

feb-00

# A. K. Coomaraswamy

---

**2: ARTÍCULOS SELECTOS**

**METAFÍSICA**

feb-00

## Contenido del Volumen 2

### ENSAYOS INTRODUCTORIOS

El Vedānta y la Tradición Occidental .....	5
¿Quién Es «Satán» y «Dónde está el Infierno»?.....	27
Śrī Ramakrishna y la Tolerancia Religiosa .....	39
La «E» de Delfos .....	48

### LOS ENSAYOS MAYORES

Recordación, India y Platónica.....	52
Sobre el Único y Solo Transmigrante .....	71
<i>î kimca--a</i> : La Anonadación de sí mismo.....	95
<i>î tmayaj--a</i> : El Sacrificio de sí mismo.....	116
<i>L 1E</i> .....	160
Juego y Seriedad.....	168
Medidas de Fuego.....	171
El «Monoteísmo» Védico.....	179
El Ejemplarismo Védico .....	191
La Doctrina Védica del «Silencio» .....	213
<i>Manas</i> .....	225
<i>Kha</i> y Otras Palabras que Denotan «Zero», en Conexión con la Metafísica India del Espacio.....	237
La Doctrina Tántrica de la Biunidad Divina .....	248
Dos Pasajes en el « <i>Paradiso</i> » de Dante.....	259
<i>Nirukta = Hermeneia</i> .....	275
Algunas Palabras Pāli .....	284

## OBRAS IMPUBLICADAS

Sobre la Psicología Tradicional e India, o Más Bien Neumatología .....	357
<i>MahĪ-Puru- a</i> : «La Identidad Suprema» .....	408
Aspectos Bhakta de la Doctrina del Ātman.....	416
El Diluvio en la Tradición Hindú.....	428
¿«Sócrates Es Viejo» Implica Que «Sócrates Es» .....	438
El Significado de la Muerte .....	457

## LA ALOCUCIÓN DEL SETENTA ANIVERSARIO

La Alocución del Setenta Aniversario .....	462
--	-----

# **ENSAYOS INTRODUCTORIOS**

## EL VEDĀNTA Y LA TRADICIÓN OCCIDENTAL\*

«Estos son realmente los pensamientos de todos los hombres en todas las edades y tierras, no son originales míos»

Walt Whitman

### I

Ha habido maestros tales como Orfeo, Hermes, Buddha, Lao-tzu y Cristo, cuya existencia humana es de historicidad dudosa, y a quienes puede concederse la dignidad más elevada de una realidad mítica. Śaṅkara, como Plotino, San Agustín o el Maestro Eckhart, fue ciertamente un hombre entre los hombres, aunque nosotros conocemos comparativamente poco sobre su vida. Era brahman por nacimiento, de la India del sur, floreció en la primera mitad del siglo noveno d. C., y fundó una orden monástica que todavía sobrevive. Devino un *śaṃnyāsin* u «hombre verdaderamente pobre», a la edad de ocho años, como discípulo de un cierto Govinda y del propio maestro de Govinda, Gauḍapāda, autor de un tratado sobre las Upaniṣads en el cual se expuso su doctrina esencial de la no dualidad del Ser divino. Śaṅkara viajó a Benarés y escribió allí el famoso comentario sobre el *Brahma Sūtra* a los doce años de edad; los comentarios sobre las Upaniṣads y la *Bhagavad Gītā* fueron escritos más tarde. La mayor parte de la vida del gran sabio la pasó errante por la India, enseñando y tomando parte en controversias. Se cree que murió entre los treinta y los cuarenta años de edad. Periplos y disputas como las suyas han sido siempre instituciones característicamente Indias; en sus días, como ahora, el sánscrito era la lengua franca de los hombres instruidos, justamente como durante siglos el latín fue la lengua franca de los países Occidentales, y el debate público libre estaba tan generalmente reco-

---

\* [Originalmente una conferencia dada ante el Radcliffe College chapter of the Phi Beta Kappa Society, el texto en su forma presente se publicó en *The American Scholar*, VIII (1939).—ED.]

nocido que se erigían salas para el acomodo de maestros y ponentes peripatéticos en casi todas las cortes.

La metafísica tradicional con la cual el nombre de Śaṅkara está vinculado es conocida bien como el Vedānta, un término que aparece en las Upaniṣads y que significa los «fines del Veda», a la vez como la «parte última» y como la «significación última»; o como Ātmavidyā, la doctrina del conocimiento del verdadero «sí mismo» o «esencia espiritual»; o como Advaita, «No dualidad», un término que, aunque niega la dualidad, no hace afirmación alguna sobre la naturaleza de la unidad y no debe tomarse como implicando nada semejante a nuestros monismos o panteísmos. En esta metafísica se enseña una gnosis (*j-Īna*).

Śaṅkara no fue en ningún sentido el fundador, descubridor, o promulgador de una religión o filosofía nueva; su gran obra como expositor consistió en una demostración de la unidad y consistencia de la doctrina védica y en una explicación de sus contradicciones aparentes por una correlación de las diferentes formulaciones con los puntos de vista implícitos en ellas. En particular, y exactamente como en el escolasticismo europeo, distinguió entre los dos acercamientos complementarios a Dios, los cuales son los de la teología afirmativa y negativa. En la vía de la afirmación, o del conocimiento relativo, se predicaban las cualidades en la Identidad Suprema por vía de excelencia, mientras que en la vía de la negación todas las cualidades son abstraídas. El famoso «No, no» de las Upaniṣads, que forma la base del método de Śaṅkara, lo mismo que el del Buddha, depende de un reconocimiento de la verdad —expresada por Dante entre muchos otros— de que hay cosas que están más allá del alcance del pensamiento discursivo y que no pueden comprenderse excepto negando cosas de ellas.

El estilo de Śaṅkara es de gran originalidad y fuerza así como de gran sutileza. Citaré de su comentario sobre la *Bhagavad Gītā* un pasaje que tiene la ventaja adicional de introducirnos inmediatamente al problema central del Vedānta —el de la discriminación de lo que es realmente, y no meramente según nuestro modo de pensar, «mí mismo». «¿Cómo es que», dice Śaṅkara, «hay maestros que semejantes a hombres ordinarios mantienen que “yo soy fulano” y que “Esto es mío”? Escucha: ello es a causa de que su supuesta erudición consiste en pensar el cuerpo como su “sí mismo”». En el Comentario sobre el *Brahma Sūtra* enuncia solo con cuatro palabras sánscritas lo que ha permanecido en la metafísica India de principio a fin la doctrina consistente del Espíritu inmanente dentro de vosotros como el solo conocedor, agente, y transmigrante.

La literatura metafísica subyacente en las exposiciones de Śaṅkara consiste esencialmente en los Cuatro Vedas junto con los Brāhmaṇas y sus Upaniṣads, considerados todos como revelados, eternos, datables (en cuanto a su recensión) antes del siglo V a. C., junto con la *Bhagavad Gītā* y el *Brahma Sūtra* (datables antes del comienzo de la era cristiana). De estos libros, los Vedas son litúrgicos, los Brāhmaṇas son explicativos del ritual, y las Upaniṣads están dedicadas a la doctrina de Brahma o *Theologia Mystica*, la cual se da por supuesta en la liturgia y en el ritual. El *Brahma Sūtra* es un compendio muy condensado de la doctrina de las Upaniṣads, y la *Bhagavad Gītā* es una exposición adaptada a la comprensión de aquellos cuya ocupación primaria está en relación más bien con la vida activa que con la vida contemplativa.

Por muchas razones, que intentaré explicar, será mucho más difícil exponer el Vedānta que exponer el punto de vista de un «pensador» moderno, o inclusive de un pensador tal como Platón o Aristóteles. Ni el inglés vernáculo moderno ni el lenguaje filosófico o psicológico moderno nos proporcionan un vocabulario adecuado, ni la educación moderna nos proporciona tampoco el trasfondo ideológico que sería esencial para una comunicación fácil. Tendré que hacer uso de un lenguaje puramente simbólico, abstracto y técnico, como si estuviera hablando en términos de altas matemáticas; puede recordarse que Emile Mâle habla del simbolismo cristiano como de un «cálculo». Hay esta ventaja: el tema que vamos a comunicar y los símbolos que vamos a emplear no son más peculiarmente indios que peculiarmente griegos o islámicos, egipcios o cristianos.

La metafísica, en general, recurre a símbolos visuales (cruces y círculos, por ejemplo) y sobre todo al simbolismo de la luz y del sol —que, como dice Dante, «ningún objeto de los sentidos en el mundo entero es más digno de ser hecho un tipo de Dios». Pero tendré que usar también términos técnicos tales como esencia y substancia, potencialidad y acto, espiración y despiración, semejanza ejemplar, aeviternidad, forma y accidente. La metempsicosis debe ser distinguida de la transmigración y ambas de la «reencarnación». Tendremos que distinguir el alma del espíritu. Antes de que podamos saber cuándo es apropiado, si lo es alguna vez, traducir una palabra sánscrita dada por nuestra palabra «alma» (*anima, psyche*), debemos tener conocimiento de los múltiples sentidos en que la palabra «alma» ha sido empleada en la tradición europea; qué tipo de almas pueden ser «salvadas»; qué tipo de alma requiere Cristo que «odiamos» si nosotros hemos de ser sus discípulos; a cuál tipo de alma se refiere el Maestro Eckhart cuando dice que el alma debe «entregarse a la muerte». Tenemos que saber lo que Filón entiende por «alma del alma»; y tene-

mos que preguntarnos cómo podemos concebir a los animales «sin alma», cuando la palabra «animal» significa literalmente «en-almado» o «dotado de alma». Tenemos que distinguir esencia de existencia. Y yo mismo puedo tener que acuñar una palabra tal como «ahora-siempre» para expresar los significados plenos y originales de palabras tales como «súbitamente», «inmediatamente» e «instantáneamente».

La literatura sagrada de la India solo es asequible a la mayor parte de nosotros en traducciones hechas por eruditos expertos en lingüística en vez de en metafísica; y ha sido expuesta y explicada —o como yo diría más bien, explicada desde afuera— principalmente por eruditos provistos de las suposiciones de los naturalistas y de los antropólogos, eruditos cuyas capacidades intelectuales se han inhibido tanto por sus propios poderes de observación que ya no pueden distinguir la realidad de la apariencia, el Sol Supernal de la metafísica del sol físico de su propia experiencia. Aparte de éstos, la literatura india ha sido estudiada y explicada por propagandistas cristianos cuyo interés principal era demostrar la falsedad y absurdidad de las doctrinas implícitas, o por teosofistas por quienes las doctrinas han sido caricaturizadas con la mejor de las intenciones y quizás con peores resultados aún.

Por otra parte, el hombre educado de hoy día está completamente fuera de contacto con esos modos del pensamiento europeo y con esos aspectos intelectuales de la doctrina cristiana que más se acercan a los de las tradiciones Védicas. Un conocimiento del cristianismo moderno será de escasa utilidad a causa de que la sentimentalidad fundamental de nuestros tiempos ha reducido lo que una vez fuera una doctrina intelectual a una mera moralidad que apenas puede distinguirse de un humanismo pragmático. De un europeo difícilmente puede decirse que esté adecuadamente preparado para el estudio del Vedānta a menos de que haya adquirido algún conocimiento y comprensión como mínimo de Platón, Filón, Hermes, Plotino, los Evangelios (especialmente el de San Juan), San Dionisio y finalmente del Maestro Eckhart quien, con la posible excepción de Dante, puede ser considerado desde un punto de vista indio como el más grande de todos los europeos.

El Vedānta no es una «filosofía» en el sentido corriente de la palabra, sino solamente en el sentido que tiene la palabra en la frase «Filosofía Perenne», y solamente si tenemos en la mente la «filosofía» hermética o aquella «Sabiduría» por la cual Boecio fue consolado. Las filosofías modernas son sistemas cerrados, que emplean el método de la dialéctica, y que dan por establecido que los opuestos son mutuamente exclusivos. En la filosofía moderna las cosas son así o no son así; en la filosofía eterna esto depende de nuestro punto de vista. La metafísica no es un sistema, sino una doctrina consistente; no está interesada meramente en la experiencia condi-



cionada y cuantitativa, sino en la posibilidad universal. Por consiguiente considera posibilidades que pueden no ser posibilidades de manifestación ni posibilidades en ningún sentido formales, así como conjuntos de posibilidad que pueden realizarse en un mundo dado. La realidad última de la metafísica es una Identidad Suprema en la cual la oposición de todos los contrarios, incluida la del ser y no-ser, está resuelta; sus «mundos» y «dioses» son niveles de referencia y entidades simbólicas, que no son lugares ni individuos sino estados del ser realizables dentro de vosotros.

Los filósofos tienen teorías personales sobre la naturaleza del mundo; nuestra «disciplina filosófica» es primariamente un estudio de la historia de estas opiniones y de sus conexiones históricas. Nosotros animamos al filósofo en ciernes a tener sus propias opiniones con la expectativa de que puedan representar una mejora sobre las teorías previas. No consideramos, como hace la Filosofía Perenne, la posibilidad de conocer la Verdad de una vez por todas; y todavía menos erigimos ante nosotros, como nuestra meta, devenir esta verdad.

La «filosofía» metafísica se llama «perenne» a causa de su eternidad, universalidad e inmutabilidad; es la «Sabiduría increada, la misma ahora que siempre fue y que siempre será» de San Agustín; la religión que —como él también dice— solamente vino a llamarse «cristianismo» después de la venida de Cristo. Lo que fue revelado en el comienzo contiene implícitamente toda la verdad; y mientras la tradición se transmite sin desviación, en otras palabras, mientras la cadena de maestros y discípulos permanezca sin ruptura, ni la inconsistencia ni el error son posibles. Por otra parte, la comprensión de la doctrina debe renovarse perpetuamente; esto no es una cuestión de palabras. Que la doctrina no tenga ninguna historia no excluye en modo alguno la posibilidad, o aún la necesidad, de una perpetua explicitación de sus fórmulas, de una adaptación de los ritos practicados originalmente, y de una aplicación de sus principios a las artes y a las ciencias. Cuanto más declina la humanidad de su primera auto-suficiencia, tanto más surge la necesidad de una tal aplicación. Es posible hacer una historia de estas explicitaciones y adaptaciones. Se establece así una distinción entre lo que fue «escuchado» en el principio y lo que ha sido «recordado».

Una desviación o herejía solo es posible cuando la enseñanza esencial ha sido incomprendida o pervertida en algún respecto. Decir, por ejemplo, que «yo soy un panteísta» es simplemente confesar que «yo no soy un metafísico», de la misma manera que decir que «dos y dos son cinco» sería confesar que «yo no soy un matemático». Dentro de la tradición misma no puede haber teorías o dogmas contradictorios o mutuamente exclusivos. Por ejemplo, lo que se llama los «seis sistemas de la filo-

sofía india» (una frase en la cual solamente las palabras «seis» e «india» están justificadas) no son teorías mutuamente contradictorias y exclusivas. Los supuestos «sistemas» no son más o menos ortodoxos que las matemáticas, la química y la botánica, las cuales, aunque disciplinas científicas más o menos separadas entre sí, no son nada más que ramas de una «ciencia» única. La India hace uso del término «ramas» para denotar lo que el indologista malinterpreta como «sectas». Se debe precisamente a que no hay «sectas» dentro del campo de la ortodoxia brahmánica por lo que una intolerancia en el sentido europeo ha sido virtualmente desconocida en la historia india —y por la misma razón, es igualmente fácil para mí pensar en los términos de la filosofía hermética y en los términos del Vedānta. Debe de haber «ramas» debido a que nada puede ser conocido excepto en el modo del conocedor; por más sólidamente que entendamos que todos los caminos conducen al único Sol, es igualmente evidente que cada hombre debe elegir ese camino que comienza en el punto en el cual se encuentra en el momento de partir. Por las mismas razones, el hinduismo no ha sido nunca una fe misionera. Puede ser verdadero que la tradición metafísica se ha conservado mejor y más completamente en la India que en Europa. Si es así, ello sólo significa que el cristiano puede aprender del Vedānta cómo comprender mejor su propia «vía».

El filósofo espera probar sus puntos. Para el metafísico es suficiente mostrar que una doctrina supuestamente falsa implica una contradicción de los principios primeros. Por ejemplo, un filósofo que argumenta por una inmortalidad del alma se esfuerza en descubrir las pruebas de la supervivencia de la personalidad; para el metafísico es suficiente recordar que «el primer comienzo debe ser el mismo que el fin último» —de lo cual se sigue que un alma, entendida como habiendo sido creada en el tiempo, no puede sino tener su fin en el tiempo. El metafísico no puede ser convencido por ninguna supuesta «prueba de la supervivencia de la personalidad», en mayor medida de lo que podría ser convencido un físico por una supuesta prueba de la posibilidad de una máquina de moción perpetua. Además, la metafísica trata en su mayor parte con materias que no pueden ser probadas públicamente, sino que solamente pueden ser demostradas, es decir, hechas inteligibles por analogía y que, aunque verificadas en la experiencia personal, solo pueden ser expresadas en los términos del símbolo y del mito. Al mismo tiempo, la fe se hace relativamente fácil por la lógica infalible de los textos mismos —lo cual es su belleza y su poder atractivo. Recordemos la definición cristiana de la fe: «el asentimiento a una proposición creíble». Uno debe creer en orden a comprender, y comprender en orden a creer. Sin embargo, estos no son actos sucesivos, sino actos simultáneos de la mente. En otras palabras, no

puede haber conocimiento de algo a lo cual la voluntad niega su consentimiento, o amor de algo que no ha sido conocido.

La metafísica difiere todavía más de la filosofía en que tiene un propósito puramente práctico. No es una búsqueda de la verdad por la verdad misma, como las artes vinculadas a ella no son una búsqueda del arte por el arte, o como la conducta vinculada a ella no es una búsqueda de la moralidad por la moralidad. Hay ciertamente una gesta, pero el buscador ya conoce, en la medida en que esto puede expresarse en palabras, que es eso que él busca; la gesta está terminada solamente cuando él mismo ha devenido el objeto de su búsqueda. Ni el conocimiento verbal, ni un asentimiento meramente formal, ni una conducta impecable son de más valor que un valor dispositivo indispensable —son solo medios hacia un fin.

Tomados en su materialidad, en tanto que «literatura», los textos y los símbolos son inevitablemente incomprendidos por aquellos que no están ellos mismos en la gesta. Sin excepción, los términos y símbolos metafísicos son los términos técnicos de la caza. Jamás son ornamentos literarios, y como Malinowski lo ha dicho tan bien en otra oportunidad, «El lenguaje técnico, en materias de búsqueda práctica, adquiere su significado solamente a través de la participación personal en este tipo de búsqueda». Es por esto por lo que, como el indio lo siente, los textos vedánticos solamente han sido comprendidos verbal y gramaticalmente, pero nunca realmente, por los eruditos europeos, cuyos métodos de estudio son confesadamente objetivos y no comprometidos. El Vedānta puede ser conocido solo en la medida en que ha sido vivido. Por consiguiente, el indio no puede confiar en un maestro cuya doctrina no se refleja directamente en su ser mismo. Aquí hay algo muy alejado del moderno concepto europeo de erudición.

Debemos agregar, a la intención de aquellos que mantienen nociones románticas sobre el «oriente misterioso», que el Vedānta no tiene nada que ver con la magia o con el ejercicio de poderes ocultos. Es cierto que la eficacia del procedimiento mágico y la efectividad de los poderes ocultos se dan por hecho en la India. Pero la magia es considerada como una ciencia aplicada del tipo más bajo; y aunque en el curso de la práctica contemplativa se adquieren incidentalmente poderes ocultos, tales como el de la operación «a distancia», su uso —a menos de que sea bajo las circunstancias más excepcionales— se considera como una peligrosa desviación de la vía.

El Vedānta no es un tipo de psicología ni el Yoga es una suerte de terapéutica excepto muy accidentalmente. La salud física y moral son requisitos previos para el progreso espiritual. El análisis psicológico se emplea solamente para quebrar nuestra mimada creencia en la unidad e inmaterialidad del «alma», y con miras a distinguir

mejor el espíritu de lo que no es el espíritu sino solamente una manifestación psicofísica temporal de una de las más limitadas de sus modalidades. Quienquiera que insiste, como Jung, en traducir las esencias de la metafísica india o china a una psicología está distorsionando meramente el significado de los textos. La psicología moderna, desde un punto de vista indio, tiene casi los mismos valores que se atribuyen al espiritismo y a la magia y demás «supersticiones». Finalmente, debo señalar que la metafísica, el Vedānta, no es una forma de misticismo, excepto en el sentido en que con Dionisio podemos hablar de una teología mística. Lo que se entiende ordinariamente por «misticismo» implica una receptividad pasiva —«debemos permitir que las cosas acontezcan en la psique» es el modo de definirlo por Jung (y con esta afirmación él mismo se proclama un «místico»). Pero la metafísica repudia la psique enteramente. Las palabras de Cristo, de que «Ningún hombre puede ser mi discípulo si no odia a su propia alma», han sido dichas una y otra vez por todos los gurús indios; y así lejos de implicar pasividad, la práctica contemplativa implica una actividad que se compara comúnmente al ardor de un fuego a una temperatura tan alta como para no mostrar ni vacilación ni humo. Al peregrino se le llama un «afanado», y el estribillo característico de la canción del peregrino es «seguir adelante, seguir adelante». La «Vía» del vedantista es sobre todo una actividad.

## II

El Vedānta da por establecida una omnisciencia independiente de toda fuente de conocimiento externo a sí misma, y una beatitud independiente de toda fuente externa de gozo. Al decir «Eso eres tú», el Vedānta afirma que el hombre está poseído por, y que él mismo es, «esa única cosa que cuando es conocida, todas las cosas son conocidas» y que «*solo* por amor de la cual todas las cosas son queridas». Afirma que el hombre es desconocedor de este tesoro oculto dentro de sí mismo a causa de que ha heredado una ignorancia que es inherente a la naturaleza misma del vehículo psicofísico que identifica erradamente con él mismo. El propósito de toda la enseñanza es disipar esta ignorancia; cuando la obscuridad ha sido traspasada no queda nada excepto la Gnosis de la Luz. Por consiguiente, la técnica de la educación es siempre formalmente destructiva e iconoclasta; no es la transmisión de una información sino la educación de un conocimiento latente.

