFLEXIONES DE PIERRE GORDON EN TORNO A LA NOCIÓN DE «KARMA» Y OTROS CONCEPTOS AFINES

En el contexto de su exposición de la imagen del mundo vigente en la antigüedad, Pierre Gordon se plantea el problema de la génesis del concepto de «Karma». ¿Qué se entiende por «Karma» (o «Karman»)? No es otra cosa que el poder generador trascendente de los actos humanos. Además de sus consecuencias *perceptibles*, cada acción, pensamiento, gesto o palabra tiene repercusiones *invisibles*, que pueden registrarse en los «infiernos», en el «cielo» o en otra existencia terrestre. La concepción subyacente al ritual de muerte y resurrección, centro de la liturgia iniciática primordial, permanece la misma, es decir, se centra en la liberación del mundo fenoménico y en la ruptura del abrazo de «mâyâ». Pero la incorporación del concepto de «Karma» hace que semejante liberación no se limite a la vida actual, sino que se propone arrancar al hombre a toda una cadena de vidas y muertes. Los métodos de «resurrección» continúan siendo los mismos, se admita o no la pluralidad de las existencias.

P. Gordon analiza brevemente la noción de «Karma» tal como aparece en el jainismo, en el brahmanismo más antiguo y en el budismo. El primero se ha mantenido bastante fiel a las doctrinas iniciáticas más antiguas, no obstante algunas interpretaciones erróneas<sup>7</sup>. Según esta doctrina, las sustancias formadoras del mundo se dividen en dos grupos; animadas e inanimadas. Las primeras son las almas individuales, cada una de las cuales es indestructible, goza de una ciencia y de un poder casi ilimitados y vive en la beatitud. Viene a identificarse, pues, con el «superhombre» primordial, anterior a la caída y situado más allá del espacio-tiempo. Sin embargo, su existencia está sometida a ciertas influencias externas que la degradan. Estas son en número de cinco: el espacio, el tiempo, la materia, el «dharma» y el «adharma». Las dos últimas son una especie de éteres, mediadores del movimiento («dharma») y del reposo («adharma»), que no determinan ni modifican nada, pero que son indis-

<sup>7</sup> *L'image du monde dans l'Antiquité*. París, 1981, pp. 151-154.

pensables para las manifestaciones fenoménicas. En cuanto a la materia, está compuesta de elementos extremadamente finos, que se aproximan al «estado dinámico», a la realidad primordial o «radiante», conservando, sin embargo, su carácter material. El jainismo ha conservado, por tanto, la antigua concepción iniciática del estado sobrehumano primordial. Tan sólo desentona en un punto: sitúa al mismo nivel los dos tipos de sustancias y les otorga la misma realidad.

Es la penetración de las sustancias inanimadas en el alma lo que produce el Karma. Para liberar al alma de la alternancia sin fin de vida y muerte hay que destruir la materia kármica ya existente e impedir la formación de otra. La salvación se obtiene mediante la observancia de los «cinco mandamientos» y a través de una serie de prácticas ascéticas. Se distinguen catorce grados en el camino hacia la liberación, un punto en el que percibimos la influencia de tradiciones muy antiguas, ligadas al simbolismo de la «Madre» lunar (los catorce días comprendidos entre la Luna nueva y el plenilunio), y que encontramos asimismo en otros ámbitos geográficos (Dionisio Zagreo dividido en catorce fragmentos por los Titanes, Osiris despedazado en catorce partes). El hombre que consigue recorrerlos hasta el final deviene omnisciente y alcanza la región de los bienaventurados, definitivamente liberados de las fluctuaciones del «samsâra».

En el brahmanismo, la noción de Karma no se presenta de un modo tan claro como en el jainismo. En algunas Upanishads, los cinco «prânas», (el aliento, la palabra, la vista, el oído, la inteligencia), factores de la vida psíquica, retornan a sus respectivos receptáculos tras la muerte del ser humano. En cuanto al Yo o «âtman», se disuelve en el Sí que llena el cosmos. Los primeros se reabsorben, pues, en seres u objetos espacio-temporales, en tanto que el Yo vuelve al «éter», que no es otra cosa que el universo radiante o primordial. Como señala P. Gordon, nos movemos todavía en los confines del jainismo; la única diferencia es que la individualidad del alma desaparece.

Pero las Upanishads encierran también otra doctrina, según la cual en cada Yo existe un núcleo espiritual indestructible, de manera que el Karma deviene entonces inherente al alma. De acuerdo con la índole de este Karma, el alma, tras la muerte, sigue la vía de los «padres» o la de los «dioses». La primera, reservada a quienes hayan realizado, al menos, algunas buenas acciones, consta de una serie de peldaños («humo, noche, luna menguante, mitad descendente del año», dice el texto) y conduce a la esfera de la Luna. Cuando el fruto de las buenas acciones se ha agotado, el alma redesciende, penetra en las nubes y vuelve a caer sobre la tierra

con la lluvia. Así pasa a incorporarse a las diversas plantas de las que se alimentará el hombre destinado a ser su padre en una nueva existencia.

Por el contrario, la vía de los «dioses» conduce a Brahmâ a través de una serie de escalones que son la contrapartida de los anteriores («fuego, día, luna creciente, mitad ascendente del año»). Tras alcanzar la Luna, es acogida en la esfera del rayo por un ser sobrehumano y liberada de su Karma. El alma llega así a la presencia de Brahmâ y, una vez allí, no tendrá que temer el retorno al mundo de las fluctuaciones.

Evidentemente, el acceso a la presencia de Brahmâ no es otra cosa que la integración en el «superhombre» primordial. Lo curioso es que haya que pasar por la Luna antes de alcanzar la esfera del rayo, es decir, el fuego-luz de la Montaña: percibimos aquí el recuerdo de la Madre divina. En cuanto a la vía de los «padres», ofrece una particularidad: que conduce a la Luna, para desde allí redescender a la nueva existencia motivada por el Karma. Se detecta fácilmente que, en un período anterior, el paraíso, para algunos grupos matriarcales, se situaba en la Luna. No había entonces distinción entre la vía de los «padres» y la de los «dioses». Los seres humanos que iban al cielo se integraban en la Luna, sin tener que descender de nuevo. Los que no eran dignos del paraíso permanecían en la tierra o en el mundo subterráneo. Posteriormente, al implantarse la noción de Karma, el simbolismo de la Luna continuó vigente, pero, mientras que, para unos, era una simple etapa de la ascensión, para los demás constituía una especie de «techo», un paraíso temporal del que volvían a descender incorporándose al «mana» dispensado por el lumínar nocturno. De esta manera, la energía trascendente de la Madre divina fue la encargada de aplicar la ley kármica. No se podía escoger una reguladora más perfecta, ya que se consideraba que la Luna gobernaba y aseguraba el crecimiento de las plantas.

De todos modos, el medio de obtener la liberación no es otro que la unión a Brahmâ, ya en esta vida. El brahmanismo insiste sobre todo en que la aniquilación del Karma va unida a la intuición de la identidad con el infinito, al *conocimiento*, el cual no puede obtenerse, por lo demás, sino al término de una larga ascensis<sup>8</sup>.