El «gran dicho» de las Upaniṣads es, «Eso eres tú». «Eso» es aquí, por supuesto, el Ātman o Espíritu, el Sanctus Spiritus, el *pneuma* griego, el *rèh* arábigo, el *ruah* hebreo, el *Amon* egipcio, el *chōi* chino; el Ātman es la esencia espiritual, indivisa bien sea transcendente o bien sea inmanente; y por muchas y diferentes que sean las direcciones a las cuales puede extenderse o desde las cuales puede retraerse, es el motor inmutable tanto en sentido intransitivo como en sentido transitivo. Se presta a todas las modalidades del ser pero él mismo jamás deviene un alguien o un algo. Eso prescindiendo de lo cual todo lo demás es una vejación —Eso eres tú. «Eso», en otras palabras, es el Brahman, o Dios en el sentido general del Logos o del Ser, considerado como la fuente universal de todo Ser —expandiente, manifestante y productivo, fuente de todas las cosas, todas las cuales están «en» él como lo finito en lo infinito, aunque no como una «parte» de él, puesto que lo infinito no tiene partes.

En su mayor parte, usaré la palabra Ātman en adelante. Aunque este Ātman, en tanto que eso que sopla e ilumina, es primariamente el «Espíritu», a causa de que él es este Eros divino que es la esencia vivificante en todas las cosas y así su ser real, la palabra Ātman se usa también reflexivamente para significar «sí mismo» —bien «uno mismo» en todos los sentidos, por groseros que sean, en que la noción pueda ser mantenida, o bien con referencia al Sí mismo o Persona espiritual (el cual es el

solo sujeto y esencia conociente de todas las cosas, y debe ser distinguido del «yo» afectado y contingente que es un compuesto del cuerpo y de todo lo que nosotros entendemos por «alma» cuando hablamos de una «psicología»). Dos «sí mismos» muy diferentes están así implicados, y ha sido la costumbre de los traductores, por consiguiente, traducir Ātman como «sí mismo», impreso bien con una «s» minúscula o bien con una «S» mayúscula según el contexto. La misma distinción es trazada, por ejemplo, por San Bernardo entre lo que es mi «propiedad» (*proprium*) y lo que es mi verdadero ser (*esse*). Una formulación india alternativa distingue entre el «Conocedor del campo» —es decir, el Espíritu en tanto que el solo sujeto conociente en todas las cosas y el mismo en todas— y el «campo», o cuerpo-y-alma según se ha definido arriba (tomado junto con las praderas de los sentidos y abarcando por lo tanto todas las cosas que pueden ser consideradas objetivamente). El Ātman o el Brahman mismo no puede ser considerado así: «¿Como podrías conocer tú al Conocedor del conocimiento?» —o en otras palabras, ¿cómo puede la Causa primera de todas las cosas ser una de ellas?

El Ātman es indiviso, pero está aparentemente dividido e identificado en la variedad por las diferentes formas de sus vehículos, ratón u hombre, justamente como el espacio dentro de un jarro está aparentemente signado y es distinguible del espacio fuera de él. En este sentido puede decirse que «él es uno como él es en sí mismo pero muchos como él es en sus hijos», y que «participándose a sí mismo, él llena estos mundos». Pero esto es solamente en el sentido en que la luz llena el espacio mientras ella misma permanece sin discontinuidad; la distinción entre unas cosas y otras no depende así de diferencias en la luz sino de diferencias en el poder de reflejar. Cuando el jarro se quiebra, cuando el vaso de la vida se deshace, entonces nos damos cuenta de que lo que estaba aparentemente delimitado no tenía límites y de que «vida» era un significado que no ha de ser confundido con «vivo». Decir que el Ātman es así a la vez participado e impartible, «indiviso en las cosas divididas», sin posición local y al mismo tiempo por todas partes, es otro modo de afirmar eso con lo que nosotros estamos más familiarizados como la doctrina de la Presencia Total.

Al mismo tiempo, cada una de estas aparentes definiciones del Espíritu representa la actualidad en el tiempo de una de sus indefinidamente numerosas posibilidades de manifestación formal. La existencia de la aparición comienza con el nacimiento y acaba con la muerte; ella jamás puede repetirse. Nada de Śaṅkara sobrevive excepto un legado. Por lo tanto, aunque nosotros podemos hablar de él como un poder todavía vivo en el mundo, el hombre ha devenido una memoria. Por otra parte, para el Espíritu gnóstico, el Conocedor del campo, el Conocedor de todos los naci-

mientos, jamás puede haber en ningún tiempo un cesar de ser un conocimiento inmediato de todas y de cada una de sus modalidades, un conocimiento sin antes ni después (relativo a la aparición o desaparición de Śaṅkara del campo de nuestra experiencia). Se sigue que donde conocimiento y ser, naturaleza y esencia son uno y lo mismo, el ser de Śaṅkara no tiene ningún comienzo y jamás puede cesar. En otras palabras, hay un sentido en el cual nosotros podemos hablar propiamente de «mi espíritu» y de «mi persona» así como del «Espíritu» y de la «Persona», a pesar de que Espíritu y Persona son una substancia perfectamente simple y sin composición. Volveré al significado de la «inmortalidad» después, pero por el momento quiero usar lo que se acaba de decir para explicar lo que se entendía por una distinción no sectaria de puntos de vista. Pues, mientras que el erudito de «filosofía» occidental piensa que el Sāṃkhya y el Vedānta son dos «sistemas» incompatibles, a causa de que el primero se ocupa de la liberación de una pluralidad de Personas y el segundo de la libertad de una Persona Innumerable, ninguna antinomia tal es visible para el hindú. Esto puede explicarse señalando que en los textos Cristianos, «Vosotros sois todos uno en Cristo Jesús» y «Quienquiera que está unido al Señor es un espíritu», los plurales «vosotros» y «quienquiera» representan el punto de vista del Sāṃkhya y el singular «uno, un» el del Vedānta.

La validez de nuestra conciencia de ser, aparte de toda cuestión de ser fulano por nombre o por caracteres registrables, se da en consecuencia por establecida. Esto no debe ser confundido con el argumento, «Cogito ergo sum». Que «yo» sienta o que «yo» piense no es ninguna prueba de que «yo» soy; pues nosotros podemos decir con el vedantista y el budista que esto es meramente una presunción, que las «sensaciones son sentidas» y los «pensamientos son pensados», y que todo esto es una parte del «campo» cuyo supervisor es el espíritu, justamente como nosotros miramos una imagen que es en un sentido una parte de nosotros aunque nosotros no somos en ningún sentido una parte de ella. En consecuencia se plantea la pregunta: «¿Quién eres tú?» «¿Cuál es ese sí mismo al cual debemos recurrir?». Nosotros reconocemos que «sí mismo» puede tener más de un significado cuando hablamos de un «conflicto interno»; cuando decimos que «el espíritu está presto pero la carne es débil»; o cuando decimos, con la *Bhagavad Gītā*, que «el Espíritu está en guerra con todo lo que no es el Espíritu».

¿Soy «yo» el espíritu o la carne? (y debemos recordar siempre que en metafísica la «carne» incluye todas las facultades estéticas y cognitivas del «alma»). A nosotros se nos puede pedir que consideremos nuestro reflejo en un espejo, y podemos entender que allí nos vemos a «nosotros mismos»; si somos algo menos ingenuos, se

nos puede pedir que consideremos la imagen de la psique como reflejada en el espejo de la mente y podemos entender que esto es lo que «yo» soy; o si somos aún más advertidos, podemos llegar a comprender que nosotros no somos ninguna de estas cosas —que ellas existen a causa de que nosotros somos, más bien que el que nosotros existamos debido a que ellas son. El Vedānta afirma que «yo» en mi esencia soy tan poco afectado, o solamente afectado en tal medida, por todas estas cosas como un autor de teatro es afectado por la vista de lo que es sufrido o gozado por quienes se mueven en la escena —en este caso la escena de la «vida» (en otras palabras, el «campo» o la «pradera» en tanto que distinguido de su supervisor aquilino, el Hombre Universal). Todo el problema del fin último del hombre, la liberación, la beatitud o la deificación es, por consiguiente, un problema de encontrarse a «uno mismo» no ya en «este hombre» sino en el Hombre Universal, la *forma humanitatis*, que es independiente de todos los órdenes del tiempo y que no tiene comienzo ni fin.

Concibamos que el «campo» es el redondel o el circo del mundo, que el trono del Espectador, el Hombre Universal, es central y elevado, y que su mirada aquilina abarca en todos los tiempos la totalidad del campo (igualmente antes y después de la puesta en acto de todo acontecimiento particular) de tal manera que desde su punto de vista todos los acontecimientos están teniendo lugar siempre. Nosotros hemos de transferir nuestra consciencia de ser, desde nuestra posición en el campo donde los eventos están ocurriendo, al pabellón en el cual el Espectador, de quien depende toda la función, está sentado en paz.

Concibamos que las líneas rectas de la visión por las cuales el Espectador está vinculado a cada actor separado, y a lo largo de la cual cada actor podría mirar hacia arriba (hacia adentro) al Espectador si con solo sus poderes de visión bastara, son las líneas de fuerza, o las cuerdas por las cuales el maestro titiritero mueve a los marionetas-actores para sí mismo (que es toda la audiencia). Cada uno de los marionetas-actores está convencido de su propia existencia independiente y de sí mismo como uno entre otros, a los cuales él ve en su propio entorno inmediato y a los cuales distingue por nombre, apariencia y comportamiento. El Espectador no ve y no puede ver a los actores como ellos se ven a sí mismos, imperfectamente, sino que Él conoce el ser de cada uno de ellos como es realmente —es decir, no meramente como efectivo en una posición local dada, sino simultáneamente en todos los puntos a lo largo de la línea de fuerza visual por la cual el marioneta-actor está conectado con Él mismo, y principalmente en ese punto en cual todas las líneas convergen y donde el ser de todas las cosas coincide con el Ser en sí mismo. Allí el ser del marioneta-actor



subsiste como una razón eterna en el Intelecto eterno —llamado de otro modo el Sol Supernal, la Luz de las luces, el Espíritu y la Verdad.

Supongamos ahora que el Espectador va a dormir: cuando cierra sus ojos el universo desaparece, para reaparecer solamente cuando los abre de nuevo. La apertura de los ojos (*Fiat Lux*, «Hágase la Luz») es llamada en religión el acto de creación, pero en metafísica se llama manifestación, enunciación, o espiración (siendo iluminar, enunciar y soplar una y la misma cosa *in divinis*); el cierre de los ojos es llamado en religión el «fin del mundo», pero en metafísica se llama ocultación, silencio, o despiración. Para nosotros hay entonces una alternancia o evolución e involución. Pero para el Espectador central no hay ninguna sucesión de acontecimientos. Él está siempre despierto y siempre dormido; a diferencia del marinero que a veces se sienta y piensa y a veces no piensa, nuestro Espectador se sienta y piensa, y no piensa, ahora-siempre.

Se ha trazado una imagen del cosmos y su «Ojo» supervisor. Solamente he omitido decir que el campo está dividido por recintos concéntricos los cuales pueden concebirse convenientemente, aunque no necesariamente, como en número de veintuno. El Espectador está así en el vigésimo primer escalón desde el recinto más exterior por el cual se define nuestro presente entorno. La función de cada actor o habitante del campo está confinada a las posibilidades que están representadas por el espacio entre dos recintos. Allí nace y allí muere. Consideremos este ser nacido, Fulano, como él es en sí mismo y como él mismo cree ser —«un animal, racional y mortal; eso yo sé, y eso me confieso a mí mismo que yo soy», como lo expresa Boecio. Fulano no concibe que pueda moverse adelante y atrás en el tiempo según quiera, pero sabe que cada día deviene más viejo, lo quiera o no. Por otra parte, concibe que en algunos otros respectos puede hacer lo que quiere, en la medida en que esto no es impedido por su entorno —por ejemplo, por un muro de piedra, o un policía, o las *costumbres* de su época. No se da cuenta de que este entorno del cual él es una parte, y del cual no puede exceptuarse a sí mismo, es un entorno causalmente determinado; que él hace lo que hace a causa de lo que ha sido hecho. No se da cuenta de que él es lo que él es y hace lo que él hace a causa de que otros antes que él han sido lo que fueron y han hecho lo que hicieron, y todo esto sin ningún comienzo concebible. Él es por completo literalmente una criatura de las circunstancias, un autómeta, cuyo comportamiento podría haber sido previsto y enteramente explicado por un adecuado conocimiento de las causas pasadas, representadas ahora por la naturaleza de las cosas —incluida su propia naturaleza. Esta es la bien conocida doctrina del *karma*, una doctrina de fatalidad inherente, la cual es enunciada como sigue por la

*Bhagavad Gītā*, XVIII.20, «Limitado por la operación (*karma*) de una naturaleza que nace en ti y que es tuya propia, inclusive eso que tú no deseas hacer lo haces aunque no quieras». Fulano no es nada sino un eslabón en una cadena causal de la cual nosotros no podemos imaginar ni un comienzo ni un fin. No hay nada aquí con lo cual pueda discrepar el determinista más pronunciado. El metafísico —que no es, como el determinista, un «positivista» (*nĒstika*)— señala meramente en este punto que solo la operación de la vida, la manera de su perpetuación, puede ser así causalmente explicada; que la existencia de una cadena de causas postula la posibilidad lógicamente anterior de esta existencia —en otras palabras, postula una causa primera que no puede ser concebida como una entre otras causas mediatas, bien sea en lugar o tiempo.

Volviendo a nuestro autómatas, consideremos lo que tiene lugar a su muerte. El ser compuesto se deshace en el cosmos; no hay nada que pueda sobrevivir como una consciencia de ser Fulano. Los elementos de la entidad psicofísica se desintegran y pasan a otros como un legado. Esto es, en verdad, un proceso que ha estado teniendo lugar a todo lo largo de la vida de nuestro Fulano, y es un proceso que puede seguirse muy claramente en la propagación, repetidamente descrita en la tradición india como el «renacimiento del padre en y como el hijo». Fulano vive en sus descendientes directos e indirectos. Esta es la supuesta doctrina india de la «reencarnación»; es la misma que la doctrina griega de la metasomatosis y la metempsicosis; es la doctrina cristiana de nuestra preexistencia en Adán «según la substancia corporal y la virtud seminal»; y es la doctrina moderna de la «repetición de los caracteres ancestrales». Solamente el hecho de una transmisión tal de caracteres psicofísicos puede hacer inteligible lo que se llama en religión nuestra herencia del pecado original, en metafísica nuestra herencia de la ignorancia, y por el filósofo nuestra capacidad congénita para conocer en términos de sujeto y objeto. Solamente cuando estamos convencidos de que nada acontece por azar deviene inteligible la idea de una Providencia.

¿Necesito decir que esta no es una doctrina de la reencarnación? ¿Necesito decir que ninguna doctrina de la reencarnación, acordemente a la cual el ser y la persona mismos de un hombre que ha vivido una vez sobre la tierra y que ahora está muerto renacerá de otra madre terrestre, ha sido enseñada nunca en la India, ni siquiera en el budismo —ni por supuesto en la tradición neoplatónica ni en ninguna otra tradición ortodoxa? Tanto en los Brāhmaṇas como en el Antiguo Testamento, se afirma con igual rotundidad que aquellos que han partido una vez de este mundo han partido para siempre, y que no han de ser vistos de nuevo entre los vivos. Desde el punto de

vista indio como desde el punto de vista platónico, todo cambio es un morir. Nosotros morimos y renacemos diariamente y a cada instante, y la muerte «cuando llega la hora» es solamente un caso especial. Yo no digo que una creencia en la reencarnación no haya sido mantenida nunca en la India. Digo que una creencia tal solo puede haber resultado de una mala interpretación popular del lenguaje simbólico de los textos; y que la creencia de los eruditos y de los teosofistas modernos es el resultado de una interpretación de los textos igualmente simplista y desinformada. Si se pregunta cómo puede haber surgido un tal error yo pediré que se consideren las siguientes afirmaciones de los Santos Agustín y Tomás de Aquino: que nosotros estábamos en Adán «según la substancia corporal y la virtud seminal»; que «el cuerpo humano preexistía en las obras previas en sus virtudes causales»; que «Dios no gobierna el mundo directamente, sino también por medio de las causas mediatas, y si esto no fuera así, el mundo habría sido privado de la perfección de la causalidad»; que «Como una madre está preñada de su prole no nacida, así el mundo mismo está preñado de las causas de las cosas no nacidas»; que «el Fatum [destino] está en las causas creadas mismas». Si éstos hubieran sido textos extraídos de las Upaniṣads o del budismo, ¿no se habría visto en ellos no meramente lo que realmente hay, la doctrina del *karma*, sino también una doctrina de la «reencarnación»?

Por «reencarnación» nosotros entendemos un renacimiento aquí del ser y de la persona mismos del decedido. Nosotros afirmamos que esto es una imposibilidad, por buenas y suficientes razones metafísicas. La consideración principal es esta: que si bien el cosmos abarca un rango de posibilidades indefinido, todas las cuales deben realizarse en una duración igualmente indefinida, el presente universo habrá cumplido su curso cuando todas sus potencialidades se hayan reducido a acto —justamente como cada vida humana ha cumplido su curso cuando todas sus posibilidades se han agotado. El fin de una aeviternidad habrá sido alcanzado entonces sin lugar alguno para una repetición de los acontecimientos ni para una repetición de las condiciones pasadas. La sucesión temporal implica una sucesión de cosas diferentes. La historia se repite a sí misma en tipos, pero no puede repetirse en ningún particular. Nosotros podemos hablar de una «migración» de «genes» y llamar a esto un renacimiento de tipos, pero esta reencarnación del carácter de Fulano debe ser distinguida de la «transmigración» de la persona verdadera de Fulano.

Tales son la vida y la muerte del animal racional y mortal Fulano. Pero cuando Boecio confiesa que él es este animal, la Sabiduría le responde que este hombre, Fulano, ha olvidado quien es. Es en este punto donde nosotros nos separamos del «positivista», o «materialista» y «sentimentalista» (pongo entre comillas estas dos pala-

bras a causa de que «materia» es lo que es «sentido»). Tengamos presente la definición cristiana del hombre como «cuerpo, alma y espíritu». El Vedānta afirma que el único ser verdadero del hombre es espiritual, y que este ser suyo no está «en» Fulano ni en ninguna «parte» de él sino que solamente se refleja en él. Afirma, en otras palabras, que este ser no está en el plano de Fulano ni está en modo alguno limitado por el campo de Fulano, sino que se extiende desde este campo hasta su centro, independientemente de los recintos que penetra. Lo que tiene lugar a la muerte, entonces, por encima de la desintegración de Fulano, es una retirada del espíritu del vehículo fenoménico del cual él había sido la «vida». Por consiguiente, nosotros hablamos con la exactitud más estricta cuando nos referimos a la muerte como una «entrega del espíritu» o cuando decimos que Fulano «expira». Es necesario recordar, solamente entre paréntesis, que este «espíritu» no es un espíritu en el sentido del espiritista, ni una «personalidad superviviente», sino un principio puramente intelectual tal como ese del cual están hechas las ideas; es «espíritu» en el sentido en que es espíritu el Espíritu Santo. Así pues, a la muerte, el polvo retorna al polvo y el espíritu a su fuente.

Se sigue que la muerte de Fulano implica dos posibilidades, las cuales son aproximadamente las implicadas por las expresiones familiares de «salvado» o «condenado». O bien la consciencia de ser de Fulano ha estado centrada en sí mismo y debe perecer con él, o bien ha sido centrada en el espíritu y parte con él. Es el espíritu, como lo expresan los textos vedánticos, el que «queda» cuando el cuerpo y al alma se deshacen. Empezamos a ver ahora lo que se entiende por el gran mandato, «Conócete a ti mismo». Suponiendo que nuestra consciencia de ser ha sido centrada en el espíritu, nosotros podemos decir que cuanto más completamente hemos «devenido lo que nosotros somos», o «despertado», antes de la disolución del cuerpo, tanto más cerca del centro del campo será nuestra próxima aparición o «renacimiento». A la muerte nuestra consciencia de ser no va a ninguna parte donde ella no esté ya.

Después consideraremos el caso de aquel cuya consciencia de ser ha despertado ya más allá del último de nuestros veintidós recintos o niveles de referencia y para quien queda solamente un vigesimosegundo paso. Ahora vamos a considerar solo el primer paso. Si hemos efectuado este paso antes de morir —si hemos estado viviendo a algún grado «en el espíritu» y no meramente como animales racionales— habremos cruzado, cuando el cuerpo y el alma se deshagan en el cosmos, el primero de los recintos o circunferencias que se encuentran entre nosotros mismos y el Espectador central de todas las cosas, el Sol Supernal, el Espíritu y la Verdad. Habremos venido al ser en un nuevo entorno donde, por ejemplo, puede haber todavía una duración pero no en nuestro sentido presente de un paso del tiempo. No habremos lleva-

do con nosotros ninguno de los aparatos psicofísicos a los cuales podría ser inherente una memoria sensitiva. Solamente sobreviven las «virtudes intelectuales». Esto no es la supervivencia de una «personalidad» (la cual fue una propiedad legada cuando nosotros partimos); es el ser continuado de la persona misma de Fulano, no cargado ya con las más groseras de las anteriores definiciones de Fulano. Habremos cruzado sin interrupción de la consciencia de ser.