Nuestro autor examina a continuación la concepción del Karma en el budismo. Para éste, el hombre no es un alma unida a un cuerpo, sino un conjunto de propiedades corporales, reacciones sensitivas, nociones, capacidades y pensamientos. No existe algo así como una sustancia, ni material, ni inmaterial, y todo se reduce a datos mentales o estados del

---

<sup>8</sup> O. c., pp. 155-157.

pensamiento. Desde semejante perspectiva, la pregunta por el Karma y su índole aparece como una cuestión ociosa, sin relación con la conducta humana. Hablando en términos generales, podríamos decir, sin embargo, que, para los budistas, existe algo así como *un dinamismo, que perdura a lo largo de las distintas vidas*. Pero ¿cómo describir en términos espacio-temporales aquello que escapa al espacio y al tiempo? El ser intermediario (*gandharva, vijnâna*), modelado según el Karma de un difunto, es una entidad energética que se siente atraída hacia el lugar en que deberá nacer y, una vez ocurrida la concepción, desaparece.

La liberación se obtiene mediante un conocimiento ligado a una cierta ascesis y ante todo, por la meditación de las «cuatro nobles verdades».

¿Cómo se produce la liberación del Karma? Para exponer de dónde viene el Karma, P. Gordon se centra en la segunda de las cuatro verdades (La causa del sufrimiento es el deseo). De la ignorancia proceden las improntas latentes del Karma; éstas originan el conocimiento; del conocimiento provienen el nombre y la forma, es decir, la persona; el nombre y la forma dan lugar a los seis sentidos; de éstos nace el contacto entre objetos y órganos sensoriales; del contacto surge la sensación; la sensación origina el deseo de vivir; de éste brota la percepción y, de la percepción, el ser; del ser procede el nacimiento («jâti»); y éste produce a su vez «jaraâ-marana», es decir, la vejez, la muerte, el dolor, la lamentación, la tristeza y la desesperación.

La liberación consiste en aniquilar uno tras otros los factores kármicos. La meditación («dhyâna»), que constituye el último de los ocho senderos, juega aquí el papel principal y va estrechamente ligada a una ascesis física. Nuestro autor no entra en la descripción de las nueve etapas de la meditación, ni tampoco en el análisis de las doctrinas relativas al nirvana. Tan sólo señala que las personas que han emprendido el camino de la liberación («moksha») se dividen en cuatro grupos: las que «han entrado en la corriente», es decir, las que han empezado a emanciparse de las influencias espacio-temporales; las que «volverán»; las que «ya no volverán»; y los santos («arhat»), que alcanzan el nirvana ya durante su existencia.

¿Cómo han venido a integrarse tales concepciones en la imagen antigua del mundo? Ante todo, interesa subrayar la simplicidad del punto de partida. En el Veda encontramos a Yama, el primer hombre, que nos muestra el camino del cielo, *el camino que ya no puede ser arrebatado a sus descendientes*. Evidentemente, a la hora de la muerte, sólo quienes han conducido su vida armónicamente se incorporan al «país luminoso» en que reside Yama, en tanto que los perversos

se hundan en tinieblas impenetrables, en una prisión de la que resulta imposible liberarse.

Así, pues, en esta época aún no se habla de transmigración, ni tampoco se hace alusión al Karma como factor de metempsicosis. En el Atharvaveda, el Karma es simplemente *la acción ritual, la utilización de lo sagrado en bien del hombre*. Más tarde, en las Upanishads, el aspecto ritual se desvanecerá poco a poco. Empezará a designar la *acción en general* y, en este momento, entrará en conexión con el «samsarâ» y se convertirá en su regulador.

Para nuestro autor, la India, como todos los pueblos educados por la teocracia neolítica, ha partido de una idea fundamental: *el destino póstumo del hombre depende de su conducta en este mundo, especialmente de sus actos religiosos*. No hay otro modo de integrarse en el universo dinámico o radiante. Ni se menciona en absoluto algo así como una serie de vidas y muertes sucesivas. Pero, más tarde, bajo la influencia de grupos matriarcales, las prácticas iniciáticas primordiales sufren una esclerosis, simultánea con la consolidación del régimen de las castas, y se instala la creencia en el samsarâ. Las concepciones más puras se materializan y la energía dinámica infundida en los seres y los objetos por la liturgia se fija y degrada.

Se estableció así una especie de movimiento de vaivén entre el objeto iniciático y el iniciado, de manera que el hombre terminó por convertirse en un agregado de influencias diversas, que venían a combinarse durante algún tiempo en él, para volver, en el momento de su muerte, al punto de partida. Semejante magicismo condujo a la *disolución del Yo humano*<sup>9</sup>.

En opinión de P. Gordon, ésta es la más grave alteración que la India hizo sufrir a las concepciones primordiales. En efecto, *el hombre es esencialmente un Yo*. Los venerables escenarios rituales de creación descritos en los capítulos II y III del «Génesis» lo proclaman con claridad. El «Hagamos al hombre a *nuestra* imagen y semejanza» o el «He aquí que el hombre se ha vuelto como uno de *nosotros*» lo expresan con evidencia. No se trata de configurar al hombre según el modelo de la naturaleza divina (como afirma la interpretación más corriente), sino de atribuirle el carácter de una *persona*, de constituirlo como *elemento de una pluralidad*, capacitándolo así para poseer *parcialmente la unidad indivisible* del ser infinito. De este modo, el Yo puede definirse como *la exigencia del ser* y, forzosamente, del conocimiento. Sintetiza, pues, la existencia y el pensamiento, pero con una condición: la de *no apropiarse*

<sup>9</sup> *Ibidem*, 158-163.

del ser. *El Yo sólo puede poseer su ser en la medida en que lo da sin reservas.* De esta manera, la pluralidad instalada con el Yo no rompe la unidad absoluta del ser. Por ello mismo, el ser es:

«Un dinamismo puro, un prodigioso torrente de amor, gracias al cual la existencia y el conocimiento circulan eternamente a través de una multitud prácticamente infinita de *personas*, sin que ninguna de éstas trate jamás de conservar para sí una parcela. Desde el momento en que un Yo intenta apropiarse del ser que le ha sido regalado en lugar de volverlo a donar *íntegramente*, queda escindido *ipso facto* de la existencia verdadera... Es la aventura catastrófica que aconteció al superhombre primordial, al no comprender que el secreto de la vida eterna y la esencia del ser es el amor sin límites, la comunión total, el don absoluto de todo cuanto posee el Yo»<sup>10</sup>.

En virtud de una falsa interpretación de la tradición primordial, el pensamiento hindú incurrió a veces en el error de admitir que el Yo es un simple epifenómeno o un mero instrumento del egoísmo. Hay que decir que, en el presente estado de cosas, que se puede calificar en justicia de teratológico, efectivamente lo es. Ahora bien, decir que, en la presente situación, está al servicio del egoísmo no significa que el ser del Yo no sea otra cosa que egoísmo. Por consiguiente, salvar la unidad del ser a costa del sacrificio del Yo no conduce a ninguna parte, ya que éste es condición necesaria del conocimiento y de la síntesis del ser. Las fórmulas «Yo soy tú» y «Tú eres yo» son expresiones adecuadas de lo que debe ser la vida espiritual. Pero nunca se identificará el Yo con el Tú. Tan sólo se puede hablar de una identificación en el ser: «Todo lo que tú eres lo soy yo» o «Todo lo que soy yo lo eres tú», o también, «Lo que es mío es tuyo» y «Lo que es tuyo es mío». Sólo así se puede salvaguardar la unidad absoluta del ser respetando la pluralidad de los sujetos. Por tanto, para comprender la evolución universal hay que colocar al Yo en el corazón del ser. El es el *múltiple primordial*, del que el *ser-pensamiento* constituye la naturaleza eterna e indivisiblemente *una*.

¿Cuál es, entonces, el verdadero Karma? Según nuestro autor, para comprenderlo hay que remitirse al cosmos *contemplado como dinamismo*. En ese universo radiante, toda idea se realiza instantáneamente y todo acto de volición *alcanza sin demora su objetivo*, de manera que la recompensa o el castigo del sujeto es la posesión del objeto por el que ha

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 164 (La traducción es nuestra).



optado. Así fue como el superhombre primordial, al rehusar entregarse al Ser y al querer su propio aislamiento, lo consiguió sin dilación: nuestro enclaustramiento espacio-temporal no es otra cosa que esa opción en acto. He aquí un ejemplo acabado de la ley del Karma.

Pero sería erróneo aplicar sin matices esta misma ley en el seno del universo fenoménico, dada la interposición del tiempo y del espacio. Es lo que, en ocasiones, hace posible paliar algunas consecuencias desagradables de los actos del hombre. Por otra parte, nos permite entender el que un Yo pueda beneficiarse de compensaciones debidas a los méritos de otras personas.

Con todo, para entender el concepto de Karma en toda su amplitud conviene hacer referencia a las nociones de transmigración y metempsícosis que, con frecuencia, han sido mal comprendidas o falseadas. En opinión de P. Gordon, el «renacimiento en forma animal» no implica en modo alguno una degradación, sino una promoción al rango divino. En efecto, en el origen de tales conceptos se encuentra indudablemente la sacralización neolítica mediante el revestimiento de pieles de animales, *que integraba al hombre en la sobrenaturaleza bajo el aspecto de un animal trascendente*. Tan sólo posteriormente, cuando los hombres-animales, a causa de su papel frecuente de atormentadores en los ritos iniciáticos, quedaron rebajados al rango de demonios o fantasmas, la transformación en animal adquirió un sentido *negativo*. Pero se trata de una idea *tardía*, que sólo se impuso en algunos pueblos<sup>11</sup>.

Se comprende así que, según los Jâtakas, Sakya-Mouni haya tenido que encarnarse 550 veces (bajo la forma de mono, elefante, pájaro, pez, esclavo, ermitaño, rey, Deva, etc.). Con lo cual se quiere significar que *el Buda se identificó con todas las grandes formas de sacralidad conocidas en la India*. Una multitud de hipóstasis trascendentes, provenientes de la antigua liturgia neolítica, se aglutinó así en torno al hombre que se había manifestado como un detentador eminente de la energía invisible.

Para nuestro autor, la fuerza excepcional que en la India adquieren las ideas relativas a la reencarnación se debe a su conexión con el sistema de las castas. De esta forma se pretende explicar por qué un individuo viene al mundo en una casta noble o nace como paria. Ya en las «Leyes de Manú» y en los «Preceptos de Visnú» aparecen con frecuencia concepciones realmente inconsistentes, pueriles: los ladrones de caballos nacerán cojos, los que han robado carne adoptarán en otra exis-

---

<sup>11</sup> *Ibid*, 165-167.

tencia la forma de buitres, etc. Uno de los peores castigos es transformarse en «prétas» o fantasmas, suerte reservada a los avaros.

Se trata, pues, de determinar las modalidades de aplicación del Karma basándose en analogías superficiales. Pero el error fundamental de esta concepción es más profundo. Consiste en atribuir objetividad y realidad a lo que es simple «mâya». Como aparece claramente en el jainismo, el Yo ha sido creado en un estado sobrehumano y, por consiguiente, postula el ser del «superhombre». Ahora bien, en virtud de la caída, el ser que le ha sido otorgado y que comparte con los demás hombres es un ser vulnerable y desgarrado. El estado de decadencia en que cada uno de los humanos viene al mundo no es atribuible, por tanto, a faltas personales, sino a un influjo extrínseco que nos envuelve por todas partes y cuyo yugo es necesario sacudir si se quiere recobrar la condición original. Así, pues, las manifestaciones secundarias del estado de decadencia (enfermedades, limitaciones, condiciones sociales deficientes, etc.) son meras consecuencias del desnivelamiento inicial: es el *ser colectivo*, cuyo aspecto temporal se denomina *herencia*, el que las inflige al Yo. Este recibe un estado de ser y de conocimiento del que no es responsable y que una organización social más adecuada que la presente podría ahorrarle.

A semejante Yo, que se debate en medio de las tinieblas del cosmos mecánico, la tarea que se le plantea no es otra que la de comprender que dicho estado caótico es pura «mâya» y que, a pesar de él, puede alcanzar el ser inmortal originario.

En cualquier caso, estamos lejos de las teorías reencarnacionistas, que se muestran, por consiguiente, como una falsificación de las doctrinas primordiales, no sólo en este punto, sino también en lo referente a la interpretación del simbolismo animal o vegetal conectado a veces con la metempsicosis. A este propósito, Gordon reitera que semejante transformación no significaba en modo alguno una degradación, sino una promoción al rango divino, una deificación. No es de extrañar que la interpretación reencarnacionista, que considera la maya como realidad cumplida, condujese al polo opuesto, a una actitud desesperanzada ante el infierno de los renacimientos sin fin<sup>11 bis</sup>.

En conexión con el tema de la reencarnación, nuestro autor se ocupa asimismo de la noción de *eterno retorno* en el pensamiento hindú. En todas las religiones de la India se entiende que el proceso de regresión religiosa de la humanidad ha ocurrido *infinidad de veces*.

Evidentemente, ello implica que la regresión va seguida de una

---

<sup>11 bis</sup> *Ibid.*, 168-173.

ascensión que restaura el orden primitivo. En el jainismo, por ejemplo, cuando se alcanza el estadio más bajo, comienza un período ascendente en el que la humanidad es conducida paulatinamente al nivel más elevado, para volver a recomenzar su marcha regresiva.

Para el budismo, dentro de cada «gran kalpa», la ascensión comienza con el cuarto de los «kalpas» que lo componen. Este comprende 20 «kalpas intermediarios»; el primero de éstos coincide con el estadio más bajo de la humanidad, mientras que, a lo largo de los otros 19, se sube la pendiente, con alternancias de caída y ascensión, referidas, como es lógico, a los 4 «yugas» de que se compone un «kalpa intermedio». Y siempre la fórmula que rige el ciclo mayor se aplica en todos los demás.