De esta manera, por una sucesión de muertes y de renacimientos, todos los recintos pueden ser cruzados. La vía que sigamos será la del rayo o radio espiritual que nos ata con el Sol central. Es el puente único que cruza el río de la vida que separa la orilla de aquí de la orilla de allí. La palabra «puente» se usa aquí deliberadamente, pues este es la «senda más afilada que el filo de una navaja», el puente de Cinvat del Avesta, el «puente del horror», familiar al folklorista, el cual nadie sino un héroe solar puede pasar; es un puente de luz consubstancial con su fuente. El Veda lo expresa «Él mismo es el Puente» —una descripción que corresponde a la cristiana «Yo soy la Vía». Se habrá adivinado ya que el paso de este puente constituye, por etapas que son definidas por sus puntos de intersección con nuestras veintiuna circunferencias, lo que se llama propiamente una transmigración o regeneración progresiva. Cada paso de esta vía ha estado marcado por una muerte a un «sí mismo» anterior y por un «renacimiento» consecuente e inmediato como «otro hombre». Debo interpolar aquí que esta exposición ha sido inevitablemente simplificada. Se han distinguido dos direcciones de moción, una circular y determinada, otra centrípeta y libre; pero lo que no he dejado claro es que su resultante puede indicarse propiamente sólo por una espiral.

Pero ha llegado el tiempo de quebrar el materialismo espacial y temporal de nuestra imagen del cosmos y de la peregrinación del hombre desde su circunferencia hacia su centro y corazón. Todos los estados del ser, todos los Fulanos que hemos concebido viniendo al ser en niveles de referencia superpuestos están dentro de vosotros, esperando el reconocimiento: todas las muertes y los renacimientos implicados son sobrenaturales —es decir, no «contra Natura» sino extrínsecos a las posibilidades particulares del estado de ser dado desde el cual se concibe que la transmigración tiene lugar. No hay tampoco implicado ningún elemento de tiempo. Más bien, puesto que las vicisitudes temporales no juegan ningún papel en la vida del espíritu, el viaje puede hacerse en parte o en su totalidad, ya sea antes del acontecimiento de la muerte natural, ya sea en la muerte, o ya sea después. El pabellón del Espectador es el Reino del Cielo que está dentro de vosotros, a saber, en el «corazón» (en todas

las tradiciones orientales y antiguas no solamente la sede de la voluntad sino también la del intelecto puro, el lugar donde se consuma el matrimonio del Cielo y de la Tierra); es ahí solamente donde el Espectador puede ser visto por el contemplativo — cuya mirada está invertida, y remonta así la vía del Rayo que ata el ojo exterior al Ojo interior, el soplo de la vida con el Viento del Espíritu.

Quizás podamos comprender mejor ahora todo lo que se significa por las penetrantes palabras del réquiem Védico, «El Sol reciba tu ojo, el Viento tu espíritu», y reconocer su equivalente en las palabras «En tus manos encomiendo mi espíritu», o en el «Ojo con el cual yo veo a Dios, ese es el mismo ojo con el cual Dios ve en mí; mi ojo y el ojo de Dios, es un único ojo y una única visión y un único conocimiento y un único amor» del Maestro Eckhart, o «será un único espíritu» de San Pablo. Los textos tradicionales son marcadamente enérgicos. Encontramos, por ejemplo, en las Upaniṣads la afirmación de que quienquiera que adora pensando en la deidad como otro que sí mismo, es poco mejor que un animal. Esta actitud está reflejada en el dicho proverbial, «Para adorar a Dios debes haber devenido Dios» —lo cual es también el significado de las palabras, «adorar en espíritu y en verdad». Somos devueltos así al gran dicho, «Eso eres tú», y ahora tenemos una idea mejor, aunque todavía lejos de la comprensión perfecta (a causa de que queda por efectuar el último paso), de lo que «Eso» puede ser. Ahora podemos ver por qué las doctrinas tradicionales (al distinguir el hombre exterior del interior, el mundanal del ultramundanal, el autó-mata del espíritu inmortal), aunque admiten e inclusive insisten sobre el hecho de que Fulano no es nada sino un eslabón en una cadena causal sin fin, pueden afirmar no obstante que la cadena puede ser rota y la muerte derrotada sin consideración del tiempo: que esto puede tener lugar, por consiguiente, tanto aquí y ahora como en el momento de la partida o después de la muerte.

Sin embargo, todavía no hemos alcanzado lo que desde el punto de vista de la metafísica se define como el fin último del hombre. Al hablar de un fin del camino, hasta aquí lo hemos concebido solamente como un cruce de todas las veintiuna barreras y de una visión final del Sol Supernal, la Verdad misma; como un alcanzar el pabellón mismo del Espectador; como un estar en el cielo cara a cara con el Ojo manifestado. Esta es, de hecho, la concepción del fin último del hombre como se considera en la religión. Es una beatitud aeviternal alcanzada en la «Cima del Árbol», en la «Sumidad del ser contingente»; es una salvación de todas las vicisitudes temporales del campo que ha sido dejado detrás de nosotros. Pero es un cielo en el cual cada uno de los salvados es todavía uno entre otros, y otro que el Sol de los Hombres y luz de las luces (estas son expresiones tanto védicas como cristianas); un cielo que,

como el Elíseo griego, es aparte del tiempo pero no sin duración; un lugar de reposo pero no un hogar final (pues no era nuestra fuente última, la cual estaba en el no ser de la Divinidad). Nos queda pasar a través del Sol y alcanzar el «hogar» empíreo del Padre. «Ningún hombre va al Padre salvo *a travĕs* de mí». Hemos pasado a través de las puertas abiertas de la iniciación y de la contemplación; nos hemos movido, a través de un proceso de auto-anonadación progresiva, desde el recinto más exterior al recinto más interior de nuestro ser, y ahora no podemos ver ninguna vía por la cual continuar —aunque sabemos que detrás de esta imagen de la Verdad, por la cual hemos sido iluminados, hay un algo que no es en ninguna semejanza, y aunque sabemos que detrás de esta faz de Dios que brilla sobre el mundo hay otro lado terribleísimo de él que no es cuidador del hombre sino enteramente auto-absorbido en sí mismo —un aspecto que no conoce ni ama nada en absoluto externo a sí mismo. Es nuestra propia concepción de la Verdad y de la Divinidad lo que impide nuestra visión de Quien no es bueno ni verdadero en ningún sentido nuestro. La única vía adelante pasa directamente *a travĕs* de todo lo que habíamos pensado que habíamos comenzado a comprender: si hemos de encontrar nuestra vía adentro, la imagen de «nosotros mismos» que todavía mantenemos —por muy exaltada que sea su manera— y la de la Verdad y la Divinidad que hemos «imaginado» *per excellentiam*, deben ser pulverizadas por uno y el mismo golpe. «Es más necesario para el alma perder a Dios que perder a las criaturas... el alma honra más a Dios estando limpia de Dios... a ella le queda ser algo que él no es... morir a toda la actividad denotada por la naturaleza divina si ella ha de entrar en la naturaleza divina donde Dios está completamente vacante... ella pierde la posesión de sí misma y siguiendo su propia vía, no busca más a Dios» (Maestro Eckhart). En otras palabras, nosotros debemos ser uno con el Espectador, cuando sus ojos están abiertos y cuando están cerrados. Si nosotros no lo somos, ¿qué ocurrirá con nosotros cuando él duerme? Todo lo que hemos aprendido a través de la teología afirmativa debe ser complementado y consumado por un Inconocimiento, la Docta Ignorantia de los teólogos cristianos, la *Agnosia* del Maestro Eckhart. Es por esta razón por lo que hombres tales como Śaṅkara y Dionisio han insistido tan vigorosamente sobre la *v'a remotiois*, y no a causa de que un concepto positivo de la Verdad o de la Divinidad fuera menos querido por ellos de lo que podría serlo por nosotros. La práctica personal de Śaṅkara se dice que fue devocional —aunque el suplicó perdón por haber adorado a Dios con nombre, que no tiene nombre. Para hombres tales como éstos no había literalmente nada querido que no estuvieran dispuestos a dejar.

Enunciemos la doctrina cristiana primero en orden a comprender mejor la india. Las palabras de Cristo son estas: «Yo soy la puerta; si algún hombre entra en mí, será salvado, y entrará y saldrá». No es suficiente haber alcanzado la puerta; debemos ser admitidos. Pero hay un precio de admisión. «El que quiera salvar su alma, que la pierda». De los dos «sí mismos» del hombre, los dos Ātmans de nuestros textos indios, el sí mismo que fue conocido por nombre como Fulano debe haberse entregado a la muerte si el otro ha de ser liberado de todas las cadenas —si ha de ser «libre como la Divinidad en su no existencia».

En los textos vedánticos es igualmente el Sol de los hombres y Luz de las luces el que es llamado la puerta de los mundos y el guardián de la entrada. Quienquiera que ha llegado hasta tan lejos es puesto a prueba. Se le dice en primer lugar que puede entrar acordemente a la balanza del bien o del mal que pueda haber hecho. Si él comprende responderá, «Tú no puedes pedirme eso; tú sabes que todo cuanto “yo” pueda haber hecho no era de “mi” hacer, sino del tuyo». Esto es la Verdad; y está más allá del poder del Guardián de la Entrada, que es él mismo la Verdad, negarse a sí mismo. O bien puede hacérsele la pregunta, «¿Quién eres tú?». Si responde por su nombre propio o por un apellido es literalmente arrebatado por los factores del tiempo; pero si responde, «Yo soy la Luz, tú mismo, y vengo a ti como tal», entonces el Guardián le acoge con las palabras del bienvenida, «Quien tú eres, eso soy Yo; y quien Yo soy, tú eres; entra». Debería estar claro, ciertamente, que no puede haber ningún retorno a Dios de alguien que es todavía alguien, pues como lo expresan nuestros textos, «Él no ha venido de ninguna parte ni devenido jamás alguien».

De la misma manera el Maestro Eckhart, basando sus palabras sobre el logos, «Si un hombre no odia a padre y madre,... y a su propia alma también, no puede ser mi discípulo», dice que «mientras tú sabes quiénes han sido tu padre y tu madre en el tiempo, tú no estás muerto con la muerte real»; y de la misma manera, Rūmī, el par en el Islam del Maestro Eckhart, atribuye al Guardián de la Puerta las palabras, «A quienquiera que entra diciendo “yo soy fulano”, Yo le golpeo en la cara». No podemos ofrecer de hecho ninguna definición mejor de las escrituras védicas que esta palabra de San Pablo, «La palabra de Dios es rauda y poderosa, y más afilada que una espada de doble filo, que penetra hasta la separación entre el alma y el espíritu»: «Quid est ergo, quod debet homo inquirere in hac vita? Hoc est ut sciat ipsum». «¡Si ignoras te, egredere!».

El problema último y más difícil surge cuando nosotros preguntamos: ¿Cuál es el estado del ser que ha sido liberado así de sí mismo y que ha retornado a su fuente? Es más que evidente que una explicación psicológica está fuera de cuestión. Es de



hecho justamente en este punto donde podemos confesar mejor con nuestros textos, «Quien más seguro está de que comprende, con más seguridad yerra». Lo que puede ser dicho del Brahman —que «Él es, sólo por eso puede Él ser aprehendido»— puede decirse también de quienquiera que ha devenido el Brahman. No puede decirse *quĪ* es esto, porque ello no es ningún «qué». Un ser que está «liberado en esta vida» (el «hombre muerto andando» de Rūmī) está «en el mundo, pero no es de él».

Podemos, no obstante, acercarnos al problema a través de una consideración de los términos en los cuales se habla de los Perfectos. Son llamados Rayos del Sol, o Ráfagas del Espíritu, o Movedores-a-Voluntad. También se dice que son idóneos para la encarnación en los mundos manifestados: es decir, idóneos para participar en la vida del Espíritu, ya sea que se mueva o que permanezca en reposo. Es un Espíritu que sopla como quiere. Todas estas expresiones corresponden a las palabras de Cristo «entrarán y saldrán, y encontrarán pradera». O podemos compararlos con el peón en un juego de ajedrez. Cuando el peón ha cruzado desde el lado de acá al lado de allá se transforma. Deviene un ministro y es llamado un movedor-a-voluntad, inclusive en la lengua vernácula. Muerto a su sí mismo anterior, ya no está confinado a mociones o posiciones particulares, sino que puede entrar y salir, a voluntad, desde el sitio donde se efectuó su transformación. Y esta libertad para moverse a voluntad es otro aspecto del estado del Perfecto, pero algo más allá de la concepción de aquellos que son todavía meros peones. Puede observarse también que el que fuera antes peón, siempre en peligro de una muerte inevitable en su viaje a través del tablero, está en libertad después de su transformación para sacrificarse a sí mismo o para escapar del peligro. En términos estrictamente indios, su moción anterior era un cruce, su moción regenerada un descenso.

La cuestión de la «aniquilación», tan solemnemente tratada por los eruditos Occidentales, no se plantea. La palabra misma no tiene ningún significado en metafísica, la cual solo tiene conocimiento de la no dualidad de la permutación y de la mis-midad, de la multiplicidad y de la unidad. Todo cuanto ha sido una razón o idea o nombre eterno de una manifestación individual nunca puede cesar de ser tal; el contenido de la eternidad no puede ser cambiado. Por lo tanto, como lo expresa la *Bhagavad Gītā*, «Jamás ha habido un tiempo en que Yo no fuera, y jamás lo ha habido en que tú no fueras».

La relación, en la identidad, del «Eso» y el «tú» en el dicho «Eso eres tú» se afirma en el Vedānta por designaciones tales como «Rayo del Sol» (implicando filiación), o en la fórmula *bhedābheda* (cuya significación literal es «distinción sin diferencia»). La relación se expresa por el símil de los amantes, tan estrechamente abra-

zados que ya no hay consciencia de «un adentro o un afuera», y por la correspondiente ecuación Vaiṣṇava, «cada uno es ambos». Puede verse también en la concepción de Platón de la unificación del hombre interior y del hombre exterior; en la doctrina cristiana de los miembros en el cuerpo místico de Cristo; en el «quienquiera que está unido al Señor es un único espíritu» de San Pablo; y en la fórmula admirable del Maestro Eckhart «fundidos pero no confundidos».

Me he esforzado en dejar claro que la supuesta «filosofía» de Śaṅkara no es una «indagación» sino una «explicitación»; que la Verdad última no es, para el vedantista, o para todo tradicionalista, un algo que queda por descubrir sino un algo que queda por comprender por Cada Hombre, que debe hacer el trabajo por sí mismo. Por consiguiente, he intentado explicar justamente qué era lo que Śaṅkara comprendía en textos tales como *Atharva Veda* X.8.44: «Sin deseo, contemplativo, inmortal, auto-originado, rebosado con una quintaesencia, carente de nada: el que conoce ese Espíritu constante, sin edad y siempre jovial, se conoce en verdad a Sí mismo, y no teme morir».

## ¿QUIÉN ES «SATÁN» Y «DÓNDE ESTÁ EL INFIERNO»?\*

«El que hace el pecado es del Diablo»  
I San Juan 3:8

Que en este día y edad, en que «para la mayoría de las gentes la religión ha devenido un refugio arcaico e imposible»<sup>1</sup>, los hombres no toman ya seriamente a Dios ni a Satán, se desprende del hecho de que han llegado a pensar en ambos solo objetivamente, solo como personas externas a sí mismos y en favor de cuya existencia no puede encontrarse ninguna prueba adecuada. Lo mismo se aplica, por supuesto, a las nociones de sus reinos respectivos, el cielo y el infierno, en los cuales se piensa como tiempos y lugares que no son ni de ahora ni de aquí.

De hecho, nosotros mismos hemos pospuesto el «reino del cielo sobre la tierra», al pensarlo como una Utopía material que, esperamos ansiosamente, ha realizarse por medio de uno o más planes quinquenales, olvidando el hecho de que el concepto de un progreso sin fin es el de una persecución «en la cual tú debes trabajar eternamente»<sup>2</sup>, —una frase menos sugestiva del cielo que del infierno. Lo que esto significa realmente es que nosotros hemos elegido un infierno presente en substitución de un cielo futuro que nunca conoceremos.

La doctrina que hay que afrontar, sin embargo, es que «el reino del cielo está dentro de vosotros», aquí y ahora, y que, como Jacob Boehme, entre otros, ha dicho tan a menudo, «el cielo y el infierno están por todas partes, puesto que son universalmente extensos... Tú estás por consiguiente en el cielo o en el infierno... El alma tiene el cielo o el infierno dentro de sí misma»<sup>3</sup>, y no puede decirse que «vaya a» uno

---

\* [Este ensayo fue publicado por primera vez en la *Review of Religion*, XI (1947).—ED.]

<sup>1</sup> Margaret Marshall en *The Nation*, 2 de Febrero de 1946.

<sup>2</sup> Jacob Boehme, *De incarnatione Verbi*, II. 5.18.

<sup>3</sup> Jacob Boehme, "Of Heaven and Hell", pp. 259, 260.

u otro cuando el cuerpo muere. Aquí, quizás, puede buscarse la solución del problema de Satán.

Se ha reconocido que la noción de una «persona» satánica, el principal de muchos «ángeles caídos», representa algunas dificultades: inclusive en religión, emerge la dificultad de un «dualismo» maniqueo; al mismo tiempo, si se mantiene que algo no es Dios, la infinitud de Dios queda por ello mismo circunscrita y limitada. ¿Es «él», Satán, por consiguiente una persona, o meramente una «personificación», es decir, una personalidad postulada?<sup>4</sup> ¿Quién es «él», y dónde está? ¿Es una serpiente o un dragón, o tiene cuernos y un rabo venenoso? ¿Puede ser redimido y regenerado, como Orígenes y los musulimes han creído? Todos estos problemas cuentan juntos.

Por mucho que la verdad última del «dualismo» pueda repudiarse, un tipo de dualismo es lógicamente inevitable para todos los propósitos prácticos, debido a que todo mundo en el tiempo y en el espacio, o que pueda ser descrito en palabras o por símbolos matemáticos, debe ser un mundo de contrarios, a la vez cuantitativos y cualitativos, por ejemplo, largo y corto, bien y mal; e inclusive si pudiera ser de otro modo, un mundo sin estos opuestos sería un mundo del cual toda posibilidad de elección, y de procedimiento de la potencialidad al acto, estaría excluida, no un mundo que pudiera ser habitado por seres humanos tales como nosotros. Para alguien que sostiene que «Dios hizo el mundo», la cuestión de Por qué Él permite la existencia en él de un mal cualquiera, o la del Mal en quien todo mal está personificado, carece enteramente de significado; uno podría preguntar también por qué no hizo Él un mundo sin dimensiones o un mundo sin sucesión temporal.

Toda nuestra tradición metafísica, cristiana u otra, mantiene que «hay dos en nosotros»<sup>5</sup>, este hombre y el Hombre en este hombre; y, que esto es así, es todavía una

---

<sup>4</sup> «No puede afirmarse la persona... de las cosas vivas... desprovistas de intelecto y razón... pero nosotros decimos que hay una persona de un hombre, de Dios, de un Ángel» (Boecio, *Contra Eutiquio II*) Sobre esta base, Satán, que permanece un ángel inclusive en el infierno, puede ser llamado una Persona, o en verdad, Personas, puesto que su nombre es «Legión: pues nosotros somos muchos»; pero como un ser caído, «fuera de su mente recta», es en realidad una Persona solo potencialmente. Otro tanto podría decirse del alma, a saber, que hay una Persona del alma, pero difícilmente podría decirse que el alma, como ella es en sí misma, es una Persona. Satán y el alma, ambos igualmente invisibles, son solamente «conocidos», o más bien «inferidos», por el comportamiento, que es justamente lo que la «personalidad» implica: «personalidad, es decir, la unidad hipotética que uno postula para dar cuenta de los hechos de las gentes» (H. S. Sullivan, «Introduction to the Study of Interpersonal Relations», «*Psychiatry*», I, 1938).

<sup>5</sup> Platón, *Repubblica* 439DE, 604B, Filón, *Deterius* 82, Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* II-II.26.4; SAN Pablo, *II Corintios* 4:16; y en general, como Goethe expresa brevemente

parte esencial de nuestro lenguaje hablado en el cual, por ejemplo, la expresión «control de sí mismo» implica que hay uno que controla y otro sujeto a control, pues nosotros sabemos que «nada actúa sobre sí mismo»<sup>6</sup>, aunque lo olvidamos cuando hablamos sobre el «gobierno de sí mismo»<sup>7</sup>. De estos dos «sí mismos», el hombre interior y el hombre exterior, la «personalidad» psicofísica y la Persona verdadera, está construido el compuesto humano de cuerpo, alma y espíritu. De estos dos, por una parte el cuerpo-y-alma (o mente), y por otra el espíritu, uno es mutable y mortal, el otro constante e inmortal; uno «deviene», el otro «es», y la existencia del que no es, sino que solo deviene, es precisamente una «personificación» o «postulación», puesto que nosotros no podemos decir de algo que nunca permanece lo mismo que «ello es». Y por necesario que pueda ser decir «yo» y «mío» para los propósitos prácticos de la vida cotidiana, nuestro Ego no es, de hecho, nada más que un nombre para lo que es realmente solo una secuencia de comportamientos<sup>8</sup>.

Cuerpo, alma y espíritu: ¿puede uno u otro de estos ser igualado con el Diablo? No el cuerpo, ciertamente, pues el cuerpo en sí mismo no es ni bueno ni malo, sino solamente un instrumento o medio para el bien o para el mal. Tampoco el espíritu — intelecto, sindéresis, consciencia, Agathos Daimon— pues este es, por hipótesis, la parte mejor y más divina del hombre, en sí mismo incapaz de error, y nuestro único medio de participación en la vida y en la perfección que es Dios mismo. Queda solamente el «alma»; esa alma que debe «odiar» todo aquel que quiera ser discípulo de Cristo y a la cual, como nos recuerda San Pablo, la Palabra de Dios como una espada de doble filo «separa del espíritu»; un alma que San Pablo debe haber «perdido» para

---

la doctrina: «Zwei Seelen wohnen ach, in meiner Brust, die eine will sich von der andern trennen» (*Fausto*, I, 759). Similarmente en el Vedānta, el budismo, el Islam y en China.

<sup>6</sup> *Nil agit in seipsum*: axiomático en la filosofía platónica, cristiana e india: «La misma cosa nunca puede hacer o sufrir opuestos respecto de o en relación a la misma cosa al mismo tiempo», Platón, *República* 436B; «hablando estrictamente, nadie impone una ley sobre sus propias acciones», *Summa Theologica* I.93.5; «a causa de la antinomia implícita en la noción de actuar sobre uno mismo» (*svĪtmani ca kriyĪvirodhĪt*), Śaṅkara sobre *Bhagavad Gītā* II.17.