En el brahmanismo asistimos a la misma alternancia de ascensión y caída. Por otra parte, en el curso de cada kalpa aparecen 14 «Manús» o «Reyes del mundo», que sirvan de guía a la humanidad (el brahmanismo, como el budismo y el jainismo han conservado, pues, la noción del *antepasado* iniciador). Indudablemente, el número 14 es de origen lunar, al igual que la raíz «MN», de la que deriva el nombre. En efecto, las dos fases, ascendente y descendente, de la Luna duran cada una 14 días. El carácter sagrado de la división y la antigüedad de la misma quedan así de manifiesto.

¿Cuál es el origen de la doctrina del eterno retorno? A juzgar por las conclusiones del método comparativo, las tradiciones sacerdotales no conocen nada semejante. Tan sólo hacen referencia a la degeneración religiosa de la humanidad y a la restauración final, por la cual el cosmos físico quedará reabsorbido en el seno del «fuego», es decir, en el ámbito de la energía radiante, de la «sobrenaturaleza». Pero jamás hablan de una repetición del ciclo. ¿Cómo se ha llegado a semejante idea?

Pierre Gordon ve una vez más los ritos iniciáticos en el origen de tal doctrina. En el renacimiento de los neófitos, algunos seres u objetos (vegetales, minerales, animales) eran utilizados como «condensadores» del «mana» trascendente. De ahí que se hable, por ejemplo, de Mithra como «nacido de la roca», o de otros iniciados como «hijos del lobo», «hijos de la vaca»; etc. En la edad post-neolítica, a consecuencia de la degradación de estas prácticas, las nociones más puras comenzaron a materializarse, con lo cual se llegó a la idea de que, al morir el personaje en el que se había «encarnado» el «mana», éste retornaba al objeto sacrosanto de donde procedía y en él permanecía hasta que se comunicaba a otro neófito, y así sucesivamente. Nuestro autor hace referencia a P. Masson-Oursel, para quien el vocablo «samsâra» no significa «naci-

mientos y muertes sin fin», sino «pasar por una serie de estados». Así, la idea de la alternancia indefinida de «expansiones» y «reabsorciones» del dinamismo creador dio lugar casi simultáneamente a las nociones de «metempsícosis» y de «eterno retorno».

Un segundo factor interviene aquí: la mala interpretación de la tradición teocrática relativa al Diluvio y a la reintegración final del cosmos en el «fuego», que condujo a la idea de que el universo debía ser destruido *unas veces por el agua y otras por el fuego*, según que el Sol transitase los signos de Cáncer y Capricornio respectivamente.

Como tercer factor se añade la influencia del simbolismo lunar, ligado, sobre todo, a las culturas matriarcales. La Luna fue el prototipo de la personalidad trascendente que moría y renacía. Cuando se redujo el tiempo de estancia de los neófitos en el mundo subterráneo, en los «infiernos», terminó por fijarse en 3 noches (no en vano la Luna pasa 3 días en las tinieblas, los que anteceden al nuevo creciente). Por otra parte, el hijo benéfico o primogénito de la Luna crecía durante 14 días, mientras que en el día décimoquinto comenzaba su «pasión», su despedazamiento progresivo. *Y el ciclo se repetía indefinidamente.*

Por último, P. Gordon señala un cuarto factor, la idea astronómica del *Gran año*, es decir, un período *teórico* al final del cual todos los planetas volverían a la misma posición zodiacal. En opinión de nuestro autor, esto puede haber influido en la elaboración de la doctrina del eterno retorno y de la metempsícosis, pero a título posterior; en el origen último están los ritos iniciáticos<sup>12</sup>.

Las reflexiones de P. Gordon nos muestran, pues, en sus grandes líneas, el proceso por el que se pasó de las concepciones más puras de la tradición primordial a la idea de metempsícosis, la más próxima a la doctrina de la reencarnación. Es indudable que el error fundamental que subyace a la degradación de las doctrinas neolíticas no es otro que éste: la no distinción entre el *ser* originario y el *Yo*. Al no establecerse con nitidez la diferencia, el ser aparece como la «energía» trascendente que se encarna en determinados objetos y personas, de por sí carentes de individualidad y, por consiguiente, irrelevantes. De ahí que el Yo se muestre como un agregado o un conglomerado pasajero, que sirve de «hogar» o de «traje» al ser durante un intervalo más o menos largo, pero que, en definitiva, se manifiesta como ilusorio frente a él. A fuerza de identificar el Yo radical, (que, como señala la doctrina cristiana, no fue destruido por la caída original, sino sólo «vulnerado»), con las rémoras morales o

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, 76-82.

psicológicas que lo habitan en su estado actual, teratológico (para emplear la terminología de nuestro autor), el ser humano queda reducido a un estado de pasividad total y, en definitiva, privado de toda posibilidad de colaborar de alguna manera en la empresa de su liberación.

Ahora bien, si la incorporación al universo de la «sobrenaturaleza» no está referida a ningún yo, es claro que lo único que cuenta es el «ser divino», siendo todo lo demás ilusorio, con lo cual disminuimos hasta tal extremo la realidad del hombre que éste no tiene la menor importancia frente a la «sobrenaturaleza».

Gordon nos muestra, pues, las líneas básicas por donde habrá de discorrir, de un modo u otro, la crítica a una teoría que, inexplicablemente, ha ido ganando adeptos en nuestra época. Y decimos «inexplicablemente» porque las razones aducidas en su favor no pueden ser más endebles, como ya constataba Guénon. Son justamente las consideraciones sentimentales las que mueven a la mayoría de los reencarnacionistas, cuya actitud se centra, evidentemente, en el ámbito del psiquismo, con todos los espejismos que dicha esfera conlleva y con el consiguiente riesgo de psicologismo.

Así, por ejemplo, se tiende a concebir la energía «sobrenatural» como una «sustancia» que pasa de un sujeto a otro y que, en último extremo, se identifica con la Divinidad, ante la cual dichos sujetos resultan ilusorios. En cierto modo, es lógico que se proceda así, ya que al identificar el «yo» ontológico con el «yo» moral desviado, cualquier referencia a él aparece como un oscurecimiento de la «sustancia». Hay, pues, incompatibilidad entre el «yo» y el «ser», de manera que el equilibrio entre ambos, necesario para comprender la relativa autonomía del hombre, queda suprimido desde el principio. De un lado se tiende, por tanto, a un «animismo» que iguala o nivela los objetos en que se «condensa» la energía sobrenatural; de otro, esos mismos objetos se vuelven irrelevantes frente a la «sustancia» divina que los habita y de la que no serían sino ilusiones o instrumentos.

En lugar del plan divino, que toma como punto de partida la autonomía y la libertad del hombre, reconoce la «caída» y asume la entera historia humana, nos encontramos con un devenir fantasmagórico, que anula desde el comienzo al ser humano y lo convierte en mero receptáculo provisional de la sobrenaturaleza.