<sup>7</sup> «¿Estás tú libre del sí mismo?, entonces estás “gobernado por el Sí mismo” (*selbes gewaltic* = sánscrito *svarĪt*)», Maestro Eckhart, ed. Pfeiffer, p. 598.

<sup>8</sup> «¿Cómo puede eso que nunca está en el mismo estado “ser” algo?» (Platón, *Crtilo*, 439E, *Teeteto*, 152D; *El Banquete*, 207D, etc.). «El “ego” no tiene ningún significado real, a causa de que es percibido sólo por un instante», es decir, no dura ni siquiera el «durante» que hay entre dos momentos consecutivos (*naivĪham-arthaú k·aōikatva-darśanĪt*; *VivekacēṭĪmaōi de ēr' ēaōkarĪchĪrya*, 293, Tr. Swami Madhavananda, Almora, 3ª ed., 1932).

ser capaz de decir verdaderamente que «Vivo, pero no yo, sino Cristo en mí», anunciando así, como Maṅsūr, su propia teosis.

De los dos en nosotros, uno la «chispa» del Intelecto o el Espíritu, y el otro, la Sensación o la Mentalidad, sujeto a persuasión, es obvio que este último es el «tentador», o más verdaderamente la «tentadora». Hay en cada uno de nosotros, en este hombre y en esa mujer igualmente, una «*anima*» y un «*animus*», relativamente femenina y masculino<sup>9</sup>; y, como dijo acertadamente Adam, «la mujer dio, y yo comí»; obsérvese, también, que la «serpiente», por quien la mujer misma fue engañada primero, lleva, en el arte, un rostro de mujer. Pero para evitar aquí toda posibilidad de malentendido, debe recalcarse que todo esto no tiene nada que ver con una supuesta inferioridad de las mujeres o superioridad de los hombres: en este sentido funcional y psicológico una mujer dada puede ser «viril» (heroica) y un hombre dado puede ser «afeminado» (cobarde)<sup>10</sup>.

Se sabe, por supuesto, que «alma», como «sí mismo», es un término ambiguo, y que, en algunos contextos puede denotar el Espíritu o «Alma *del alma*», o «Sí mismo *del sí mismo*», ambas expresiones en uso común. Pero nosotros estamos hablando aquí del «alma» mutable en tanto que distinguida del «espíritu», y no debe perderse de vista hasta qué punto esta *nefesh*, el *anima* por la cual el *anima*-l humano y los demás *anima*-les se llaman así, es constantemente despreciada en la Biblia<sup>11</sup>, como lo

<sup>9</sup> Es infortunado que, en la psicología moderna, una terminología y distinción originalmente lúcida haya sido confundida con una igualación del «alma-imagen» con «el *anima* en el hombre y el *animus* en la mujer». Los términos son usados todavía peor por el Padre M. C. D'Arcy en su *Mind and Heart of Love* (Londres 1946), cap. 7. Tradicionalmente, *anima* y *animus* son el «alma» y el «espíritu» igualmente en un hombre o una mujer; así William of Thierry (cf. nota 22 abajo) habla de *animus vel spiritus*. Este uso se remonta a Cicerón, por ejemplo, *Tusculan Disputations* I.22.52, «neque nos corpora sumus... cum igitur: Nosce te dicit, hoc dicit, Nosce animum tuum», y V.13.38, «humanus... animus decerptus [est] ex mente divina»; y Lucius Accius (*fr.* 296), «sapimus animo, fruimur anima; sine amimo, anima est debilis».

<sup>10</sup> En todas las tradiciones, sin exceptuar la budista, este hombre y esta mujer son ambos igualmente capaces de «combatir el buen combate».

<sup>11</sup> Cf. D. B. Macdonald, *The Hebrew Philosophical Genius* (Princeton, 1934), p. 139, «la naturaleza física más baja, los apetitos, la psique de San Pablo... "sí mismo", pero siempre con ese significado de más bajo tras de él», Thomas Sheldon Green, *Greek-English Lexikon of the New Testament* (Nueva York y Londres, 1879), s.v. ψυχικός («gobernado por la naturaleza sensual sujeta a apetito y pasión»); «anima... cujus vel pulchritudo virtus, vel deformitas vitium est... mutabilis est» (San Agustín, *De gen. ad litt.* 7.6.9, y *Ep.* 166.2.3)

Por otra parte, el «Alma» o «Sí mismo», cuando está impreso con mayúscula, es el «Sí mismo... alrededor del cual gira [el Ego], como la tierra gira alrededor del sol... [su] sujeto superordenado» de

es la correspondiente *nafs* en el Islam. Esta alma es el sí mismo que ha de ser «negado» (el original griego significa «rechazo sumo», con una aplicación más bien ontológica que meramente ética), el alma que debe ser «perdida» si «ella» ha de ser salvada; y que, como dicen tan a menudo el Maestro Eckhart y los *sūfis*, debe «entregarse a la muerte», o, como dicen los hindúes y los budistas, debe ser «conquistada» o «domada» pues «eso no es mi Sí mismo». Esta alma, sujeta a persuasión, y agitada por sus apetencias y repulsas, esta «mente» que nosotros significamos cuando hablamos de haber tenido «en mente hacer esto o aquello», es «eso que tú llamas “yo” o “mí mismo”», y a la cual Jacob Boehme distingue así del Yo que *es*, cuando dice, con referencia a sus propias iluminaciones, que «no yo, el yo que yo soy, conoce estas cosas, sino Dios en mí». No podemos tratar la doctrina del Ego extensamente, pero diremos solamente que, en cuanto se refiere al Maestro Eckhart y a los *sūfis*, «Ego, la palabra Yo, no es propia para nadie excepto Dios en su mismidad», y ese «Yo» sólo puede ser atribuido justamente a Él y a quien, estando «unido al Señor, es un único espíritu».

Que el alma misma, nuestro «yo» o «sí mismo», sea el Diablo —a quien nosotros llamamos el «enemigo», el «adversario», el «tentador», el «dragón», —nunca por un nombre personal<sup>12</sup>— puede parecer sorprendente, pero está muy lejos de ser una proposición nueva. A medida que prosigamos, se encontrará que a menudo se ha enunciado una ecuación del alma con Satán, y que ello nos proporciona una solución casi perfecta de todos los problemas que la «personalidad» de este último plantea. Ambos son suficientemente «reales» para todos los propósitos pragmáticos de aquí, en la vida activa, donde el «mal» debe ser combatido, y donde el dualismo de los

---

Jung (*Two Essays on Analytical Psychology*, Londres, 1928, p. 268), no *un ser*, sino el inconnumerable e indefinible «Ser de todos los seres».

A nosotros nunca se nos ha dicho que el alma mutable es inmortal de la misma manera atemporal en que Dios es inmortal, sino solamente que es inmortal «de una cierta manera suya propia» (*secundum quemdam modum suum*, San Agustín, *Ep.* 166.2.3). Si nosotros preguntamos, ¿*Quomodo?* viendo que el alma es en el tiempo, la respuesta debe ser, «de una manera solamente, a saber, con su devenir continuo; puesto que así puede dejar siempre tras de sí una naturaleza nueva y diferente que tome el lugar de la vieja» (Platón, *El Banquete* 207D). Solamente de Dios, que es el Alma del alma, podemos hablar como absolutamente inmortal (*1 Timoteo* 6:16). Es incorrecto llamar al alma «inmortal» indiscriminadamente, de la misma manera que es incorrecto llamar a un hombre un genio; el hombre tiene un Alma inmortal, como tiene un Genio, pero el alma solo puede ser inmortalizada retornando a su fuente, es decir, muriendo a sí misma y viviendo para su Sí mismo; justamente un hombre deviene un genio sólo cuando ya no es «él mismo».

<sup>12</sup> Inclusive el *Šēṭān* hebreo, el «opponente», no es un nombre personal.

contrarios no puede ser evadido; pero ellos no son más verdaderos «principios», no son más realmente reales, que la obscuridad que no es nada sino la privación de luz.

Nadie negará que el campo de batalla en el cual debe combatirse hasta el fin la psicomaquia está dentro de vosotros, o que donde Cristo combate también debe encontrarse su enemigo, el Anticristo. Ni nadie, «superstición» aparte, pretenderá tampoco que las Tentaciones de San Antonio, como se pintan en el arte, pueden ser consideradas de otro modo que como «proyecciones» de las tensiones interiores. De la misma manera en que el «Guernica» de Picasso es el espejo del alma desintegrada de Europa, «el infierno de la existencia moderna», los cuernos y el zuncho del Diablo son una imagen de la peor bestia en el hombre mismo. A menudo ha sido dicho por los «nunca suficientemente venerados Antiguos», así como por algunos autores modernos, que «el hombre es su propio peor enemigo». Por otra parte, el mejor don por el cual un hombre puede orar es estar «en paz con él mismo»<sup>13</sup>; y, ciertamente, mientras no está en paz con Él mismo<sup>14</sup>, difícilmente puede estar en paz con nadie más, sino que «proyectará» sus propios desordenes, haciendo del «enemigo» —por ejemplo, Alemania, o Rusia, o los judíos— su «diablo». «¿De dónde vienen las guerras y las luchas entre vosotros? ¿No vienen de aquí, de vuestros apetitos (placeres, o deseos, sánscrito *kṛmṛū*) que contienden en vuestros miembros?» (Santiago 4:1).

Como observa tan penetrantemente Jung: «Cuando el destino de Europa la arrastró a una guerra de cuatro años de prodigioso horror —una guerra que nadie quería— apenas alguien preguntó quién había causado la guerra y su continuación»<sup>15</sup>. La respuesta no habría sido bien acogida: fue «yo» —vuestro «yo» y mío. Pues, en las palabras de otro psicólogo moderno, E. E. Hadley, «la tragedia de este engaño de la individualidad es que conduce al aislamiento, al temor, a la sospecha paranoide y a odios completamente innecesarios»<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> «*Contest of Homer and Hesiod*» [Oxford Classical Texts, ed. Allen, Vol 5–ED.], 165, donde la expresión εὖνουν εἶναι ἑαυτῷ = μετανοεῖν («arrepentimiento», es decir, «venir a ser en la mente recta de uno»), es lo opuesto de παρανοεῖν.

<sup>14</sup> El Sí mismo que nosotros entendemos cuando decimos a un hombre que está comportándose mal «sé tú mismo» (ἐν σαυτῷ γενοῦ, Sófocles, «*Filoctetes*» 950), pues «todo es intolerable cuando un hombre olvida su propio Sí mismo, para hacer lo que no le conviene» ('*dem* 902-903).

<sup>15</sup> C. G. Jung, *The Integration of Personality* (Nueva York, 1935), p. 274.

<sup>16</sup> E. E. Hadley, en *Psychiatry* V (1942), 133, citando también a H. S. Sullivan, *op. cit.*, pp. 121-134; «la individualidad intensificada de cada uno de nosotros, “mí mismo”. Aquí tenemos a la verdadera madre de las ilusiones, la fuente siempre preñada de prejuicios que invalidan casi todos nuestros esfuerzos por comprender a los demás».



Todo esto ha sido siempre familiar a los teólogos, en cuyos escritos a menudo se hace referencia a Satán simplemente como «el enemigo». Por ejemplo, William Law: «Vosotros no estáis bajo el poder de ningún otro enemigo, ni estáis presos en ninguna otra cautividad, ni tenéis necesidad de ninguna otra liberación excepto del poder de vuestro propio sí mismo terrenal. Este es el único matador de la vida divina dentro de vosotros. Él es vuestro propio Caín que mata a vuestro propio Abel»<sup>17</sup>, y «el sí mismo es la raíz, el árbol y las ramas de todos los males de nuestro estado caído... Satán, o lo que es lo mismo, la auto-exaltación... Este es ese sí mismo natural y nacido que debe ser sacado del corazón y *totalmente negado*, o no se puede ser discípulo de Cristo». Ciertamente, si «el reino del cielo está dentro de vosotros», entonces también la «guerra en el cielo» estará ahí, hasta que Satán haya sido vencido, es decir, hasta que el Hombre en este hombre sea «dueño de sí mismo», *selbes gewaltic*, ἐγκρατῆς ἑαυτοῦ.

Para la *Theologia Germanica* (caps. 3, 22, 49), fue el «Yo», «Me» y «Mío» del Diablo quienes fueron la causa de su caída... Pues el sí mismo, el yo, el me y la apetencia, pertenecen todos al Espíritu Malo, y por lo tanto es que él es un Espíritu Malo. Mira, una o dos palabras pueden expresar todo lo que se ha dicho por estas múltiples palabras: «Sé simple y completamente limpio de sí mismo». Pues «en el infierno no hay nada más que auto-apetencia; y si no hubiera auto-apetencia, no habría ningún diablo y ningún infierno». Así, también, Jacob Boehme: «esta vil egoísmo posee el mundo y las cosas mundanales; y mora también en ella misma, lo cual es morar en el infierno»; y Angelus Silesius:

«Nichts anders stürzet dich in Höllenschlund hinein  
Als dass verhasste Wort (merk's wohl!): das Mein und Dein»<sup>18</sup>

De aquí la resolución expresada en un himno shaker:

«Pero ahora de mi frente borraré con prontitud  
El sello del gran “yo” del Diablo»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> William Law, *The Spirit of Love, and an Address to the Clergy*, citado en Stephen Hobhouse, *William Law and Eighteenth Century Quakerism* (Londres, 1927), pp. 156, 219, 220.

<sup>18</sup> Angelus Silesius, *Der Cherubinische Wandersmann*, V.238.

<sup>19</sup> E. D. Andrews, *The Gift to be Simple* (Nueva York, 1940), p. 18; cf. p. 79, «A ese gran yo, yo mortificaré».

Las citas de este tipo podrían multiplicarse indefinidamente, todas al efecto de que de todas las bestias malas, «la peor bestia, nosotros la llevamos en nuestra propia entraña»<sup>20</sup>, «nuestra parte sin dios y despreciable» y «bestia múltiple», a la cual nuestro «Hombre Interior», como un domador de leones, debe mantener bajo su control o en caso contrario tendrá que seguirla adonde ella le lleve<sup>21</sup>.

Dichos aún más explícitos pueden ser citados de fuentes sūfīs, donde el alma (*nafs*) es distinguida del intelecto o espíritu (*aql*, *rèû*) como la Psique es distinguida del Pneuma por Filón y en el Nuevo Testamento, y como el *anima* es distinguida del *animus* por William de Thierry<sup>22</sup>. Para el enciclopédico *Kashfu'ul Maújèb*, el alma es el «tentador», y el tipo del infierno en este mundo<sup>23</sup>. Al-Ghazālī, quizás el más grande de los teólogos musulimes, llama al alma «el mayor de vuestros enemigos»; y más que eso difícilmente podría decirse de Satán mismo. Abū Sā'īd pregunta: «¿Qué es el mal, y cuál es el peor mal?» y contesta, «El mal es “tú”, y el peor mal “tú” si tú no lo sabes»; por consiguiente, se llamaba a sí mismo un «Nadie», negándose, como el Buddha, a identificarse a sí mismo con ninguna «personalidad» nombrable<sup>24</sup>. Jalālu-d-Dīn Rūmī, en su *Mathnaw'*, repite que el mayor enemigo del hombre es él mismo: «Este alma», dice, «es el infierno», y nos conmina a «matar el alma». «El alma y el Shaitān son un único ser, pero toma dos formas; esencialmente uno desde el comienzo, devino el enemigo y envidiador de Adam»; y, de la misma manera, «el Ángel (Espíritu) y el Intelecto, los asistentes de Adam, son de un único origen pero asumen dos formas». El ego mantiene su cabeza erguida: «la decapitación significa matar el alma y apagar su fuego en la Guerra Santa (*yih'ed*)»; y tanto mejor para quien gana esta batalla, pues «quienquiera que está en guerra consigo mismo por

<sup>20</sup> Jacob Boehme, *De incarnatione Verbi*, I.13.13.

<sup>21</sup> Platón, «*República*» 588c sig., donde la totalidad del alma se compara a un animal compuesto tal como la Quimera, Scylla, o Cerbero. En algunos aspectos la Esfinge podría haber sido una comparación aún mejor. En todo caso, las partes humana, leonina y ofidiana de estas criaturas corresponden a las tres partes del alma, sobre las cuales debe prevalecer «lo humano en nosotros, o más bien nuestra parte divina»; de lo cual Hércules, conduciendo a Cerbero, sería una buena ilustración.

<sup>22</sup> William of Thierry, *The Golden Epistle of Abbot William of St. Thierry to the Carthusians of Mont Dieu*, tr. Walter Shewring (Londres, 1930) § § 50, 51.

<sup>23</sup> *Kashf al-Maújèb*, tr. R. A. Nicholson (*Gibb Memorial Series XVII*), p. 199; cf. p. 9, «el mayor de todos los velos entre Dios y hombre».

<sup>24</sup> Para Abū Sā'īd ver R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921), p. 53.

amor de Dios,... su luz oponiéndose a su oscuridad, el sol de su espíritu nunca se pondrá»<sup>25</sup>

«Este es el combate que Cristo,  
Con su Amor y Luz internos,  
Mantiene dentro de la naturaleza del hombre, para disipar  
La Cólera de Dios, a Satán, el Pecado, y la Muerte, y el Infierno;  
Para devorar el sí mismo humano, o la Serpiente,  
Y levantar un Ángel de él por Su Poder»

John Byrom

«Chispa del alma... imagen de Dios, que hay siempre en todo sabio en guerra con todo lo que no es divino... y que se llama la Sindéresis»<sup>26</sup> (Maestro Eckhart, ed. Pfeiffer, p. 113). «Nosotros sabemos que la Ley es del Espíritu... pero yo veo otra ley en mis miembros, en guerra contra la Ley del Intelecto, y que me pone en cautividad... Con el Intelecto yo mismo sirvo a la Ley de Dios; pero con la carne a la ley del pecado... Someted por tanto vuestros sí mismos a Dios: resistid al Diablo»<sup>27</sup>. Y similarmente en otras Escrituras, concretamente la *Bhagavad Gītā* (VI.5, 6): «Eleva el sí mismo por el Sí mismo, no dejes que el sí mismo se quede atrás. Pues, ciertamente, el Sí mismo es a la vez el amigo y el enemigo del sí mismo; el amigo de aquel cuyo sí mismo ha sido conquistado por el Sí mismo, pero para aquel cuyo sí mismo no ha sido vencido, el Sí mismo en guerra, ciertamente, actúa como un enemigo»; y en el *Dhammapada* budista (103, 160, 380), donde «el Sí mismo es el Señor del sí mismo» y uno debe «por el Sí mismo incitar al sí mismo, y por el Sí mismo aplacar al sí mismo» (como un caballo es «domado» por un domador experto), y «el que ha conquistado el sí mismo es el mejor de todos los campeones». (Cf. Filóstrato, *Vip. Ap.*, I.13: «Justamente como nosotros domamos caballos espantadizos e indóciles golpeándolos y acariciándolos»).

<sup>25</sup> Las citas son de *Mathnaw* I.2617; II.2525; III.374, 2738, 3193, 4053 (*nafs va shaitān har dē ek 'n bedānd*); cf. II.2272 sig., V.2919, 2939. El parentesco fundamental de Satán y el Ego es visible en su pretensión común de ser independientes; y la «asociación» (de otros con el Dios que es el solo en *ser*) equivale, desde el punto de vista islámico, al politeísmo ('*dem* IV.2675-77).

<sup>26</sup> Sobre el significado de la «Sindéresis», etimológicamente un equivalente del sánscrito *samtīraka*, «el que ayuda a cruzar», ver O. Renz, «Die Synteresis nach dem Hl. Thomas von Aquin», en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, X (Münster, 1911).

<sup>27</sup> Romanos 7:14-23; Santiago 4:7.

Al mismo tiempo, no debe olvidarse que la Psicomaquia es también una «batalla de amor», y que Cristo —a quien «debéis ser casados... a fin de que nosotros demos fruto en Dios» (Romanos 7:3, 4)— ya amaba al alma no regenerada «en su bajeza y suciedad»<sup>28</sup>, o que es de ella de quien Donne dice: «Nunca casta, excepto cuando *Tæ* me raptas». Solo «para ir y recoger a su Señora, a quien su Padre le había dado eternamente por esposa, y para restaurarla a su elevado estado anterior el Hijo procedió fuera del Altísimo» (Maestro Eckhart)<sup>29</sup>. La lanza o el rayo de la Deidad es al mismo tiempo su dardo, con el cual él traspasa a su Esposa mortal. La historia de Semele tocada por el rayo nos recuerda que la «Theotokos», en último análisis «Psique», ha sido siempre de estirpe Lunar, nunca de estirpe Solar; y todo esto es la suma y sustancia de todo «mito solar», el tema del *Liebesgeschichte des Himmels* y de la *Drachenſmpfe*.

«El Cielo y la Tierra: cásense ellos de nuevo»<sup>30</sup>. Su matrimonio, consumado en el corazón, es el *Hieros Gamos*, *Daivam Mithunam*<sup>31</sup>, y aquellos en quienes ha sido cumplido no son ya alguien, sino como es «El que jamás devino alguien»<sup>32</sup>. Las palabras de Plotino: «Amor es de la misma naturaleza de la Psique, y de aquí que la constante conjugación de Eros con las Psiques en las pinturas y los mitos»<sup>33</sup> podría haberse dicho también de la mitad de los cuentos de hadas del mundo, y especialmente de las «pinturas y mitos» indios de Śrī Krishna y las Lecheras, cuya historicidad niegan acertadamente los comentaristas indios, afirmando que todas estas son cosas que pasan en la experiencia de todos los hombres. Tales son, ciertamente, «los *er̄tika* (sánscrito *ṣṛōgīra*) en los cuales parece que tú, oh Sócrates, estuvieras iniciado», como dice Diotima, y a los cuales efectivamente Sócrates respetaba tan profundamente<sup>34</sup>.

Pero, esto no es solamente una cuestión de Gracia; la salvación del alma depende también de su sumisión, de su entrega voluntaria; ella está bloqueada mientras resiste. Es su orgullo (*māna*, *abhimāna*; οἴημα, οἴησις; opinión propia, altanería), la convicción Satánica de su propia independencia (*asmimāna*, *ahaṃkāra*, el *cogito*

<sup>28</sup> San Buenaventura, «*Dominica prima post octavum epiphaniae*», 2.2. Para todo el tema, ver también Coomaraswamy, «Sobre la Esposa Horrible».

<sup>29</sup> Ed. Pfeiffer, p. 288.

<sup>30</sup> *Ōg Veda Saḥitā* X.24.5.

<sup>31</sup> *Ātapatha Brāhmaṇa* X.5.2.12.

<sup>32</sup> *Kātha Upaniṣad* II.18.

<sup>33</sup> *Enchiridion* VI.9.9.

<sup>34</sup> Platón, *El Banquete* 210A.

*ergo sum*), su mal en vez de ella misma, lo que debe ser matado; a este orgullo ella lo llama su «respeto-de-sí misma», y antes querría «morir» que ser despojada de él. Pero la muerte que finalmente desea, a pesar de sí misma, no es ninguna destrucción sino una transformación. El Matrimonio es una muerte e integración iniciatoria (*nirvāṇa*, *saṃskṛā*, τέλος)<sup>35</sup>. «Der Drache und die Jungfrau sind natürlich identisch»<sup>36</sup>; el «*Fier Baiser*» transforma al dragón; la sirena pierde su cola ofidiana; la doncella ya no es cuando la mujer ha sido «hecha»; de la ninfa emerge el alma alada<sup>37</sup>. Y así «por medio de Ti un Iblis puede devenir de nuevo uno de los Querubines»<sup>38</sup>.

¿Y qué sigue cuando las formas más baja y más alta del alma se han unido? Esto en ningún lugar se ha descrito mejor que en el *Aitareya ĩ raōyaka* (II.3.7): «Este Sí mismo se da a ese sí mismo, y ese sí mismo a este Sí mismo; ellos devienen cada uno el otro; con una forma él (en quien este matrimonio se ha consumado) está unificado con aquel mundo, y con la otra está unido a este mundo»; en la *Bḥadĩraōyaka Upaniḥad* (IV.3.23): «Abrazado por el Sí mismo Presciente, él no conoce ni un adentro ni un afuera. Ciertamente, esa es su forma en la cual se obtiene su deseo, en la cual el Sí mismo es su deseo, y en la cual ya no desea ni se aflige». «Amor ipse non quiescit, nisi in amato, quod fit, cum obtinet ipsum possessione plenaria»<sup>39</sup>; «Jam perfectam animam... gloriosam sibi sponsam Pater conglutinat»<sup>40</sup>. En verdad:

«Dafern der Teufel könnt aus seiner Seinheit gehn,  
So sähest du ihn stracks in Gottes Throne stehn»<sup>41</sup>.

Así pues, los Daimones Agathos y Kakos, los sí mismos Limpio y Sucio, Cristo y Anticristo, habitan ambos en nosotros, y su oposición está dentro de nosotros. El

<sup>35</sup> *Nirvāṇa*, J. I.60; *saṃskṛā*, *Manu* II.67; τέλος, H. G. Liddell y R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, 8ª edic. Oxford, 1897, s.v. VI.2.

<sup>36</sup> E. Siecke, *Drachenſmpfe* (Leipzig, 1907), p. 14.

<sup>37</sup> Para el *Fier Baiser* ver las referencias en Coomaraswamy, «Sobre la Esposa Horrible». Para el matrimonio, ver Maestro Eckhart (ed. Pfeiffer, p. 407) y Omikron, «*Letters from Paulos*», Nueva York, 1920, *passim*.

<sup>38</sup> Rūmī, *Mathnaw* IV.3496.

<sup>39</sup> Jean de Castel, *De adhaerendo Deo*, C. 12.

<sup>40</sup> San Bernardo, *De grad. humilitatis*, VII.21.

<sup>41</sup> Angelus Silesius, I.143. Cf. *Theologia Germanica*, cap. XVI: «Si el Espíritu malo mismo pudiera entrar en verdadera obediencia, devendría un ángel [de luz] de nuevo, y todo su pecado y perversidad sería borrado».

Cielo y el Infierno son las imágenes divididas del Amor y la Cólera *in divinis*, donde la Luz y la Oscuridad son indivisas, y el Cordero y el León yacen juntos. En el comienzo, como todas las tradiciones testifican, el cielo y la tierra eran un uno y un junto; esencia y naturaleza son uno en Dios, e incumbe a cada hombre juntarlas de nuevo dentro de sí mismo.

Todas estas son nuestras repuestas. Satán no es una Persona real y singular, sino una personalidad múltiplemente postulada, una «Legión». Cada una de estas personalidades es capaz de redención (*apokatastasis*), y puede, si quiere, devenir nuevamente lo que ella era antes de que «cayera» —Lucifer, Phósforus, Hēlēl, Scintilla, la Estrella de la Mañana, un Rayo del Sol Supernal; debido a que la Chispa, por muy apagada que pueda parecer, es un Asbestos que no puede extinguirse, ni siquiera en el infierno. Pero, en el sentido en que no puede pensarse una redención de todos los seres que tenga lugar en un único tiempo, y puesto que habrá almas diabolizadas en necesidad de redención en todos los tiempos, Satán debe ser concebido como condenado para siempre, entendiéndose por «condenado», auto-excluido de la visión de Dios y del conocimiento de la Verdad.

El problema con el que hemos comenzado ha sido ampliamente resuelto, pero todavía queda que cumplir la tarea más difícil de una «anonadación de sí mismo» efectiva y la consecuente «realización de Sí mismo» hacia las cuales apuntan las repuestas, y para las cuales la Teología es solo una preparación parcial. Satán y el Ego no son entidades reales, sino conceptos postulados y válidos solo para los propósitos presentes, provisionales y prácticos; ambos son fotogramas compuestos, por así decir de  $X_1$ ,  $X_2$ ,  $X_3$ . A menudo se ha dicho que el ardid más ingenioso del Diablo es persuadirnos de que su existencia es una mera «superstición». De hecho, sin embargo, nada puede ser más peligroso que negar su existencia, la cual es tan real, aunque no más que la nuestra; nosotros no deberíamos atrevernos a negar a Satán hasta que nos hayamos negado a nosotros mismos, como debe hacer todo el que quiera seguir a Aquel que no dijo ni hizo nada «por sí mismo». «¿Qué es Amor?, el mar de no-existencia»<sup>42</sup>, y «a quienquiera que entra allí, diciendo “Ello es yo”, Yo [Dios] le golpeo en el rostro»<sup>43</sup>; «¿Qué es Amor?, lo sabrás cuando *tæ* devengas *M' mismo*»<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> *Mathnaw'* III.4723.

<sup>43</sup> Rūmī, *D vñn*, Oda XXVIII. «De cada uno que entra nadie tiene conocimiento de que él es Fulano o Mengano», *'dem*, p. 61.

<sup>44</sup> *Mathnaw'* II, Introducción.

## ŚRĪ RAMAKRISHNA Y LA TOLERANCIA RELIGIOSA \*

«Ellos Le llaman por una multitud de nombres, a Quien es solo Uno»; «Un único Fuego que arde sobre muchos altares»; «Como Él se muestra, así Él es nombrado»; estas son afirmaciones tomadas de los Himnos sacrificiales del *ôg Veda*. «Como Él es buscado, así Él deviene»; «Es a causa de Su gran abundancia —o a causa de que en Él se puede participar tan diversamente— por lo que ellos Le llaman por tantos nombres». A modo de comentario, citamos a Santo Tomás de Aquino, «Los múltiples aspectos de estos nombres no son vacíos y vanos, pues corresponde a todos ellos una realidad única representada por ellos de una manera múltiple e imperfecta» (*Summa Theologica* I.13.4 y 2). Nada, quizás, impresiona o desconcierta tan extraordinariamente a un estudioso cristiano de la vida del Santo Ramakrishna como el hecho de que este hindú de los hindúes, sin repudiar en modo alguno su hinduismo, sino olvidándolo solo momentáneamente, alrededor de 1866 se entregara completamente a la vía islámica, repitiera el nombre de Allāh, llevara el atuendo y comiera la comida de un muslim. Esta auto-sumisión a lo que llamaríamos en la India las aguas de otra corriente del río único de la verdad resultó solo en una experiencia directa de la Visión Beatífica, no menos auténtica que antes. Siete años después, Ramakrishna probó experimentalmente de la misma manera la verdad del Cristianismo. Estuvo durante un tiempo completamente absorbido en la idea de Cristo, y no tenía lugar para ningún otro pensamiento. Podría habersele supuesto un convertido. Lo que resultó realmente fue que pudo afirmar sobre la base de la experiencia personal, «He practicado también todas las religiones, el hinduismo, el islam, el cristianismo, y he seguido también las vías de las diferentes ramas hindúes... El lago tiene muchas orillas. En una el hindú saca el agua en un cántaro, y la llama *jala*, en otra el muslim en odres de cuero, y la llama *pĕni*, en una tercera el cristiano encuentra lo que él llama “agua”».

---

\* [Originalmente una conferencia dada en Nueva York, en marzo de 1936, en el centenario del nacimiento de Śrī Ramakrishna, este texto fue publicado en *Prabuddha Bharata*, XLI (1936), y en francés en *ftudes Traditionelles*, XLI (1936).—ED.]

Una tal comprensión puede ser rara, pero es absolutamente normal en oriente: como lo expresa la *Bhagavad Gītā*, «No hay ninguna deidad que Yo no sea, y en el caso de que un hombre sea verdaderamente el adorador de una deidad, es Yo quien soy la causa de su devoción y su fruto... Como quiera que los hombres Me buscan, así Yo les doy la bienvenida, pues la vía que los hombres toman desde cada lado es Mía». Similarmente el *Bhaktamĕla* (cf. G. A. Grierson, ed., Londres, 1909): «Nadie es ignorante de las doctrinas de su propia religión... Por consiguiente que cada hombre, en la medida que ello esté en su poder, ayude a la lectura de las Escrituras, ya sean las de su propia iglesia, o ya sean las de otra». Y similarmente también en el islam, «Mi corazón ha devenido capaz de toda forma... es un convento para los monjes cristianos, un templo para los ídolos, el lugar de peregrinaje en la Meca, las tablas de la Torah, el libro del Corán: Yo sigo la religión de Amor, cualquiera que sea la vía que Sus camellos tomen».

Una tal comprensión es todavía más rara, y se puede decir anormal para el tipo de humanidad occidental. Si el cristiano moderno no refrenda enteramente la conducta de los héroes de Carlomagno en Zaragoza —«Entraron en las sinagogas y en las mezquitas, cuyas paredes las derribaron todas con mazos y con hachas: hicieron añicos los ídolos... Las gentes paganas eran conducidas en multitudes a la fuente bautismal, para uncirles el yugo de Cristo... Así, de la obscuridad pagana han sido redimidos cinco mil, y son ahora verdaderos cristianos», es al menos completamente cierto que por cada hombre que ha muerto por persecución religiosa en la India, diez mil han muerto en Europa, y es igualmente cierto que la actividad de las misiones cristianas todavía suscriben con todo descaro un programa de conversión por la fuerza —la fuerza del dinero, no ciertamente pagado en efectivo, sino gastado en educación y ayuda médica ofrecidas con motivaciones ulteriores. La «fuerza», como escribió Lafcadio Hearn en una ocasión, «el instrumento principal del propagandismo cristiano en el pasado, es todavía la fuerza que hay detrás de nuestras misiones». No se encontrarán ofensores más grandes que los misioneros contra el mandamiento, «No darás falso testimonio contra tu prójimo». Sin embargo, no quiero insistir en absoluto sobre este punto de vista, sino señalar más bien que aunque la tolerancia religiosa jamás se ha fundado en Europa, como en Asia, en la creencia de que todas las religiones son verdaderas, sino más bien en una indiferencia creciente a todas las doctrinas religiosas, no por ello falta en el cristianismo una base intelectual para una tolerancia expresa de otras formas de creencia. San Juan, ciertamente, habla de la «Verdadera Luz que ilumina a todos los hombres». Incluso Santo Tomás admite que algunos de los Gentiles que vivieron antes del nacimiento temporal de Cristo pueden



haberse salvado. Pues como dijo Clemente de Alejandría mucho tiempo antes, «Siempre ha habido una manifestación natural del único Dios Todopoderoso, entre todos los hombres de pensamiento recto». El Maestro Eckhart habla de «Uno de nuestros más antiguos filósofos que encontró la verdad mucho, mucho antes del nacimiento de Dios, antes de que hubiera fe cristiana como ella es ahora», y de nuevo mucho más osadamente, «Aquel para quien Dios es diferente en una cosa diferente de otra y para quien Dios es más querido en una cosa que en otra, ese hombre es un bárbaro, todavía sin cultivar, un niño».

Nótese que «Merlín hizo la tabla redonda como prueba de la redondez del mundo pues la tabla redonda significa por derecho el mundo. Pues todo el mundo cristiano y pagano se restaura en la tabla redonda... ( a fin de que) por aquellos que son fieles de la tabla redonda la verdad del Santo Grial sea bien conocida» (Malory, *Morte Darthur*, XIV.2). La verdad está con Blake cuando dice, «Las religiones de todas las naciones se derivan de la diferente recepción del genio poético (el védico «*kavitva*») por cada nación, el cual es llamado por todas partes el espíritu de profecía... Al igual que todos los hombres son semejantes (aunque infinitamente diversos), así todas las religiones, y todos sus similares tienen una única fuente». Las tradiciones védica y cristiana nunca se cansan de emplear «Verdad», «Ser» y «Belleza», como nombres esenciales y preeminentemente adecuados de Dios. No obstante, somos bien conscientes de que en este mundo humano no puede haber un conocimiento o expresión conceptual de la verdad excepto en algún modo; justamente como no puede haber una belleza perceptible excepto de algún tipo. Lo que es verdadero en todas las verdades, o lo que es bello en todas las bellezas, no puede ser ello mismo una de estas verdades o bellezas. Como dice Dionisio, «Si alguien viendo a Dios comprendiera lo que vio, no vio a Dios mismo, sino a una de esas cosas que son Suyas». La creencia en la Revelación o Audición no significa que las palabras mismas en las que la verdad se expresa contengan en ningún caso la verdad, sino más bien que apuntan a ella, pues como dice Santo Tomás de Aquino, «Toda cosa tiene verdad por naturaleza según el *grado* en el que imita el conocimiento de Dios»; «nuestro intelecto considera a Dios *segæn* el modo derivado de las criaturas»; y finalmente, «la cosa conocida está en el conocedor *segæn* el modo del conocedor». Todos los conceptos de Dios, aún los más íntimamente adecuados, son así hechos *segæn* el hombre; como decimos en la India, «Él toma las formas que son imaginadas por Sus adoradores». Muy ciertamente, no ha de ser concebido como confinado, o plenamente expresado, por ninguna de estas formas, Quien es Él mismo la única forma de todas las formas, y transcendente con respecto a todas y cada una de las formas; es desde este punto de vista

como más de un maestro cristiano ha afirmado que «Nada verdadero puede decirse de Dios». El valor de los conceptos, de toda expresión verbal o visible, *per verbum in intellectu conceptum*, es un valor de uso; el concepto tiene valor no como una cosa en sí mismo, sino como dispositivo hacia una visión esencial, *no* en una semejanza. La belleza de la fórmula, del icono verbal o visual, por conmovedora que sea en el evangelio cristiano o en la liturgia védica, no es un fin en sí misma sino que, referida a quien la usa, es una invitación. El propósito de todo arte, y en no menor grado el de este arte supremo de la teología, en el que todas las demás artes, bien sean literarias o plásticas, subsisten *per excellentiam*, es enseñar, deleitar y sobre todo mover (el *docere, delectare, movere* de San Agustín). Una adhesión exclusiva a un solo dogma, a un solo grupo de símbolos verbales o visuales, por muy pertinente que sea, es un acto de idolatría; la Verdad misma es inexpresable.

Si la imagen es de Quien ella es la imagen, los colores y el arte son nuestros. Quienquiera que pretende que su propia manera de comprender y de exponer es la única verdadera no está movido por la visión de Dios, sino por el orgullo espiritual. Un creyente tal, como Ibn ‘Arabī dice, «no alaba a nadie sino a sí mismo, pues su Dios está hecho por él mismo, y alabar la obra es alabar al hacedor de ella: su excelencia o imperfección pertenecen al hacedor. Por esta razón critica las creencias de otros, lo cual no haría si fuera justo... Si comprendiera el dicho de Yunayd, “El color del agua es el color de la vasija que la contiene”, no interferiría en los demás, sino que percibiría a Dios en toda forma y en toda creencia. Tiene opinión, no conocimiento: por ello, Dios ha dicho, “Yo estoy en la opinión que mi servidor tiene de Mí”, es decir, “Yo no Me manifiesto a él excepto en la forma de su creencia”. Dios es absoluto o no restringido cuando Él quiere; y el Dios de la creencia religiosa está sujeto a limitaciones, pues Él es el Dios que está contenido en el corazón de Su servidor». El Gnóstico oriental no tiene defecto alguno que encontrar en ninguna doctrina católica; juzgado por los modelos védicos, se puede decir que el cristianismo es verdadero y bello: verdadero en la medida en que una formulación puede ser verdadera, bello en la medida en que una cosa, en tanto que distinguida del Uno que no es una cosa, puede ser bella.

Además, puede afirmarse positivamente que toda doctrina cristiana notable está propuesta también explícitamente en todo otro dialecto de la tradición primordial: me refiero a doctrinas tales como las de los nacimientos eterno y temporal, la de la única esencia y las dos naturalezas, la de la impassibilidad del Padre, la de la significación del sacrificio, la de la transustanciación, la de la naturaleza de la distinción entre las vidas contemplativa y activa y entre ambas y la vida de placer, la de la dis-

tinción entre eternidad y aeviternidad y tiempo, y así sucesivamente. Podrían citarse literalmente cientos de textos de las escrituras cristianas e islámicas, védicas, taoístas y otras, y de sus exposiciones patrísticas, que muestran un acuerdo estrecho y a veces una coincidencia literalmente verbal. Para citar un trío de ejemplos al azar, mientras San Gregorio Damasceno dice que «El Que Es, es el principal de todos los nombres aplicados a Dios», en la *Kaṭha Upaniṣad* tenemos «Él es, por eso sólo Él ha de ser aprehendido»: mientras Santo Tomás de Aquino dice, «Se dice que están bajo el sol estas cosas que son generadas y corruptas», el «*Ētapatha Brāhmaṇa*» afirma que «Todo bajo el sol está en el poder de la muerte»; y mientras San Dionisio habla de Eso «a lo cual no ver ni conocer es realmente ver y conocer», la *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* tiene que «El pensamiento de Dios es de aquel por quien no es pensado, o si piensa el pensamiento él no comprende». Toda enseñanza tradicional emplea juntas la *via affirmativa* y la *via remotionis*, y en este sentido está de acuerdo con Boecio en que «La fe es un medio entre herejías contrarias». El pecado es definido por el tomista y en la India de uno y el mismo modo como una «desviación del orden hacia el fin». Todas las tradiciones están de acuerdo en que el fin último del hombre es la felicidad.

Por otra parte, aunque solo puede haber una metafísica, debe haber no solo una variedad de religiones, sino una jerarquía de religiones, en las cuales la verdad está más o menos adecuadamente expresada, acordemente a las capacidades intelectuales de aquellos que las profesan. No quiero significar que yo niegue que puede haber doctrinas heterodoxas, propias a ser condenadas como herejías, sino solamente que todas y cada una de las creencias es una herejía si ella es considerada como la verdad, y no meramente como un indicador de la verdad. El Panteísmo, por ejemplo, es igualmente una herejía desde los puntos de vista cristiano, islámico e hindú; una confusión de las cosas como ellas son en sí mismas con las cosas como ellas son en Dios, de la esencia del participante con la Esencia participada, es un error egregio, y sin embargo no es un error tan grande como asumir que el ser de las cosas como ellas son en sí mismas es enteramente su propio ser. La distinción entre esencia y naturaleza de la doctrina del Sāṃkhya es verdadera desde un cierto punto de vista, y sin embargo es falsa cuando se considera desde el punto de vista de una síntesis más alta, como en el Vedānta, y similarmente en el cristianismo, donde desde un punto de vista esencia y naturaleza son el universo aparte, y sin embargo en la simplicidad de la Causa Primera son una única substancia indivisa.

Es perfectamente legítimo sentir que una religión dada es más adecuadamente verdadera que otra; sostener, por ejemplo, que el catolicismo es más adecuadamente

verdadero que el protestantismo, o el hinduismo que el budismo. Se pueden trazar distinciones reales: el cristianismo mantiene, por ejemplo, que la metafísica, aunque la más elevada de las otras ciencias, es inferior a la ciencia sagrada de la teología; el hinduismo es primariamente metafísico, y solo secundariamente religioso, de aquí las controversias en cuanto al verdadero significado de la «deificación», y de aquí que por mucho que un hindú pueda encontrarse en concordia entusiasta con los doctores angélico y celestial (Santo Tomás y San Buenaventura), está mucho más cómodo con algunos gigantes del pensamiento cristiano cuya ortodoxia es sospechosa, quiero decir Eriugena, Eckhart, Boehme, Blake, y más cómodo con Plotino que con los representantes de la ortodoxia exotérica cristiana; más cómodo con San Juan que con Santiago, más en simpatía con el platonismo cristiano que con el aristotelismo cristiano, escasamente en simpatía con las teologías protestantes, y mucho más en simpatía con las interpretaciones qabbalísticas del Génesis y del Éxodo que con cualesquiera otras aproximaciones históricas. De modo que no tenemos la intención de mantener la impropiedad de todas las controversias dogmáticas. Debemos tener presente que inclusive dentro del marco de una fe presumiblemente homogénea se da por establecido que las mismas verdades deben presentarse de maneras diferentes adecuadas a la audiencia, y que esto no es una cuestión de afirmaciones contradictorias, sino de «medios convenientes». Lo que mantenemos es que todas las vías convergen; que el Viajero, habiendo recorrido ya una vía dada, bajo todas las circunstancias normales, alcanzará más pronto ese punto en el cual todo progreso acaba — «Al alcanzar a Dios, todo progreso acaba» — que si rehace sus pasos y comienza de nuevo.