En el fondo de todo hallamos la dificultad de concebir el estado original del hombre y, en consecuencia, la pronta degradación de las concepciones primordiales, lo cual se traduce, por ejemplo, en la idea del «eterno retorno», que reemplaza la experiencia del infinito, la vivencia de la eternidad como simultaneidad omniabarcante, por la percepción de

lo indefinido. Se sustituye así la realidad singular y eterna de la sobrenaturalidad por la mera repetición cíclica.

Es lo que se refleja en un período como el «Gran año», al cabo del cual se supone que el mundo se regenera y todo vuelve a empezar. Por lo demás, se confunde una cierta repetición, como es la de los ciclos naturales u otros, con la integralidad de la existencia, ella misma irreplicable, y se olvida que, incluso admitiendo en cierto sentido la definición platónica del tiempo («la imagen móvil de la eternidad»), esto no implica que el tiempo haya de ser «circular» y «cerrado sobre sí mismo», sino que puede ser justamente lineal, abocado como se encuentra en sus dos extremos a la eternidad.

### III. CONTRADICCIONES DEL REENCARNACIONISMO: LA APORTACION CRITICA DE DENIS CLABAINÉ

Para D. Clabaine, la noción de «reencarnación» es inseparable de la concepción hindú del tiempo, la cual es *cíclica*: el universo recomienza siempre de nuevo y se desarrolla indefinidamente a través de un movimiento alternante de expansiones y contracciones o, lo que es igual, «manifestaciones» del Absoluto y «reabsorciones» en él. De esta manera, *el ciclo de las reencarnaciones individuales es una réplica del gran ciclo de las involuciones-evoluciones de Brâhma*. No olvidemos la identidad fundamental entre «Absoluto» y «relativo», «espíritu» y «materia».

Frente a ello, hay que reivindicar una verdad básica: ni Dios ni el espíritu son cíclicos; sólo la materia lo es. El «ciclo» es la manera en que la materia imita la inmutabilidad activa del espíritu. Y, puesto que ella es esencialmente mudable, sólo puede hallar la inmutabilidad a través de una *forma* inmutable, la forma «cíclica», que es algo así como la síntesis del ser y del devenir, del espacio y el tiempo, de la figura y el número. Por eso marca especialmente su impronta sobre el espacio «celeste», cuya transparencia, luminosidad y majestad constituyeron siempre para el hombre el símbolo de las realidades espirituales. No hay que olvidar, sin embargo, que los hombres de todas las épocas han visto reflejada la perfección del mundo del espíritu no sólo en la regularidad de los movimientos del cielo, sino también y sobre todo en la inmovilidad de las estrellas «fijas».

En cualquier caso, carece de sentido confundir la ciclicidad de la materia, ligada a una forma que trata de fijar la fluidez e impermanencia de la materialidad, con la inmutabilidad del espíritu.

Entrando ya en el tema propiamente dicho, nuestro autor comienza

por preguntarse cuál es la *finalidad* de la reencarnación según los defensores de tal doctrina. Dejando a un lado las explicaciones menos profundas (la necesidad de justificar las desigualdades sociales, las diferencias de nacimiento, etc.), los reencarnacionistas más autorizados (por ejemplo, Papus) no dicen que el hombre retorne a la tierra para cumplir un castigo o por «cansancio de la contemplación divina», sino «*para evolucionar*». ¿De qué evolución se trata?

Según los defensores de esta doctrina, se trataría de una evolución espiritual e individual, es decir, de los progresos realizados por cada alma a lo largo de sus encarnaciones. Ahora bien, si hay «evolución» es que ha habido «involución» en algún sitio, ya que en el principio no había sino el «Absoluto»: en efecto, si el tránsito de lo «relativo» a lo «Absoluto» es la «evolución», el tránsito inverso será la «involución», conforme al esquema fundamental del hinduismo. ¿En dónde situarla?

Dado que la progresión de la espiral individual nos impide hacerla coincidir con el nacimiento, sólo podemos colocarla en el período involutivo del universo, lo que prueba que la evolución individual por razones de simetría, no es sino la resultante en el plano individual de la evolución del universo. Con lo cual se establece una subordinación de lo individual a lo colectivo: el ser humano no hace sino involucionar y evolucionar de acuerdo con la marcha del universo. En definitiva, la libertad desaparece ante el determinismo cósmico.

Es lo que, en opinión de Clabaine, nos muestra con claridad un autor como Arnaud Desjardins, que, en su libro «A la recherche du Soi», empieza por afirmar lo siguiente: la primera etapa del Camino consiste en convencerse de que la libertad no existe. Ahora bien, suprimir la libertad es suprimir el espíritu («Allí donde está el Espíritu del Señor está la libertad», se dice en 2 Cor. 3, 17), y así desaparece la responsabilidad, el mérito, la capacidad de elegir, el pecado y, en general, todo cuanto se deriva del libre albedrío.

En favor del determinismo, Desjardins invoca el hecho de la videncia, que él entiende erróneamente como una pre-visión. Aparte de que es falso afirmar que todo lo que acontece ha sido previsto por alguien, Clabaine hace notar que la auténtica videncia no es una pre-visión, sino una visión de las cosas en el eterno presente de Dios, una visión que no es sino participación gratuita en la ciencia divina. Al invocar el fenómeno de la videncia en favor del determinismo, Desjardins no hace, pues, sino recuperar viejos e inconsistentes argumentos que «naturalizan» el conocimiento divino y tratan de enfrentarlo con la libertad humana. Por otra parte, si Desjardins tiene razón en lo que se refiere al determinismo,

Papus no hablaría con propiedad cuando dice que uno se reencarna «para evolucionar». Habría que decir más bien: «para evolucionar», cuando el ciclo del universo atraviesa su fase evolutiva; y «para involucionar», cuando está en fase involutiva. En efecto, en una concepción cíclica del tiempo carece de sentido hablar de conquistas o de adquisiciones irreversibles.

Otra cuestión: ¿Qué hacen los espíritus entre una encarnación y otra? Las respuestas dejan mucho que desear. Se nos da a entender que ellos continúan evolucionado, pero «en otros planos». Pero entonces la nueva encarnación ¿hay que concebirla como involución o evolución? Parece que habría que hablar de una evolución «espiritual» en una involución «material».

¿En qué consiste exactamente esta evolución «espiritual»? ¿En una aproximación al «Absoluto»? Pero ¿cómo se acercaría uno al «Absoluto» sumergiéndose en el abismo de lo «relativo»? Todo son piruetas, pues no cabe una respuesta lógica desde su sistema. Se nos dice, por ejemplo, que «para aprender es preciso sufrir». Pero ¿qué es lo que hay que aprender? ¿En qué consiste la dignidad y la perfección del espíritu? Si se dice que en el «Absoluto», ¿qué ganamos entonces con alejarnos de él y hundirnos en lo «relativo»? Si se identifica la perfección con la nobleza, la generosidad, la virtud, desembocamos en el ámbito de la libertad más inalienablemente individual, que se sustrae a todo ciclo y tiende a vincularse sin retorno al Amor divino. Los defensores del reencarnacionismo, al no poder sustraerse a semejante dilema, tratan infructuosamente de apoyarse en la noción de «Karma», en la «Tradicición» o en las «enseñanzas de los Maestros».