Lo que no debemos olvidar es que nadie puede pronunciarse finalmente sobre la verdad de una religión que no ha vivido, como Ramakrishna vivió tanto el cristianismo como el islam, y también el hinduismo; y que una vez convencido de que solo la propia verdad de uno es verdadera, «Es —como observaba últimamente el Profesor C. A. Briggs de la Universidad de Drew— la cosa más fácil imaginable tomar los conceptos de otras fes, abstraerlos de sus contextos, y demolerlos». Por ejemplo, cuán fácilmente podría deducirse la definición islámica del cristianismo, como una religión politeísta, partiendo de la considerada afirmación de Santo Tomás, de que «Nosotros no decimos *el único Dios*, a causa de que la deidad es común a varios» (*Summa Theologica* I.31.2C). De la misma manera, podría deducirse fácilmente una definición panteísta del cristianismo partiendo de esta frase de Santo Tomás, «Una cosa tiene ser por participación... Debemos considerar... la emanación de todos los

seres desde la causa universal, que es Dios» (*Summa Theologica* I.44.1 ad I y 45.1C).

¿Cuál es entonces en último análisis, el valor de la religión comparada? Ciertamente no es convencernos de que un modo de creencia es la preparación para otro, o conducirnos a una decisión en cuanto a cuál es el «mejor». Se podrían considerar igualmente los estilos de arte antiguos o exóticos como preparaciones y aspiraciones hacia el propio estilo de uno. Tampoco puede considerarse el valor de esta disciplina como conductivo al desarrollo de una única fe sincretista universalmente aceptable que incorpore todo lo que es «mejor» en cada fe; una «fe» tal como esta sería una monstruosidad mecánica y sin vida, no una corriente de agua viva, sino una suerte de esperanto religioso. La religión comparada puede demostrar que todas las religiones brotan de una fuente común; son, como dice Jeremías, los «dialectos de un único lenguaje espiritual». Por consiguiente, no podemos tomar las fórmulas de una religión e insertarlas en otra sin incongruencia. Puede reconocerse que muchas fórmulas son idénticas en religiones diferentes; confrontar, por ejemplo, a Santo Tomás, «La Creación, que es la emanación de todos los seres desde el no ser, el cual es nada» (*Summa Theologica* I.45.1C) con el védico «El Ser es engendrado desde el no ser» (*asatah sad ajīyata, ôg Veda Sa×hitē* X.72.3), y tales comparaciones pueden emplearse válidamente (incluso por el más ortodoxo) como lo que Santo Tomás llama «pruebas extrínsecas y probables» de la validez de un dogma dado.

Pero la clarificación que resulta cuando las fórmulas de una tradición son cotejadas con las de otra tiene mucho más valor que esto. Pues, como ya hemos visto, toda tradición es necesariamente una representación parcial de la verdad propuesta por la tradición considerada universalmente; en cada tradición hay algo suprimido, o reservado, u obscuro, que, en otra, puede encontrarse desarrollado más extensa, más lógica o más brillantemente. Así pues, lo que está claro y completo en una tradición puede usarse para desarrollar el significado de lo que puede estar apenas un poco más que aludido en otra. O incluso si en una tradición una doctrina dada ha sido definitivamente establecida, una realización del significado de esta definición puede conducir al reconocimiento y correlación de toda una serie de afirmaciones en otra tradición, en todas las cuales está implícita la misma doctrina, pero que anteriormente no habían sido aprehendidas en su relación mutua. Es así una gran ventaja que nos sea posible hacer uso de la expresión *ejemplarismo vĕdico*; o inversamente, hablar de *yoga* cristiano hace surgir inmediatamente la analogía entre la *consideratio*, *contemplatio* y *raptus* de San Bernardo y el *dhāraṇā*, *dhyāna*, y *samādhi* sánscritos.

A muchos cristianos, sin duda, la adhesión principal de Śrī Ramakrishna al culto de la Gran Madre les ofende. Ciertamente, nada es más habitual que considerar que el cristianismo, para bien o para mal, se adhiere a interpretaciones puramente masculinas del ser divino; el cristiano habla de un Padre, pero no de una Madre en el Cielo, mientras que en la India, el antiguo amor de la Magna Mater, se mantiene hasta hoy en iguales términos que el del Propator. Y sin embargo, la doctrina de la maternidad de la naturaleza divina se afirma repetidamente, por muy reservadamente que sea, en la teología cristiana, fundamentalmente en la de las «dos naturalezas», más explícitamente en la de las naticidades temporal y eterna, y en la de la Generación del Hijo como una operación vital de principios conjuntos —«Processio Verbi in divinis dicitur generatio... quae est operatio vitae... et propter hoc proprie dicitur genitum et Filius» (*Summa Theologica* I.27.2; cf. I.98.2C, «En todo acto de generación hay un principio activo y un principio pasivo»). Es en tanto que la «filiación eterna no depende de una madre temporal» (*dem* III.35.5 *ad* 2) como el Maestro Eckhart puede hablar del «acto de fecundación latente en la eternidad», y decir que «es Dios quien tiene el tesoro y la esposa en Él», y que la «Divinidad retoza con la Palabra», y que «Su nacimiento en *Mar'a Espiritual* fue para Dios más gozoso que Su naticidad de ella en la carne». Se ve que cuando Santo Tomás habla de «esa Naturaleza por la cual el Padre engendra» (*Summa Theologica* I.41.5), la referencia es realmente a la Magna Mater, la Aditi védica, para no mencionar otros nombres de la Única Madonna, y se ve también lo que se entiende realmente por la aserción, de otro modo obscura, de que aunque la materia prima «recede de la semejanza a Dios, no obstante... *retiene* una cierta semejanza con el ser divino» (*dem* I.14.11 *ad* 3). Ciertamente, la Natura Naturata «retiene» una cierta semejanza con la «Natura Naturans, Creatrix, Deus»: La Madre Tierra con la Madre Naturaleza, María en la carne con María espiritual. Solo se necesita considerar el Génesis I:27, «A la imagen de Dios Él le creó; macho y hembra Él los creó», en conexión con Gálatas 3:28, «según la imagen de Aquel que le creó, donde no hay macho ni hembra», para darse cuenta de que si bien Esencia y Naturaleza son *in divinis* una única substancia simple sin composición, el hecho mismo de que los principios conjuntos puedan ejemplificarse por separado es prueba de que de la Identidad Suprema puede hablarse verídicamente como Padre o como Madre, o como Padre-Madre, de la misma manera que en los Vedas los «Progenitores» Divinos son indiferentemente «Padres» (*pitāṅ*) o «Madres» (*mātāṅ*), o como «Ese Uno, espirado, despirado» (*tad ekam Ēn 't avĒtam, ōg Veda Sa×hitĒ* X.129.2, donde ningún género está implícito; cf. el «Donde estos

dos abismos penden, igualmente espirado, despirado, allí está el Ser Supremo» del Maestro Eckhart).

Podemos llegar a afirmar así, en favor de una verdadera «religión comparada», que por muy autosuficiente que una religión pueda ser, si se sigue hasta el fin mismo al cual se dirige, difícilmente puede suponerse una vía tan llana que no pueda ser, aquí y allá, mejor iluminada por otras luces que la de la linterna privada del peregrino, puesto que la luz de cada linterna es solo una refracción de la Luz de las luces. Una diversidad de rutas no solo es apropiada para una diversidad de viajeros, que no son todos iguales, ni comienzan a partir de uno y el mismo punto, sino que puede ser de incalculable ayuda para todo viajero que pueda leer correctamente el mapa; pues donde todos los caminos convergen, no puede haber ninguno que no ayude a clarificar la posición verdadera del centro del laberinto, «a falta del cual estamos todavía en una dualidad». De aquí que digamos que han de evitarse las implicaciones mismas de la frase «tolerancia religiosa»: la diversidad de la fe no es una cuestión de «tolerancia» indeseada, sino de prescripción divina. Y esto será válido incluso si nosotros creemos sinceramente que otras fes son inferiores a la nuestra propia, y en este sentido relativamente «malas»: pues como dice San Agustín, «La belleza admirable del universo está hecha de todas las cosas. En la cual, incluso lo que se llama el mal, bien ordenado y en su sitio, es la recomendación eminente de lo que es el bien» (*Enchiridion* XIII), a quien Santo Tomás cita con aprobación, agregando que «El universo, postulada la creación presente, no puede ser mejor, a causa del bellísimo orden dado a las cosas por Dios» (*Summa Theologica* I.48.1 y I.25.6 ad 3). Como dice también San Agustín, «No hay ningún mal en las cosas, sino solamente en el mal uso de ellas por parte del pecador» (*De doctrina christiana* III.12). En cuanto al «mal uso» por parte del pecador, ¿quién puede asegurarnos en eso, con respecto a lo cual se ha dicho, «No juzguéis, a fin de que no seáis juzgados»?

En la cuestión de la dirección hacia el Reino del Cielo «dentro de vosotros» (sánscrito *h̄dayEkEṣe, antarbhēṭasya khe*), el mundo moderno está mucho más falto de voluntad de búsqueda, que predispuesto a ser extraviado por una dirección falsa. Desde el punto de vista satánico apenas podría imaginarse una actividad mejor que entregarse a la «conversión de los paganos» de un cuerpo de dogmas a otro: eso, ciertamente, no era lo que se significaba por el mandato, «Id y predicad el Reino de Dios» —o ¿estaba Él equivocado, cuando dijo, «El Reino de los Cielos está dentro de vosotros»?

## LA «E» DE DELFOS\*

Los procedimientos esenciales de los ritos iniciatorios, por los cuales se efectúan la muerte de un hombre viejo y el renacimiento de un hombre nuevo, y las condiciones de acceso a *penetralia*, son similares por todo el mundo. Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* (cap. XVIII), tratando de estos temas<sup>1</sup> nos recuerda que hay respuestas correctas a las preguntas correctas (*habent enim propria signa propria responsa*), y que la respuesta correcta (*proprium responsum*) la da el iniciado (*homo moriturus*) precisamente como la prueba de su derecho a ser admitido (*ut possit admitti*). Un ejemplo típico de un tal *signum* y de las respuestas errónea y correcta puede citarse en la *Jaimin'ya Upani-ad Br̥hmaöa*, III.14.1-5. Cuando el deificado alcanza la Puerta del Sol se hace la pregunta, «¿Quién eres tú?». Si responde por su nombre propio o por un apellido<sup>2</sup> es arrebatado por los factores del tiempo. Él

\* [Esta nota se publicó por primera vez en la *Review of Religion*, VI (1941).—ED.]

<sup>1</sup> Para Firmicus Maternus, ver G. van der Leeuw, «The (ΣΥΜΒΟΛΑ) in Firmicus Maternus», en *Egyptian Religion*, I (1933).

<sup>2</sup> «Los nombres son cadenas» (*Aitareya î raöyaka* II.1.6). Dios no tiene nombre personal ni apellido (*B'had'raöyaka Upani-ad* III.8.8), ni deviene jamás alguien (*Ka'ha Upani-ad* II.18), y de ello se sigue que no puede haber retorno a Dios, ni *deificatio* (para lo cual, en las palabras de Nicolás de Cusa, es indispensable una *ablatio omnis alteritatis et diversitatis*) para quien todavía es alguien. El iniciado es sin nombre, él mismo no es sino Agni (*Kausitak' Br̥hmaöa* VII.2.3), cf. Gálatas 2:20, *vivo autem jam non ego, sed Christus in me*. Dios es un Mar, «*nostra pace: ella • quel mare, al qual tutto si move*» (*Paradiso* III.85, 86); y al igual que los nombres de los ríos se pierden en el mar, así nuestros nombres y apariencias se pierden cuando Le alcanzamos (*Aöguttara Nik'ya* IV.198, *Pra'sna Upani-ad* VI.5). «Also sich wandelt der tropfe in daz mer» (Maestro Eckhart, ed. Pfeiffer, p. 314), cf. Rūmī, «a fin de que tu gota devenga el mar», y «Nadie tiene conocimiento de nadie que entra, de que él es "Fulano"» (Odas XII y XV en *D v'En*), y Lao-tzu, «*Tao-Te-King*» XXXII, «Al Tao todo bajo el cielo vendrá como las corrientes desembocan en un gran río o en el mar». [«El que encuentra (a Dios) se pierde (en Él): como un torrente él es absorbido en el Océano» (*Mathnaw'* VI.4052)]. Y así, según la inscripción citada por V. Magnien, *Les Mysteres d'Ifleusis* (París, 1938), p. 334, «Pour mon nom, ne cherche pas qui je suis: le rite mystique l'emmena en s'en allant vers la mer empourprée».

Ver también Coomaraswamy, «*î kîµca—Ē: La anonadación de sí mismo*», y «*SvayamĒt'ööĒ: Janna Coeli*».



debería responder, «Quien yo soy (es) la Luz que tú (eres) (*koḥam asmi suvas tvam*). Como tal he venido a ti, la Luz celestial». Él (Prajāpati, el Sol) replica, «Quien tú eres, eso mismo soy yo; quien yo soy, eso mismo eres tú. Entra». De los numerosos paralelos que podrían citarse, quizás el más notable es el mito de Rūmī del hombre que llamó a la puerta de su amigo y fue preguntado «¿Quién eres tú?». El respondió «yo». «Vete», dijo su amigo. Después de un año de separación y de tribulación vino y llamó de nuevo, y a la misma pregunta respondió «Este tú está a la puerta», y recibió la réplica, «Puesto que tú eres yo, entra, oh mí mismo»<sup>3</sup>.

No puede haber duda de que la entrada al templo de Apolo en Delfos era literalmente una Puerta del Sol, una vía adentro de la casa o templo del Sol. La sobreinscripción, «Conócete a ti mismo» (γνώθι σεαυτόν) requiere un conocimiento de la respuesta a la pregunta, «¿Quién eres tú?»<sup>4</sup> y puede decirse que, en el lenguaje velado de los misterios, hace esta misma pregunta. Este mandato, como dice Plutarco<sup>5</sup>, es dirigido por el Dios a todos los que se acercan a Él; y toma la famosa «E» como su

<sup>3</sup> *Mathnaw'* I.3056-3065; cf. el Cantar de los Cantares I:8, «Si ignoras te, egredere».

<sup>4</sup> Que la inscripción hace en efecto esta pregunta es explícito en Jenofonte, *Memorabilia* IV.2.24, donde Sócrates pregunta a Eutidemo, «¿Acaso has prestado atención, e intentado considerar quién eras?» (ὄστις εἴης).

<sup>5</sup> *Moralia* 384D sig. («La “E” de Delfos»). Se asume igualmente en Platón (*Charmides*, 164D) que el mandato «Conócete a ti mismo» no es «un consejo» sino «la salutación (πρόσρησις) del Dios a aquellos que entran» y que las palabras son habladas por el Dios a aquellos que entran en su templo, «de un modo diferente a como los hombres hablan» y «muy enigmáticamente» (αἰνιγματωδέστερον); es decir, «non in doctis humanae sapientiae verbis, sed doctrina Spiritus» (I Corintios 2:13).

Las palabras «Conócete a ti mismo» son «enigmáticas», al parecer, solamente a causa de que pueden tomarse como haciendo referencia a un conocimiento de una u otra de las dos almas o sí mismos del hombre, el corporal y mortal o el incorporeal e inmortal, tan a menudo tratados por Platón y en la filosofía védica. En Jenofonte, *Memorabilia* IV.2.24 (cf. III.9.6), Sócrates habla del «conocimiento de sí mismo» como el conocimiento de los propios poderes y limitaciones de uno [cf. Filón, *De specialibus legibus* I.44 y Plutarco, *Moralia* 394C]; pero esto es en conversación con un hombre engreído que piensa que ya sabe «quién» es, «Eutidemo» por nombre. Pero en *Alcibades* I.130E sig., Sócrates dice que «el que ordena, “Conócete a ti mismo”, nos pide que conozcamos el alma», y continúa diciendo que el que conoce solo lo que es del cuerpo «conoce las cosas que son suyas pero no a sí mismo» (τὰ αὐτοῦ ἀλλ' οὐχ αὐτὸν); cf. *B'had'Āraṅyaka Upani.* ad.I.5.15.

Como un paralelo a estas distinciones puede citarse el ridículo de Plutarco hacia aquellos que no pueden distinguir a Apolo del Sol (*Moralia* 393D, 400CD), pasajes que recuerdan a *Leyes* 898D, donde Platón dice que «ese cuerpo de Helios es visto por todos, su alma por nadie», y que recuerdan también a *Atharva Veda Saḥitā* X.8.14: «A Él (el Sol) todos los hombres le ven, [pero] no todos le conocen con la mente».

respuesta correcta. Ahora si, como también él sugiere, la «E» significa «EI», y si tomamos de sus diferentes interpretaciones los significados (1º) el Sol (Apolo) y (2º) «tú eres», y asumimos que estos dos significados están contenidos ambos en esta única sílaba enigmática, entonces tenemos el *signum*, «¿Quién eres tú (que estás a la puerta)?» y el *responsum*, «El Sol que tú eres (soy yo)». Es cierto que ninguna otra respuesta verdadera podría haber sido dada por alguien «cualificado para entrar en unión con el Sol»<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> *Jaimin'ya Upani· ad Br̥h̥maõa* I.6.1.

# **LOS ENSAYOS MAYORES**

## RECORDACIÓN, INDIA Y PLATÓNICA \*

*Punar ehi vṛcas pate devena manasḥ saha  
Vasou pate ni ramaya mayy evṛstu mayi śrutam  
Atharva Veda Saḥhitḥ I.1.2<sup>1</sup>*

*Cathedram habet in caelo qui intus corda docet  
San Agustín, In epist. Joannis ad Parthos.*

«Mi Señor abarca todas las cosas en Su conocimiento,  
¿acaso no recordaréis?»

Corán VI.80, tr. A. J. Arberry

En el siguiente artículo se seguirá, en textos indios y platónicos, la doctrina de que lo que nosotros llamamos «aprender» es realmente un «recordar» y de que nuestro «conocimiento» es por participación en la Omnisciencia de un principio espiritual inmanente. Esto corresponde, en la misma Filosofía Perenne, a la doctrina de que lo bello es tal por una participación en la Belleza, y todo ser una participación en el Ser.

La omnisciencia del principio espiritual inmanente, *intellectus vel spiritus*, es el correlativo lógico de su omnipresencia atemporal. Solo desde este punto de vista deviene inteligible el concepto de una Providencia (*praj-ḥ*, πρόνοια, προμήθεια). El Sí mismo Providencial (*praj-ḥtman*) no decreta arbitrariamente nuestro «Fatum» [Destino] sino que es el presenciador de su operación: nuestro Fatum es meramente

---

\* [Este estudio se publicó por primera vez como Supplement No. 3 del *Journal of the American Oriental Society*, LXIV (1944). Se ha mantenido el resumen que hacía de prefacio al artículo.—ED.]

<sup>1</sup> *Atharva Veda Saḥhitḥ* I.1.2: «Ven nuevamente, oh Señor del Habla, con la mente divina, instílala, oh Señor de la Dicha, en mí; sí, haga morada en mí Tu saber». Cf. *Atharva Veda Saḥhitḥ* I.1.4; *sam śrutena gamemahi*, «Podamos familiarizarnos con tu saber», donde *saṃ gam* corresponde a *anubhè* en otros contextos. Cf. También *Aitareya ĩ raōyaka* II.2.7, *ĩ vir ḥvir me edhi... mḥ śrutam me prasa hḥs t*, «Seas tú (Ātman, Brahma), revelado a mí, que tu saber no me abandone» (traducción de Keith).

San Agustín: «El Trono de quien enseña desde dentro del corazón está en el cielo». Cf. *Bḥadḥraōyaka Upani. ad III.9.23*, «el soporte de la Verdad está en el corazón».

la extensión temporal de su acto de ser libre e instantáneo. Nuestra confusión se debe solo a que nosotros consideramos la Providencia como un conocimiento previo del *futuro*; ¡como si preguntáramos, «Qué estaba pensando Dios en un tiempo *antes* de que el tiempo fuera»!. En realidad, el conocimiento Providencial no lo es más de un futuro que de un pasado, sino solamente de un *ahora*. La experiencia de la duración es incompatible con la omnisciencia, de la cual el sí mismo empírico es por lo tanto incapaz.

Por otra parte, en la medida misma en que somos capaces de identificarnos con el Sí mismo Providencial —Γνωθι σεαυτόν, Eso *eres* tú— estamos por encima de las secuencias del *Fatum* deviniendo su espectador en vez de su víctima. La doctrina de que todo conocimiento es por participación está así inseparablemente conectada con la posibilidad de la Liberación (*mokḥ-a*, λύσις) de los pares de opuestos, de los que el pasado y el futuro, aquí y allí, son los ejemplos pertinentes en el contexto presente. Como lo ha expresado Nicolás de Cusa, la muralla del Paraíso en el que mora Dios está construida de estos contrarios, y la vía adentro, guardada por el más elevado espíritu de Razón, está entre ellos. En otras palabras, nuestra Vía pasa a través del *ahora* y del *no-donde* cuya experiencia empírica es imposible, aunque el hecho de la Memoria nos asegura que la Vía está abierta a los comprensores de la Verdad.

La Gāyatrī (*ôg Veda Saḥitḥ* III.62.10) invoca a Savitṛ: «impele nuestras intenciones» (*dhiyo yo naú pracodayḥ*), o mejor, «nuestras especulaciones»<sup>2</sup>. *Aitareya ĩ raöyaka* II.3.5 nos dice que «el sí mismo que está en el habla (*vḥc*)<sup>3</sup> es incompleto, puesto que uno intuye (*erlebt*, *anubhavati*)<sup>4</sup> cuando es impelido a pensar (*manase*) por el Soplo (*pröena*), no cuando es impelido por el habla»<sup>5</sup>. El «Soplo» ha de ser

<sup>2</sup> *Maitri Upani-ad* VI.10 explica *dhiyaú* por *buddhayaú*; el *dhirḥ* es «contemplativo» más bien que solamente «sabio». Con *pracodayḥ*, cf. *Maitri Upani-ad* II.6 *pratibodhanḥya* y *pracodayitḥ*.