Para D. Clabaine, el reencarnacionismo es, pues, una tentativa de aplicar al espíritu las leyes de la materia. Es cierto que el mundo espiritual tiene sus «leyes», pero son de otra índole. Se trata de leyes metafísicas que nada tienen que ver con el determinismo físico. El progreso de un espíritu no consiste más que en *acercarse a Dios por el conocimiento y el amor*. Es lo contrario de un ciclo, es la convergencia rectilínea hacia un centro inmutable. Y aquí se hace patente la insuficiencia de las tesis reencarnacionistas. Por una parte, los defensores de la reencarnación reconocen la necesidad de un progreso irreversible y hablan de «escapar de la rueda de las reencarnaciones». Por otra, no comprenden que dicha «rueda» sólo afecta al mundo material. De ahí que la muerte no pueda liberarnos de ella, aunque nos libere de la materia, pues, para ellos, el espíritu es una especie de «materia sutil».

Un *leitmotiv* reencarnacionista es la identificación del mal con la



materia, un tema en el que resuenan viejos ecos platónicos. La verdad es que reducir el mal a la materia es ignorar la naturaleza del bien, que es intrínsecamente espiritual, el mal no es otra cosa que el «desorden». Por lo demás, es el espíritu el que ha de dominar la materia, no a la inversa, lo cual no significa en modo alguno que el primero se identifique con el bien y la segunda con el mal, sino algo distinto: que el bien consiste en no dejarse arrastrar por las inclinaciones materiales, y el mal, en volverse esclavo de ellas o, al menos, en no controlarlas suficientemente.

Por otro lado —señala Clabaine— es de destacar la connaturalidad relacional de todo espíritu con Dios. Tanto más espiritual se es cuanto más se conoce y se ama a Dios. Por eso el espíritu progresa cuando se «fija» como «espíritu» no cuando se «muda» como «carne», un punto en el que conviene matizar las opiniones de nuestro autor. «Espíritu» y «carne» tienen en el Nuevo Testamento, sobre todo en S. Juan, un sentido religioso y moral que no hay que confundir con la acepción ontológica de ambos términos. El primero significa justamente la orientación correcta de la existencia humana, es decir, su centración en Dios, en tanto que el segundo denota una vida desarraigada, alejada del origen. Así, pues, un espíritu (en la acepción ontológica del vocablo) puede vivir «espiritualmente» o «carnalmente» (acepción religiosa), de la misma manera que un cuerpo o, para ser más exactos, la persona integral. Pues podría ocurrir que un espíritu controlase los impulsos de su cuerpo y, al mismo tiempo, condujese una existencia desarraigada. Por consiguiente, la acepción religiosa enfrenta radicalmente a dos polos («espíritu» y «carne») que, de por sí (en el aspecto ontológico) son complementarios, aunque en dignidad se subordine el segundo al primero.

Una vez que el espíritu se ha unido a Dios —prosigue Clabaine— ¿qué podría separarle de él y hacerle descender de nuevo a la tierra? Ningún motivo convincente existe para ello, pues la visión divina colma las aspiraciones del hombre, el cual no tendría, por tanto, necesidad de progresar ulteriormente. Tan sólo Dios podría hacer que el hombre cayese de nuevo en el mundo y se sometiese una vez más a la férrea ciclicidad de las leyes cósmicas. Pero no tenemos la menor evidencia en tal sentido; y, por otra parte, la Revelación nos dice lo contrario. Podría argumentarse que el nuevo descenso es necesario para dominar la materia y someter la creación entera al poder del hombre. Pero ¿acaso hay un modo mejor de conseguir esto que la unión íntima con el Creador? ¿No es a este dominio al que se alude explícitamente cuando se habla de la resurrección, así como de la renovación integral de los cielos y de la tierra? La resurrección supondrá, pues, la consumación de

ese dominio sobre la materia. Por eso se dice en la carta a los Romanos (8, 11): «El que ha resucitado a Cristo Jesús de entre los muertos hará vivir también a vuestros cuerpos mortales por el Espíritu que habita en vosotros».

¿Con qué cuerpo resucitaremos? En I Cor. 15, 44 ss. se habla de un «cuerpo espiritual», distinto, por consiguiente, del «cuerpo psíquico» que poseemos ahora. Aquel cuerpo no tiene nada que ver con el «cuerpo astral» o con el «cuerpo sutil» de los ocultistas, pues éstos no rebasan el ámbito psíquico. En cambio, el «cuerpo espiritual», del que no dispondremos hasta la resurrección, será el mismo cuerpo de ahora, pero transfigurado por el Espíritu y hecho a imagen del de Cristo resucitado. Se trata, en definitiva, de un acontecimiento que no puede entrar en los esquemas reencarnacionistas, que conicben el cuerpo o, mejor, los cuerpos con los que sucesivamente se encarna el hombre como otros tantos «vestidos» o «prisiones» perecederos, siendo su única identidad la del espíritu que, por otro lado, se confunde en último extremo con el «Absoluto» y sus avatares<sup>13</sup>.

Nuestro autor aborda a continuación el tema de la existencia en el más allá tal como aparece caricaturizado en las teorías reencarnacionistas. Así, por ejemplo, afirma que el supuesto recuerdo de las «encarnaciones» pasadas podría, en contadas ocasiones, explicarse mediante fenómenos de posesión diabólica: cuando un hombre poseído muere, la entidad que vivía en él trata de encontrar otro sujeto en el que vivir. Y dada su condición inmortal, puede pasar de una persona a otra a lo largo de generaciones, creando así la ilusión de la identidad personal a través de las distintas «encarnaciones». El control sobre la psique de la persona poseída hace muy fácil provocar en ella una serie de «recuerdos», los cuales pueden constituir la representación fiel de un pasado auténtico. El error no está en la «película», sino en la atribución hecha a la persona en cuestión de la identidad del o de los protagonistas de la misma: ha habido casos asombrosos de doble identidad de este tipo, sobre todo en niños, que «demuestran» ser tal o cual persona que ha vivido en el pretérito mediante sus gestos, su voz, etc. Es un fenómeno que se encuentra también en el sonambulismo hipnótico o la mediumnidad, recurriendo a los cuales podrían explicarse igualmente las atribuciones de identidad a las que Clabaine hace referencia, sin acudir necesariamente a la causación diabólica, lo cual no implica excluirla por principio. Por complicados que sean los casos, las múltiples posibilidades

---

<sup>13</sup> Para todo lo anterior, cf. *Le Yoga face à la Croix*, Lunel, 1981, pp. 117-130.

de imitación, fraude o autosugestión que ofrece el ámbito de lo paranormal nos ofrecerían numerosas pistas para esclarecerlos.

Nuestro autor insiste con razón en un punto: *el alma espiritual de un hombre jamás pasa de un cuerpo a otro*, mientras que, para una entidad demoníaca, es posible transitar de un cuerpo a otro a título de «poseedor», nunca de «animador». En efecto, los espíritus puros, sean angélicos o demoníacos, a diferencia del alma espiritual, carecen de la capacidad de «animar» un cuerpo en el sentido propio del término, como tampoco puede hacerlo el alma de un difunto; a lo sumo podrán «inhabitarlo», o también «accionarlo» de tal o cual manera, o bien «imitar» sus movimientos.

En cuanto al término «*encarnación*», no hay que aplicarlo en rigor a las almas ni a los espíritus, sino a las *personas*. En realidad, tan sólo una persona se ha encarnado, la del Verbo, a diferencia de nuestras personas, que no tienen que encarnarse, puesto que son ya carne. Y es que la persona del Verbo no es humana, sino divina. Por eso, para hacerse hombre se une hipostáticamente a un alma humana. Dicha persona no tiene por qué reencarnarse (sólo vino una vez a «habitar entre nosotros», Jn. 1, 14), ni tampoco se ha desencarnado jamás, ni siquiera en la muerte de Cristo, momento en el que, sin embargo, sí hubo una separación entre alma y cuerpo, como siempre que muere un ser humano. En cuanto al alma de Cristo, tampoco entra en la «rueda» de las reencarnaciones, ni ha preexistido a su cuerpo (así lo definió el concilio de Constantinopla).

Para D. Clabaine, el reencarnacionismo reemplaza la esperanza en Dios por un «seguro a todo riesgo» automático y sin alma, en el que la «fijación» final del espíritu (en un estado celeste o infernal) es sustituida por una serie indefinida de ciclos de existencia en los que se repite sin fin la rueda del sufrimiento sin alcanzar jamás la beatitud definitiva. Una serie indefinida de ciclos de los que está ausente la libertad y en los que «sujeto» no es más que pura ilusión, fantasmagoría o sueño del «Absoluto». *La noción de «reencarnación» pulveriza, por tanto, la de «vida eterna»*. Y el origen de todo —añadimos nosotros— está en la confusión entre la eternidad (la condición de Dios, que está por encima del tiempo y de la que nosotros participamos gratuitamente) y la sucesión indefinida de los ciclos, algo a lo que parece propender el pensamiento hindú, como han señalado diversos autores<sup>14</sup>.

Nuestro autor es consciente de que R. Guénon ha defendido enérgicamente al hinduismo contra las interpretaciones que de él se han hecho

---

<sup>14</sup> O. c., pp. 131-134.

en sentido reencarnacionista, una matización que convendría tener en cuenta, de un modo análogo a como P. Gordon ha distinguido diversas etapas en el desarrollo del pensamiento hindú y budista. Pero Clabaine prefiere no entrar en esa cuestión, pues su polémica es con el hinduismo tal como hoy circula en la mayoría de los autores. Sí le interesa, en cambio, abordar las supuestas «pruebas» de la reencarnación que aparecen en la Biblia y a las que ya aludíamos en la exposición del pensamiento de R. Guénon.

El primer argumento esgrimido por los reencarnacionistas es la pretendida identificación de Juan el Bautista con Elías. Ahora bien, según la Biblia, Elías no ha muerto; mal podría entonces reencarnarse. Como en la refutación del argumento que aparecía en Guénon, se insiste en que el propio Juan el Bautista negó que él fuese Elías (Jn. 1, 12) y en que, en otro lugar (Lc. 1, 17), se dice que precedería a Cristo «con el espíritu y el poder de Elías». Nuestro autor establece además un interesante paralelismo: de un lado, entre la venida de Elías «en espíritu» y el fin «espiritual» del mundo que tiene lugar con la primera venida de Cristo; de otro, entre la venida de Elías «en carne» y el fin efectivo y «corpóreo» del mundo tal como acontecerá en la parusía. Añade Clabaine una serie de consideraciones sobre la distinción entre el ámbito psíquico y espiritual. Sólo a partir de esta diferencia pueden explicarse algunos fenómenos que parecen abonar las tesis reencarnacionistas y que no son sino consecuencia del influjo de tal o cual conglomerado de elementos psíquicos que, como ya señalaba Guénon, pueden dar la impresión de una «individualidad» reencarnada.

La segunda «prueba» es el episodio del ciego de nacimiento. A la pregunta de los discípulos sobre si el hombre en cuestión ha quedado ciego por sus pecados o bien ha nacido ciego a causa de los pecados de sus padres, Jesús precisa que él no ha sido castigado por sus propios pecados ni por los de sus padres. El segundo extremo excluye la referencia a la reencarnación, ya que ésta se efectuaría justamente para pagar las propias faltas, no las de otros. El primero no la implica en absoluto, pues los discípulos se refieren a una ceguera sobrevenida después del nacimiento y eventualmente ocasionada por los pecados de quien la padece. Por lo demás, la afirmación de Jesús de que el hombre en cuestión está ciego para que en él se manifieste la gloria de Dios no es sino una invitación a no juzgar los caminos de la Providencia según criterios humanos.

Por eso, frente a quienes pretenden explicar los sufrimientos de la existencia apelando al mal comportamiento en una vida anterior, y

el bienestar o la riqueza, mediante una vida anterior virtuosa, hay que reivindicar la no correspondencia entre el progreso espiritual y las ventajas materiales, así como la imposibilidad de «planificar» la propia evolución como si se tratase de una empresa al alcance de nuestras fuerzas<sup>15</sup>.

Hay otro punto en el que Clabaine cree oportuno entrar y es el de la confrontación de las tesis reencarnacionistas con los dogmas cristianos. Los defensores de tales tesis parecen mostrar sumo interés en encontrar apoyo en la doctrina de la Iglesia. Y, con frecuencia, suelen enseñar que la Iglesia nunca se ha pronunciado contra el reencarnacionismo.

La verdad es que semejante cuestión resulta tan ajena al espíritu del cristianismo que apenas ha sido necesario dilucidarla. Y es que los supuestos fundamentales de la fe cristiana son muy diferentes de los implicados por el reencarnacionismo. En primer lugar, la historia tal como la concibe el cristianismo es *lineal*, no *cíclica*: comienza con la creación de mundo y terminará con su consumación.

Evidentemente, en el interior de este proceso hay ciclos naturales, como el de los días y el de las estaciones, pero esto no tiene nada que ver con reencarnaciones o re-creaciones. La repetición pura no existe en el mundo y, en lo que se refiere a la doctrina de la reencarnación, la carta a los Hebreos aporta el mentís más categórico. En ella se nos dice que Cristo no ha de ofrecerse muchas veces, sino que se ha manifestado *una sola vez* en la plenitud de los tiempos para abolir el pecado mediante su sacrificio. Y, del mismo modo que ha sido establecido que el hombre muera *una sola vez*, después de lo cual viene el juicio, así Cristo, tras haberse ofrecido una sola vez para tomar sobre sí el pecado de la humanidad, aparecerá una segunda vez, sin pecado, para salvar a quienes le esperan (Heb. 9, 24-28). Aquí se afirma claramente que sólo se vive una vez. Y el único «retorno» al cuerpo que cabe concebir es el de la resurrección.