<sup>3</sup> Los poderes del alma son llamados «sí mismos» en *Chḥndogya Upani-ad* VIII.8.12.4 sig. y *Kau-itak' Upani-ad* IV.20. Es decir, «el sí mismo del habla» significa el hombre considerado como un hablador. En este sentido el hombre tiene tantos sí mismos como poderes.

<sup>4</sup> *Anubhè* (cf. «gleichkommen» y *accognoscere*) es literalmente «venir a estar junto con», o «adaptado o conformado a, o identificado con» el objeto del conocimiento, bien en el sentido epistemológico o bien en el sentido erótico (*Jaimin'ya Upani-ad Brḥhmaöa* I.54.7); cf. *adaequatio rei et intellectus*. [Cf. *anu...* vid en *ôg Veda Saḥitḥ* IV.27.1 = σύνεσις como se define en *Crḥtilo* 412]. Hemos intentado sugerir este contexto usando la palabra «intuir», y a veces «experimentar» (con la «inmediatez» implícita), reservando «conocer» para *j-ḥ*.

<sup>5</sup> Esto apenas difiere de la versión de Keith. Sobre *Manas* (y *Vāc*), cf. Coomaraswamy, «Sobre Ser en la Mente Recta de Uno», 1942, p. 11; y *Chḥndogya Upani-ad* VIII.12.5, «el que sabe, “Piense

comprendido aquí en su sentido más alto, común en el *Aitareya î raöyaka*, el de Brahma y Sí mismo solar inmanente, y como en *B`hadlEraöyaka Upani·ad* II.5.19, *ayam EtmE brahma sarvEñubhèú*, «este Sí mismo, Brahma, experiente de todo»<sup>6</sup>. Así pues, el sentido es que no es por lo que se nos dice, sino por el Espíritu habitante dentro, como nosotros conocemos y comprendemos la cosa a la cual las palabras solo pueden remitirnos; y que lo que se siente audiblemente o de cualquier otro modo no nos informa en sí mismo, sino que meramente proporciona la ocasión y la oportunidad de re-conocer el asunto al cual los signos externos nos han remitido.

Aunque estos textos se nos presentan inequívocamente con las nociones de iluminación y de inspiración, no debemos proponernos deducir de ellos solo, sin más soporte, una teoría de la «Recordación» (*smara*, *sm`ti*; *sati*) plenamente desarrollada; los citamos primero a modo de introducción a otros textos que tratan directamente de la Memoria.

La doctrina se expone simplemente en *ChEñdogya Upani·ad* VII.26.1: «La Memoria es del Sí mismo, o Espíritu» (*Etmataú smaraú*). Puesto que «el Sí mismo conoce todo» (*sarvam EtmE jEñ`te*, *Maitri Upani·ad* VI.7), «este Gran Ser es solo una completud de reconocimiento» (*vij-Eñaghana*, *B`hadlEraöyaka Upani·ad* II.4.12), o «una completud de precognición» (*praj-Eñaghana*, *B`hadlEraöyaka Upani·ad* IV.5.13, cf. *MEOñ`ekya Upani·ad* 5). Brahma, el Sí mismo, es «intuitivo de todo» (*sarvanubhèú*, *B`hadlEraöyaka Upani·ad* II.2.19) debido a que, como Śaṅkara dice, Él es el «Sí mismo de todo» (*sarvEtmān*); Ciertamente, Él es «el solo veedor, oidor, pensador, conocedor y usufructuario en nosotros» (*B`hadlEraöyaka Upani·ad* III.8.11, IV.5.15; cf. *Aitareya î raöyaka* III.2.4) y por lo tanto, a causa de Su omnipresencia atemporal, debe ser omnisciente. La Memoria es una participación en la presencia de Quien él mismo jamás «recuerda», a causa de que jamás olvida. «La memoria —como dice Plotino— es para aquellos que han olvidado»<sup>7</sup>.

*ChEñdogya Upani·ad* VII.13.1 repite y amplía la proposición de *Aitareya î raöyaka* II.3.5 según se ha citado arriba: «La Memoria (*smara*) es más que el Espa-

---

yo esto” —ese es el Sí mismo (*Etmān*, Espíritu). La Mente es su “ojo divino” (*daiva cak·us*); él, ciertamente, con ese ojo divino, la Mente, presencia estos objetos de deseo y está contento». La Mente es el «principal» y el «señor soberano» de los demás poderes del alma (*êatapatha BrEhmaöa* X.5.3.7, XIV.3.2.3).

<sup>6</sup> *SarvEñubhèú* afirma más bien la base que el hecho desnudo de la omnisciencia. El Sí mismo es necesariamente «omnisciente» debido a que Él es «el único veedor, oidor, pensador, etc.» en nosotros (*B`hadlEraöyaka Upani·ad* III.4.2, III.7.23, etc.). El sí mismo empírico es su instrumento.

<sup>7</sup> *EnŽadas* IV.4.7.

cio (*ĒkĒṣa*, el medio de la audición). Por consiguiente, aunque muchos hombres estuvieran reunidos, si no están poseídos por la Memoria, ninguno de ellos oír a nadie, ni pensará (*man*), ni reconocerá (*vij-Ē*), pero poseídos por la Memoria, ellos oírán y pensarán y reconocerán. Por la Memoria, ciertamente, uno reconoce (*vijĒnti*) a los hijos, reconoce al ganado. Reverencia a la Memoria».

La facultad del alma que recuerda es la Mente (*manas = voûç*)<sup>8</sup>, no distraída por la operación de las facultades de percepción y acción. «Allí, en “sueño profundo clarividente” (*svapne*)<sup>9</sup> esa divinidad intuye (*anubhavati*) lo Inconmensurable. Todo lo que ha sido visto (*d'Ēam*), lo ve próximamente (*anupaṣyati*), todo lo que ha sido oído, lo oye próximamente (*anuṣruōti*). Todo lo que ha sido y no ha sido visto, todo lo que ha sido y no ha sido oído, intuitivamente conocido o no conocido (*anubhētam*,

<sup>8</sup> Cf. *Maitri Upani-ad* VI.34.6-9.

<sup>9</sup> *Svapna* aquí, como a menudo en otras partes, no es el sueño o la ensoñación ordinarios, sino un estado de contemplación (*dhyĒna*). La «divinidad» es la «Persona Recognitiva» (*vij-Ēnamaya puru-a*) de *B'hadĒraōyaka Upani-ad* II.1.17, 18, «de quien se dice que está “dormido” (*svapiti*) cuando controla los poderes de percepción y acción. Re-asumiendo el poder cognitivo (*vij-Ēnam ĒdĒya*), él reposa en el corazón... Cuando “duerme”, estos mundos son suyos... Controlando los poderes de percepción y acción, envuelve su propia persona (liter. cuerpo) como quiere». Como en *B'hadĒraōyaka Upani-ad* V.3.7, donde esta Persona «por así decir contempla (*dhyĒyat vĒ*), por así decir juega, porque cuando está “dormido” (*svapno bhētvĒ*) trasciende este mundo y las formas de la muerte».

En este sentido técnico, «sueño» y «visión en sueño» no son el sueño de fatiga sino el acto de imaginación. Y esto es completamente universal. Por ejemplo, «Yo derramaré mi espíritu sobre toda carne... vuestros ancianos soñarán sueños, vuestros jóvenes verán visiones» (Joel 2:28); «mis pensamientos habían remontado alto en el cielo, mientras mis sentidos habían sido puestos bajo restricción por el sueño —sin embargo, no un sueño tal como el de los hombres agobiados por la hartura de alimento o por la flaqueza corporal— [y] parecióme que vino a mi un Ser... la Mente de la Soberanía... [que dijo] “Guarda en la mente todo lo que deseas aprender y Yo te enseñaré”» (Hermes, *Lib.* I.1; en I.28 hace alusión al sueño por fatiga como «sueño irracional»); «Me bi-fel a ferly... I slumberde in a slepyng... benne gon I meeten a meruelous sweune... I beo-heold...» (*Piers the Plowman*, Prólogo). *Mathnaw'* IV.3067 contrasta el sueño del vulgo con el del elegido; este último «no tiene nada en común con el sueño de la ignorancia (*khwab-i-ghaflat*) en el cual la mayoría de las gentes pasan sus vidas conscientes» (nota de Nicholson sobre *Mathnaw'* II.31; cf. I.388-393; también *Bhagavad G'ītā* II.69 [y *Majjhima Nikāya* I.260]). La vida es un «despertar» de la no existencia; el «sueño espiritual» es un despertar de la vida.

*¿De quē me sirve a m' dormir y despertar?*

*Si durmiendo no dormido se ve la v'a,*

*¡Ah, entonces yo lo veo valioso para m'!*

Tayumānavar (P. Arunachalam, «Sueño Luminoso»,

reimpreso de la *Westminster Review*, Colombo, 1903).

*ananubhètam*), bueno o malo (*sat, asat*)<sup>10</sup>, todo lo que ha sido directamente experimentado (*pratyānubhètam*) en tierra o aire, una y otra vez él lo experimenta directamente; él lo ve todo, él lo ve todo» (*Praśna Upani. ad IV.5*); o, como el Comentador comprende la conclusión, «siendo él mismo el todo, él lo ve todo», en concordancia con el principio de la identidad de conocer y ser enunciado en el verso 11, donde el Comprehensor del Sí mismo «conociendo todo, deviene todo». En el contexto precedente, Śaṅkara interpreta, acertadamente pienso yo, «visto y no visto» como refiriéndose a «lo que ha sido visto en este nacimiento y lo que ha sido visto en otro nacimiento»<sup>11</sup>: el significado de esto devendrá más claro cuando tratemos de «*jñētavēdas*» y «*jñētissaro*» y si tenemos presente que aunque Śaṅkara habla de nacimientos anteriores, el Señor es para él «el único transmigrante»<sup>12</sup>.

El tema de la Memoria se trata en *Milinda Pa-ho* 78-80. Primeramente se muestra que no es por el pensamiento (*citta*) sino por la Memoria (*sati = smṛti*) como nosotros recordamos; pues nosotros no estamos sin inteligencia aunque lo que se hizo hace mucho tiempo haya sido olvidado (*pamuññham = pramāṇam*). Entonces se pregunta, «¿Surge (*appajjati*) siempre la Memoria como un estado de sobreconocimiento (*sabbā... abhijñantā*)<sup>13</sup> o la Memoria es provocada (*kaḥumikā =*

<sup>10</sup> Literalmente «algo y nada», y aquí «bueno y malo» en vez de «real e irreal»; cf. *puōyami ca pēpami ca* en *Bṛhadāraōyaka Upani. ad IV.3.5* y *sadasat* en *Maitri Upani. ad III.1*.

<sup>11</sup> «Dios saborea eternamente la contingencia de las cosas... Pues el conocedor es eso que es conocido» (Maestro Eckhart, ed. Evans I, 391, 394). «La mente del Sabio en reposo deviene el espejo del universo» (*Chuang-tzè*, p. 158).

<sup>12</sup> Ver Coomaraswamy, «Sobre el Único y Solo Transmigrante».

<sup>13</sup> *Abhi* en *abhijñā* intensifica *jñā*, «conocer» (γινώσκω, νοέω, *kennen*, «agudeza»): recordar es algo más que simplemente percibir; cf. la frase del Maestro Eckhart «yo puedo ver una rosa en invierno cuando no hay ninguna rosa». De aquí que, aunque *abhijñā* puede significar solo «recordar» o «comprender» (Pāṇini III.2.112, *abhijñāsi = smarasi, budhyase*; *Milinda Pa-ho* 77, *abhijñāsi*, «¿recuerdas alguna vez?»), en el budismo pāli predomina generalmente el sentido de lo maravilloso, y así *abhiñā = abhijñā* es usualmente el conocimiento sobrenatural o la omnisciencia de un Buddha, un «poder» (*iddhi*) adquirido por la disciplina contemplativa y que él u otros Arhats pueden «intuir» (*anubhē*) a voluntad. En este sentido *abhiñā* incluye los seis poderes de levitación (moción a voluntad a través del aire), clariaudiencia, lectura del pensamiento, conocimiento de los propios nacimientos anteriores y de los de las demás gentes, y la certeza de que la Liberación ha sido obtenida (*D'gha Nikāya* III.281, basado sobre muchos otros contextos, PTS Dictionary, s.v.). Es notable que el «sobreconocimiento» y la «Liberación» coinciden, lo cual le recuerda a uno las palabras del Maestro Eckhart «Hasta que el alma no conoce todo lo que ha de ser conocido no puede pasar al bien desconocido».



*k'itim*)?», y se responde que «La Memoria aparece como un estado de sobre-conocimiento, y es también provocada», es decir, puede ser bien espontánea o bien estimulada artificialmente<sup>14</sup>. El rey replica, «Eso equivale a decir que toda Memoria es sobre-conocimiento, nunca provocada». Nāgasena puntualiza, «En ese caso, los artesanos no tendrían necesidad alguna de talleres o de escuelas de arte o de ciencia, y los maestros serían inútiles; lo cual no es verdadero». Así pues pregunta el rey, «¿Por cuántas vías surge la Memoria?». Nāgasena responde, «Por dieciséis»<sup>15</sup>. Estas son en realidad solo dos vías, bien por el sobre-conocimiento sin medios (*abhijñato*), o bien por la estimulación externa (*kaṣumikē*), siendo completado el total de las dieciséis por una subdivisión de la segunda categoría acordemente a la naturaleza de los medios. La Memoria aparece por sobre-conocimiento simplemente cuando aquellos como Ānanda u otros, que son «recordadores de los nacimientos» (*j'ētissarē*)<sup>16</sup>, recuerdan un nacimiento (*j'ētiμ saranti*): aparece por provocación

---

*Abhijñ* no aparece en las Upaniṣads; en la *Bhagavad Gītā* se usa siempre solo del «conocimiento» de Krishna —ciertamente un «sobre-conocimiento» y no una experiencia empírica. [Alternativamente, uno «recuerda» a Krishna, *Bhagavad Gītā* VIII.5].

<sup>14</sup> Las categorías de *Milindapaṭha* no son enteramente las mismas que las de los textos previamente citados, en los cuales *abhijñ* no aparece. Pero se hace muy claro que todo aprender es realmente *re-cognición*, es decir, re-cordación.

<sup>15</sup> Es decir, una *abhijñato* y el resto *kaṣumikē*. Esto debe tener algo que ver con la doctrina bien conocida de las «dieciséis partes» de las cuales el «Sí mismo» es la decimosexta (*B'had'raōyaka Upani- ad I.5.15*) y esa parte «con la cual vosotros comprendéis (*anubhavasi*) ahora los Vedas» (*Ch'endogya Upani- ad VI.7.6*) [Cf. *The Gospel of Sri Ramakrishna*, tr. Swami Nikhilananda, Nueva York, 1942, p. 367]. Sobre el número «16», cf. E.J.H. MacKay, *Chanhu-Daro Excavations* (1935-36), pp. 240-241 (*American Oriental Series*, Vol. 20, 1943).

<sup>16</sup> Esto se refiere a la facultad supranormal de recordar las «habitaciones» pasadas, en tanto que poseídas por un Buddha u otro Arhat, y ha de distinguirse de la memoria de una habitación anterior por un hermano ordinario, cuya memoria del pasado está incluida en la lista de los recuerdos provocados debido a que se emplean medios para evocarla. Este poder supranormal es ejercido a voluntad por un Buddha y se extiende a la recordación de cualquier nacimiento, por remoto que sea; el hermano que no es todavía un Arhat solo puede, por un procedimiento de paso a paso, recuperar la memoria de uno o más nacimientos, pero no más (*Visuddhi Magga* 411): en el primer caso la visión omnividente es, por así decir, desde el centro de un círculo, desde donde todos los «momentos» dentro o sobre la circunferencia pueden ser vistos de una mirada; el segundo caso es el de un ser cuyo alcance está naturalmente confinado a la moción sobre la circunferencia misma (es decir, al tiempo, en lo que concierne a la memoria), que no puede «ver» hacia adelante o hacia atrás inmediatamente sino que solamente puede predecir por inferencia o recuperar el pasado por pasos sucesivos —puede mirar hacia adentro por analogía, pero no tiene pre-visión ni post-visión ni visión-interior, a no ser supraracionalmente y por inspiración. El Buddha tiene «conocimiento antes del último comienzo (*aga--am...*

cuando aquellos que son naturalmente dados al olvido (*muḥḥa-ssatiko = mr.ĕ-*)<sup>17</sup> son obligados o estimulados a recordar por otra persona (o cosa), por ejemplo, cuando uno reconoce a un pariente por el parecido, o al ganado por sus marcas<sup>18</sup>, o cuando lee letras o números, o consulta un libro, o intuitivamente (*anubhètato*), como cuando uno recuerda lo que ya ha sido visto u oído (sin que eso le sea «recordado»). La memoria, en todo caso, es un poder latente.

Así, lo que nosotros pensamos que «aprendemos», pero que en realidad «recordamos», implica que —en la intuición directamente y en el aprendizaje indirectamente— nosotros estamos extrayendo o, como los textos más antiguos lo expresan, «mamando» una presciencia innata (*praj-ĕna = πρόνοια, προμήθεια*). En *D'gha Nikĕya* I.19-22 se nos dice que los dioses caen del cielo solamente cuando su «memoria falla y ellos son de memoria confusa» (*sati mussati, satiyĕ sammosĕ*); aquellos cuya mente permanece incorrupta y que no olvidan, son «estables, inmutables, eternos, de una naturaleza que no conoce ningún cambio y permanecerán así por siempre jamás»; y tal es, igualmente, la presciencia (*pajĕnanĕ*) o precognición del Buddha liberado (*vimutto*), «de la cual, sin embargo, él no hace ningún alarde» (*ταμυ κα pajĕnanaμ na parĕmasati*)<sup>19</sup>. En primer lugar, es significativo que lo que se dice

---

*pajĕnĕmi*), y más que eso» (*D'gha Nikĕya* III.28); su alcance es infinito (*anantagocaram, Dhammapada* 179); pero es como el Buddha, el Despertado, y no como este hombre Gotama, ora despierto y ora durmiendo, como él es así omnisciente (*sabba--u = sarvaj-ĕ*), y similarmente en el caso de otros. Esto equivale a decir que Buddha = Paramātmān.

<sup>17</sup> *Taittir'ya Sa×hitĕ* VII.6.10.4, *madya*, es glosado por *vism'̄tyonmatta*, «olvidador», «en un estado de amnesia». *Sutta-Nipĕta* 815, *mussati*, es explicado por *nassati*, «perece» (*Sutta-Nipĕta Atthakathĕ* 536); y *parimussati* es *paribĕhiro hoti*, es decir, «olvidar completamente» es estar «alienado» (*Visuddhi Magga* 44). Infiero que la amnesia era una enfermedad conocida, y además que «todo» olvido se consideraba como una locura del mismo tipo, estando solamente el Buddha y otros Arhats perfectamente sanos.

<sup>18</sup> Cf. *Chĕndogya Upani-ad* VII.13.1, «reconoce el ganado», citado arriba. Sobre las marcas del ganado ver Pohath-Kehelpannala en *Ceylon National Review*, I (1907), 334, y John Abbott, *The Keys of Power* (Nueva York, 1932), p. 140, y figuras 19-21 y 52.

<sup>19</sup> Es decir, *na parĕm'̄ṣati*, y traducido por Rhys Davids, «él no está ensobrecido»; en un contexto similar, *D'gha Nikĕya* III.28, *na paramĕsĕni* (cf. *Majjhima Nikĕya* I.433 para esta palabra) se traduce por «yo no lo pervierto» —«yo no estoy atado a ello» podría ser mejor. Que estas son las connotaciones correctas parece seguirse de los paralelos védicos citados arriba. Se debe a que su presciencia es «mucho más que eso» (*tato ca uttarataritaram pajĕnĕmi, Majjhima Nikĕya* I.433 y *D'gha Nikĕya* III.28), más que a que tal conocimiento no es esencial a la Liberación (*Majjhima Nikĕya* I.277), por lo que no se sobrevalora; hay otras posibilidades además de las cósmicas.

así del Buddha es, como acontece tan a menudo, solamente una paráfrasis de lo que ya se ha dicho de Agni, quien «no olvida ni la palabra anterior ni la posterior, aunque no se vanagloria en virtud de su consejo» (*na m̄·yate prathamam n̄paraṃ vacoṣya kratv̄ sacate aprad̄pidaú, ôg Veda Sa×hit̄* I.145.2)<sup>20</sup>. Y en segundo lugar, que para Platón también es precisamente un *fallo en el recuerdo* lo que arrastra hacia abajo desde las alturas al alma que ha caminado con Dios (θεῶ ξυνοπαδός = *brahmac̄r̄*) y que tenía alguna visión de las verdades<sup>21</sup>, pero no puede retenerla (*Fedro* 248C; cf. Plotino IV.4.7 sig.)<sup>22</sup>.

---

Sobre las distinciones de la gnosis entre los dioses en los mundos de Brahma, cf. *Aḡuttara Nikāya* IV.74 sig.: algunos están contentos con sus beatitudes, otros son prescientes (*pajñanti*) de una liberación absoluta.

<sup>20</sup> Lo que sugiere el epíteto de Agni *satya-v̄c̄*, «cuya palabra es verdad», *ôg Veda Sa×hit̄* III.26.9, VII.2.3; cf. Pāli *sacca-v̄c̄c̄*, *sacca-v̄c̄din*. «La flor y el fruto del habla es la verdad» (*Aitareya ĩ raōyaka* II.2.6 [o el «significado», *Nirukta* I.10]). *Prathamam n̄param* puede significar «eterno» en vez de «anterior y posterior»; cf. *B̄had̄raōyaka Upani·ad* II.5.19, *ap̄ervam anaparam* = *Paradiso*, XXIX.20, *n· prima n· poscia*.