Por lo demás, los dogmas centrales del cristianismo contrastan profundamente con la doctrina de la reencarnación. Así, el pecado original, a través del cual entró la muerte en el mundo es incompatible con dicha doctrina, para la cual la noción de pecado no existe, vinculada como está a la idea de libertad. La más próxima a ella es la noción de «Karma», pero ésta se sitúa en el ámbito impersonal de la materia y de sus ciclos.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 145-149; 154-157.

Dentro del esquema de la reencarnación tampoco cabe la noción de redención tal como ha sido operada por Cristo a través de su muerte y resurrección. En efecto, si atendemos a las tesis reencarnacionistas, el hombre no tiene necesidad de redención, pues el proceso a través del cual el alma progresa a lo largo de las sucesivas encaraciones es un proceso natural.

Tampoco resulta conciliable con el reencarnacionismo el dogma de la gracia, sin la cual le es imposible al hombre el menor mérito en el plano sobrenatural. Es verdad que «la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona», pero esto no significa que el hombre sea capaz por sí mismo de alcanzar su fin último, la unión con Dios, algo que sólo puede otorgársele gratuitamente.

Queda por refutar la falsa afirmación de los reencarnacionistas a propósito de las condenas doctrinales de la Iglesia. Es cierto que ésta no ha condenado *directamente* la reencarnación (ya queda claro este punto en la carta a los Hebreos), pero sí lo ha hecho de manera *casi directa* al condenar la tesis origenista sobre la preexistencia de las almas y la no-eternidad del infierno. Apoyándose en una curiosa etimología, Orígenes sostuvo que las «almas» son espíritus que se «enfriaron» en la contemplación divina y en el amor de Dios y, a causa de ello, fueron castigados a animar cuerpos y a vivir en ellos como en prisión, teoría que condenó el concilio de Constantinopla en el año 543.

El ocultista Papus dice que el concilio condenó únicamente la teoría del «enfriamiento» y de la encarnación como «castigo», pero no la de la preexistencia del alma. Una interpretación del canon 1 que ya Guénon consideraba peregrina, ya que toma lo accesorio (la explicación «enfriamiento-castigo») por lo fundamental (la preexistencia de las almas), lo cual hubiese precisado evidentemente el concilio de haber sido la verdadera cuestión.

El canon 2 rechaza expresamente la preexistencia del alma de Cristo. Si esto es así en el caso de Cristo *a fortiori* lo será en el de los demás hombres. Queda claro, pues, que el alma no es creada con anterioridad al cuerpo.

Por otra parte, el canon 9 condena la tesis de la transitoriedad del estado infernal, es decir, la llamada doctrina de la «apocatástasis». Por consiguiente —concluye Clabaine—, el concilio condena la reencarnación por dos veces: por un lado, al excluir la preexistencia de las almas; por otro, al rechazar la «apocatástasis».

Por lo demás, la condenación de la preexistencia de las almas se repite en el concilio de Braga (561) contra los priscilianistas. Y en lo que se

refiere al segundo punto, la Iglesia se ha pronunciado reiteradas veces, por ejemplo, en el IV concilio de Letrán<sup>16</sup>.

Sin entrar a discutir en concreto la refutación del reencarnacionismo en Clabaine, constatamos cómo el tema suscita en nuestro autor numerosos interrogantes y pone de manifiesto hasta qué punto las tesis reencarnacionistas (ya tomemos el vocablo en el sentido en que aparece en los escritos de algunos teosofistas, espiritistas y ocultistas del XIX, ya lo entendamos en su acepción más genérica) no constituyen algo marginal o poco relevante, sino que afectan a la totalidad de la doctrina espiritual y al modo de concebir la «liberación» del hombre de las cadenas que lo esclavizan. Por eso la observación de que el ciclo individual es una réplica del que tiene lugar en el macrocosmos resulta sumamente útil para centrar la cuestión, así como las consideraciones a propósito de las contradicciones internas del sistema reencarnacionista, que, por una parte, pretende explicar la «evolución» espiritual de la persona y, por otra, la hace depender de los avatares de la evolución cósmica.

Esta cuestión plantea a su vez la de la libertad y el determinismo. En efecto, como hace notar Clabaine a propósito de Desjardins, el sistema reencarnacionista aparece como una naturalización de la existencia espiritual, que se presenta bajo el prisma de un devenir predeterminado en el que nada cuenta el libre albedrío y cuyas sucesivas etapas se encadenan entre sí de modo automático. Carece de sentido entonces reivindicar las sucesivas encarnaciones como otras tantas oportunidades de «evolución», ya que, por definición, el hombre no es libre de aprovecharlas o no, sino que, de un modo u otro, «evolución» o «involución» le vienen impuestas por el estado del cosmos. Sin entrar en otro punto fundamental como es el de la autonomía de la condición humana frente al «Absoluto», una cuestión en la que las reflexiones de Clabaine nos recuerdan el *leitmotiv* de la crítica de Pierre Gordon, es decir, la confrontación entre el «yo» y el «ser».

Por consiguiente, la insistencia de los reencarnacionistas en las «ventajas» de su sistema resulta infundada. Por ejemplo, a la hora de explicar las desigualdades entre los hombres, la negación de la libertad conlleva la no responsabilidad de las circunstancias existenciales concretas y, por lo tanto, hace imposible la conexión entre una encarnación y otra. Es más, suponiendo que se avanzase en la explicación de las circunstancias concretas de una vida, todo quedaría hipotecado a la ausencia de libertad, con lo cual las conexiones entre unas encarnaciones y otras se

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, 164-173.

moverían, como máximo, en el ámbito de la «naturaleza», no en el del espíritu. Nos hallaríamos así frente a una relación causa-efecto de índole puramente mecánica.

La condición del alma en el intervalo entre dos encarnaciones sucesivas es otro punto en el que nuestro autor desarrolla consideraciones muy pertinentes. En el fondo, lo que las descripciones del «intervalo» reflejan es un desbordamiento de la fantasía, prisionera, por otra parte, de clichés evolucionistas. La verdadera condición del espíritu en el estado de desencarnación no aparece por ningún sitio. Por eso se la reemplaza por consideraciones sobre una entidad híbrida en la que se combinan las características del espíritu y las de la materia.

Nos encontramos, en definitiva, con una doctrina incapaz de explicar la evolución espiritual del hombre, no sólo en su dimensión personal, sino también en lo referente a los distintos niveles del ser, cuya índole confunde con frecuencia, al no definir con claridad los elementos constitutivos del hombre. Semejante confusión se da sobre todo entre la esfera psíquica y la espiritual, lo que conduce a una serie de concepciones fantásticas e inconsistentes.

*Emilio Saura*  
CATEDRÁTICO DE B.U.P.