Agni, *kr̄tv̄... ĩprad̄pitaú*, contrasta con el Indra de *B̄h̄d̄ Devat̄* 7.54 *svena v̄ryena darpitaú*, hasta que es re-despertado por Saptagu-B̄r̄haspati = Agni y vuelve en sí mismo de nuevo. El Sacerdotium no se intoxica con el conocimiento, pero el Regnum puede intoxicarse con el poder.

<sup>21</sup> Pocos retienen una memoria adecuada de ellas (*Fedro* 250A).

<sup>22</sup> Los dioses a veces no olvidan y a veces recuerdan —«tal memoria es para aquellos que la han perdido». La omnisciencia de Zeus no depende de la observación, sino de la gnosis innata de su propia vida ilimitada. Cf. Ibn ‘Aṭā, «Abierto el ojo del corazón mira-Le entonces, y desecha el recuerdo, como un fardo difícil de cargar», citado por Abū Bakr, *Kitāb al Taḡarruf*, cap. 47 [cf. «*Paradiso*» XXIX.79 sig.]. También para Aristóteles la Mente Divina «no recuerda», como lo hace la mente perecedera, que recuerda por sus percepciones sensoriales (*De anima* 3.5). «En el corazón uno conoce la verdad, solo en el corazón, ciertamente, está establecida la verdad» (*B̄had̄raōyaka Upani·ad* III.9.23); la reconocimiento del alma de las visiones almacenadas en ella es el proceso del «recuerdo» (*Enḡadas* IV.7.10,12). Cuando todo ha sido recordado, de una vez por todas, entonces no hay más «recuerdo» como un proceso, sino solo un conocimiento inmemorial. Así pues, no ha de interpretarse mal el desdén de la memoria; uno podría decir que, como la «consciencia» en la parábola budista de la Balsa, el recuerdo es «bueno para cruzar, pero no una actividad para cargar con ella». Recordar es una virtud en aquellos que han olvidado, pero el perfecto nunca pierde su visión de la verdad y no tiene ninguna necesidad de recordarla (*Fedro* 249CD, cf. Proclo según se trata en la nota 25).

La hermana M. P. Garvey, *St. Augustine, Christian or Neo-Platonist* (Milwaukee, Wis., 1939, p. 107), confunde la memoria con el recuerdo, como uno podría hacerlo con el ser y el devenir. La Memoria, tomada absolutamente, coincide con la omnisciencia y no es un procedimiento; pero recordar es aprender y sería una contradicción en uno cuya memoria nunca falla. Esta es, de hecho, la distinción de Filón entre memoria (μνήμη) y recordación (ἀνάμνησις), siendo esta última un *medio* de escape (ἐκ λήθης), pero evidentemente innecesaria como tal para aquel cuya memoria jamás ha fa-

No menos destacable es el hecho de que *mosE*, *musE* (*m̄·E*), «falso», es regularmente opuesto a *saccam* (*satyam*), «verdadero»; y puesto que este *musE*, *m̄·E* deriva de *mussati*, *m̄·*, «ignorar», «olvidar», «descuidar», resulta claro que «no-verdadero» coincide con «olvidado». De la misma manera, aunque inversamente, *λήθη* es «olvido», «olvidar», y *ἀληθεια* es «verdad» o literalmente «no-olvido». Por consiguiente, *ὁ ἀληθῶς οὐρανός* (*Fed-n* 109E) no es meramente «cielo verdadero o real» sino también «cielo donde no hay olvido», y donde, por la misma razón, los dioses «nunca aprenden» debido a que jamás hay nada ausente de su conocimiento (Plotino, IV.4.7); de la misma manera el *τὸ ἀληθείας πεδίων* de Platón no es meramente «llanura de la verdad» sino también la «tierra del no olvido», y lo opuesto del *τὸ λήθης πεδίων*, la «tierra del olvido» de Aristófanes (*Las Ranas*, 186). *Leto* es así mismo de la ralea mortal de la Discordia (Hesíodo, *Teogon'a* 227), y también para Shakespeare significa «muerte»; de modo que la «tierra del no-olvido» es también la «tierra de la inmortalidad». En el sentido en que nosotros somos lo que conocemos, y en que ser y conocer son lo mismo (*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστιν τε καὶ εἶναι*)<sup>23</sup>, la recordación es la vida misma y el olvido un brebaje letal.

Hasta aquí, todo esto implica claramente que la Memoria es un tipo de conocimiento latente<sup>24</sup>, que puede autorrevelarse o revivirse por un signo externo apropiado, por ejemplo, cuando se nos «enseña», o más verdaderamente cuando se nos «hace recordar». Hay una distinción clara entre la mera percepción y la reconocimiento, bien sea ésta evocada o no por lo percibido. La Memoria es una re-cuperación o re-experimentación (*pratyānubhē*, *Praśna Upani-ad* IV.5), y puede observarse que los demás poderes sobrenaturales (*iddhi*), que pueden ser experimentados a voluntad

---

llado (*Legum allegoriae* III.91-93). Esta distinción, si no estoy equivocado, es también la de «*smara*» y «*smaraōa*», donde el primer término denota tanto amor como memoria, y el segundo el acto de recordar, el cual implica un desear o buscar más bien que un amar.

<sup>23</sup> Hermann Diels, ed., *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlín, 1903), fr. 18B 5. Cf. *Maitri Upani-ad* VI.34.3, *yac cittas tanmayo bhavati*, «Lo que es el pensamiento de uno, eso él deviene», y San Agustín, *Confesiones* XIII.11, «esse, nosse, velle... in his tribus... et una vita mens et una essentia».

<sup>24</sup> «Un fondo de omnisciencia existe eternamente en nuestro corazón» (*Mahāvairocana-bhisaṃbodhi*), citado por R. Tajima del *Taisho* (Tripitaka, XVIII, 38C.20). Este «fondo» corresponde a la *ī layavij-ēna* (la «Compleitud de Discernimiento»), que ha de ser distinguida de todos los discernimientos (singulares) específicos, e identificada con la «Providencia Compendiosa» (*vij-ēna-ghana*, *praj-ēna-ghana*) de las Upaniśads, y con la forma del conocimiento de Dios en la teología cristiana, donde su conocimiento de sí mismo es su conocimiento de todas las cosas. [Cf. *EnĀdas*, IV.7.10,12, sobre la «ciencia eterna» latente dentro de ti].

por el Arhat, son llamados similarmente «recuperaciones» (*pṛāhīṅṅā*, de la raíz *prati-h*). Entonces, evidentemente no es el sí mismo estético y exterior, sino un poder interno e inmanente, más alto que el de los sentidos, el que recuerda o preconoce (*praj-ṅ*), por un «pre» conocimiento que es más bien «anterior» con respecto a todo medio empírico de conocimiento que meramente «anterior» con respecto a los acontecimientos futuros —*unde non praevidentia sed providentia potius dicitur* (Boecio, *De consolatione philosophiae* V.6.69, 70). Eso que recuerda, o más bien que es siempre consciente de todas las cosas, debe ser un principio siempre presente (*anubhè*) a todas las cosas, y por lo tanto él mismo inafectado por la duración en la cual estos acontecimientos se suceden unos a otros<sup>25</sup>. Somos llevados así a una Providencia (*praj-ṅ*, πρόνοια)<sup>26</sup> o Sí mismo o Espíritu Providencial (*praj-ṅtman*) como la fuente última de la cual bebe toda Memoria, y con la cual quienquiera que alcanza la misma omnisciencia ininterrumpida debe estar identificado, como en *Praṣṇa Upani. ad IV.10*.

<sup>25</sup> «Él conoce, pero no es por medio de nada otro que sí mismo como él conoce», *Bḥadṛāyaka Upani. ad IV.5.15*, etc. Esta es esencialmente también la doctrina cristiana sobre la manera de conocer divina, cf. Santo Tomás, *Summa Theologica* I.14 [nota Eurípides, *Elena*, 1015-1017].

Cf. *Fedro* 247E sig., «Conocimiento, pero no tal conocimiento como el que tiene un comienzo y varía cuando está asociado con (ἐν... οὐσα = *anubhavati*) las cosas que nosotros ahora llamamos realidades, sino que tiene su ser en la realidad que *es*». El alma que puede tener siempre esta visión permanece inviolable; pero incluso de aquellos que la han visto, «pocos están poseídos de una memoria constante».

«Todo Dios tiene un conocimiento indiviso de las cosas divididas y un conocimiento atemporal de las cosas temporales; conoce lo contingente sin contingencia, lo mutable inmutablemente y en general todas las cosas en un modo más alto que el que pertenece a su estación» (Proclo, *Elementos de Teología* 124, cf. E. R. Dodds, ed., Oxford [reimpreso 1963], p. 226). Los dioses de Proclo son, por supuesto, los ángeles de Dionisio el Areopagita y de la teología cristiana en general.

<sup>26</sup> Para emplear la palabra «Providencia» correctamente, debe recordarse siempre que el Principio pre-conociente es el que da el ser, y solo indirectamente una manera de ser. Es más bien el «Fatum» (la operación de las causas mediatas, el «*karma*») el que «dota» o «proporciona» el ser de las cosas como ellas son, que la Providencia, que es el *testigo* atemporal de esta operación. El preconocimiento divino, como tal, no es un acto transitivo, sino el acto de ser, anterior a todos los devenires, a los cuales conoce a causa de que él es el único sujeto real en todos ellos.

Así en la tr. de Proclo por Dodds, *Elements of Theology*, p. 126, «por el cual ella (la Providencia) provee» debería leerse «del cual ella es providente». El «Fatum» es inherente al tiempo, la Providencia es *ex tempore*, y éstos han de ser distinguidos como lo son las causas mediatas de una causa primera [Cicerón, *De natura Deorum* II.XXIX, ¡confunde prudencia y providencia!. Santo Tomás, *Summa Theologica* I.23.2: «La providencia no es nada en las cosas provistas; sino un tipo en la mente del providenciador» —por lo tanto, no es «fatum» (destino)].

Hemos visto ya que hay un tal Sí mismo omnisciente, la fuente de la Memoria (*Chĕndogya Upani·ad* VII.26.1, *Maitri Upani·ad* VI.7; cf. I Corintios 2:11), y se afirma repetidamente que este Sí mismo solar, pre-conociente, espiritual e inmortal de todos los seres, cuya presencia es indivisa en las cosas divididas (*Bhagavad Gītā* XIII.15, 16)<sup>27</sup>, es nuestro Sí mismo real, a ser distinguido del Ego contingente, un agregado aparentemente unánime (excepto en los casos de esquizofrenia) de los poderes de percepción y de acción, los cuales son «solamente los nombres de *Sus* actos» (*Bḥadĕraōyaka Upani·ad* I.4.7, *Maitri Upani·ad* II.6d, etc.). El Principio providencial, en otras palabras, es el Espíritu inmanente, el Conocedor del campo, prescindiendo del Cual, por una parte, ningún nacimiento podría tener lugar (*Bhagavad Gītā* XIII, etc.), y prescindiendo del Cual, como único veedor, oidor, pensador, etc., en nosotros (*Bḥadĕraōyaka Upani·ad* III.7.23, etc.), ni la experiencia ni la memoria podrían ser concebidas<sup>28</sup>. Vemos también que la «verificación» de las palabras, «Eso eres tú», debe implicar al mismo tiempo la liberación y la omnisciencia.

Es significativa la conexión de la omnisciencia con el nacimiento implícita arriba. *Jĕtissaro*, citado arriba de *Milindapaḥa* 78, sugiere de hecho, inmediatamente, el antiguo epíteto Jātavedas, epíteto de Agni, debido a que «él conoce todos los nacimientos» (*visvĕ veda janimĕ, ōg Veda Sa×hitĕ* VI.15.13; *jĕtĕnĕm veda, Aitareya Brĕhmaōa* II.39), y también el término *jĕtavidyĕ*, conocimiento de los nacimientos, o de la genealogía<sup>29</sup>. Se debe a que *Tanē-napĕt* (Agni-Prajāpati) deviene los Soplos inmanentes o Poderes del Alma (cf. *ĕatapatha Brĕhmaōa* I.8.3.2; *Taittirĕya Sa×hitĕ* II.1.1.3, 4; *Jaiminĕya Upani·ad Brĕhmaōa* IV.2.6; *Maitri Upani·ad* II.6a, b, etc.) y de que es así «el presenciador de sus hijos» (*prajĕnĕm upadra·ĕĕ; cf. Jaiminĕya Brĕhmaōa* III.261, *agnir jaj–e... aupadra·ĕryĕya*) como los dioses a través de él «conocen la mente del hombre» (*ĕatapatha Brĕhmaōa* III.4.2.5-7)<sup>30</sup>. ¿Cómo, El «que está de cara a todas las vías» (*viṣvatomukha, ōg Veda Sa×hitĕ* I.97.6) y es «de mu-

<sup>27</sup> Como en Dionisio, «*De divinis nominibus*», XII.11.

<sup>28</sup> Cf. Hebreos 4:13. El hombre recordado y regenerado es «*renovado en el conocimiento según la imagen de Aquel que le creó*» (Colosenses 3:10).

<sup>29</sup> Para el Conocedor de los Nacimientos *in divinis* esto significará la «genealogía» de todas las cosas siempre; en el caso del sacerdote humano, su análogo mortal, que *vadati jĕtavidyĕm* (*ōg Veda Sa×hitĕ* X.71.11), la genealogía tendrá que ver con una línea de descenso particular (*santĕna*).

<sup>30</sup> El Sol omnividente y las miríadas de los «rayos» u «ojos» solares [pies o manos] que devienen el Sopro inmanente y los Soplos, nuestros poderes interiores cuyos instrumentos son los órganos de los sentidos (*Jaiminĕya Upani·ad Brĕhmaōa* I.28; *Maitri Upani·ad* VI.8, etc.) son precisamente «die göttlicher Späher, die der Menschen Thaten erschauen» (Grassmann), *ōg Veda Sa×hitĕ passim*.

chos nacimientos» (*bhèri-janm*, *ôg Veda Sa×hit* X.5.1), el que es la «vida universal» (*višv*, *ôg Veda Sa×hit* I.27.3, y *passim*) o «movedor de la vida universal» (*ôg Veda Sa×hit* VIII.43.25), y que asume todas las formas (*višvarèpa*, *ôg Veda Sa×hit* III.38.4), no va a ser también el «Omniconocedor» (*višvavit*, *ôg Veda Sa×hit* III.29.7; *višvaved*, *ôg Veda Sa×hit* III.20.4, y *passim*)? Agni, Jātavedās, es el Soplo (*Aitareya Br* II.39, *êatapatha Br* II.2.2.15): «aquellos de cuyos nacimientos tiene conocimiento, esos ciertamente vienen al ser (*bhavanti*), pero aquellos de cuyos nacimientos no tiene conocimiento, ¿cómo podrían existir?» (*Aitareya Br* II.39); «en tanto que él es el Soplo que monta (vivifica) el semen emitido y lo conoce, por eso mismo Él conoce todo lo que nace» (*êatapatha Br* IX.5.1.68). Siendo omniprogenitivo, el Espíritu es omnipresente; y siendo omnipresente, es necesariamente omnisciente.

Este Soplo (o «Vida») inmanente es también Vāmadeva (*Aitareya î raöyaka* II.2.1), que dice de sí mismo, «Estando ahora<sup>31</sup> en la matriz (*garbhe nu san*) he conocido todos los nacimientos de los dioses» (*ôg Veda Sa×hit* IV.27.1; *Aitareya î raöyaka* II.5); «así habló Vāmadeva, yacente en la matriz» (*garbhe... say*; *Aitareya î raöyaka* II.5)<sup>32</sup>. En tanto que Agni, etc., engendrado en todas las cosas en moción o en reposo (*garbhaš ca sth*, *garbhaš carath*), el Único Transmigrante<sup>33</sup> conoce las operaciones de los dioses y los nacimientos de los hombres, y se le suplica que proteja (*ni p*) sus nacimientos (*ôg Veda Sa×hit* I.70.1-3); en tanto que Gandharva<sup>34</sup> guardián del Soma «él protege (*p*) las generaciones de los dioses» (*ôg Veda Sa×hit* IX.83.4); y en tanto que el Omniveedor (*višvam abhi ca-ê*, *ôg Veda Sa×hit* VII.61.1), el Sí mismo de todo lo que está en moción o en reposo (*ôg Veda Sa×hit* I.115.1) y nuestro verdadero Padre (*Jaimin'ya Upani-ad Br* III.10.4), él es, como se ha dicho ya, el «Conocedor de los nacimientos» (*ôg Veda Sa×hit* I.50.1). En tanto que Krishna, «el Sí mismo que mora en todos los seres» (*aham*... *sarva-bhè*, *Bhagavad G* X.20; cf. Hebreos

<sup>31</sup> El védico *nu*, como *sak't*, «una vez por todas», «ahora-siempre». Similarmente el pretérito perfecto, «he conocido».

<sup>32</sup> Como en *B'had'raöyaka Upani-ad* II.5.18, *purišaya*; siendo *pura*, como en Platón *πόλις*, «cuerpo», y *šaya* o *šay* etimológicamente *civis*, «ciudadano». Paul Deussen ha señalado que la doctrina de un conocimiento dentro de la matriz que se pierde al nacer, enunciada en *Garbha Upani-ad* 3.4, corresponde a la doctrina platónica de que todo «aprender» es realmente recordación.

<sup>33</sup> Ver Coomaraswamy, «Sobre el Único y Solo Transmigrante».

<sup>34</sup> La deidad solar progenitiva, como en *Majjhima Nik* I.265, 266, *gandhabbo*, prescindiendo de la cual la unión de los padres humanos es estéril.

4:12, 13) él conoce todos sus nacimientos (*janmāni... tēny ahaṃ veda sarvāi, Bhagavad Gītā* IV.5).

Este no es un conocimiento de acontecimientos sucesivos, sino de todos a la vez —«Dove s'appunta ogni ubi ed ogni quando... chè nè prima nè poscia procedette» (*Paradiso* XXIX.11, 20; *êvetĀśvatara Upani·ad* I.2). La Persona de quien todas las cosas nacen, el Señor de la Inmortalidad (*amĀtatvasyeĀnaū*), «cuando sube sobre el alimento»<sup>35</sup> (*yad annenĀti rohati*) deviene «todo esto, a la vez lo que ha sido y lo que será» (*Ôg Veda SaḥhitĀ* X.90.2, cf. I.25.10-12; *êvetĀśvatara Upani·ad* III.15)<sup>36</sup>. «Ese Dios (el Ātman y Brahma de los versos precedentes) llena, ciertamente, todos los cuadrantes del Cielo, nació antes del tiempo, y está dentro de la matriz. Solo Él ha nacido y nacerá. Él está del lado de los hombres, de cara a todas las vías» (*êvetĀśvatara Upani·ad* II.16). «Otro que el pasado y el futuro... Señor de lo que ha sido y será, sólo Él es hoy y mañana» (*Kāṭha Upani·ad* I.14, IV.13). Ese Gran Ser es Omniconcedor, justamente a causa de que Todas las cosas se originan en Él (*Śaṅkarācārya* sobre *Brahma Sētra BhĀ·ya* I.1.3, *BĀhadĀraōyaka Upani·ad* II.4.10). *In divinis*, Brahma es el destello iluminador, que revela todas las cosas instantáneamente; y dentro de vosotros, «eso que viene a la mente y por lo cual ella recuerda instantáneamente» (*upasmaraty abhĀ·k·nam, JaiminĀya Upani·ad BrĀhmaōa* IV.21.4, 5 = *Kena Upani·ad* IV.4.5). [Cf. Platón, *EpĀstola* VIII, 341D, «a veces este conocimiento deslumbra con un destello instantáneo...»]

Se ha establecido así claramente, en las fuentes indias, una conexión lógica de la Omnisciencia, una Memoria intacta de todas las cosas, con la omnipresencia temporal

<sup>35</sup> Cuando «viene comiendo y bebiendo» (San Lucas 7:34). «Esa Persona de Oro en el Sol... es también El que mora dentro del loto del corazón y come el alimento» (*Maitri Upani·ad* VI.1). «Alimento» en este contexto no es, por supuesto, solamente el «alimento sólido», sino todo combustible que alimenta los fuegos de la vida, bien sea físico o mental.

<sup>36</sup> Hay una doctrina significativa del pasado (*bhĀtam*) y del futuro (*bhavyam*). El pasado es al futuro lo que el Cielo, el Día, el Sol, el Sacerdotium (*brahma*), la Realidad (*satyam*) y la Certeza son a la Tierra, la Noche, la Luna, el Regnum (*k·atra*), la Irrealidad (*anĀtam*) y la Incertidumbre (*Atharva Veda SaḥhitĀ* II.15; *êatapatha BrĀhmaōa* II.3.1.25). Estos son pares progenitivos, respectivamente masculino y femenino, diferenciados aquí pero coincidentes *in divinis*. El hombre es generado (*prajĀyate*) y hecho crecer a partir del encuentro o conjugación (*maithunam*) de lo real y lo irreal (*Aitareya Āraōyaka* II.3.6); o como nosotros podríamos decirlo, el hombre es el hijo del pasado y el futuro. Es nuestra génesis ininterrumpida la que separa estos contrarios; teniendo lugar su reunión solamente a condición de nuestro cesar de devenir, de modo que nosotros seamos lo que nosotros somos («Eso eres tú»), ahora, *sub specie aeternitatis*.



y espacial<sup>37</sup>. Solo desde este punto de vista puede hacerse inteligible la noción de una «Providencia», pues la Vida divina es inaconteciente, no en el sentido de que ella no conoce nada de lo que nosotros llamamos acontecimientos, sino en tanto que todos los acontecimientos de lo que son para nosotros tiempos pasados y futuros son presente para ella *ahora* y no en una sucesión. Es justamente en este punto cuando podemos volver a considerar más ventajosamente la doctrina Platónica similar de «que nosotros no aprendemos, y eso que llamamos aprender es recordación» (ὄτι οὐ μανθάνομεν, ἀλλὰ ἦν καλοῦμεν μάθησιν ἀνάμνησίς ἐστι), y de que «no hay enseñanza alguna, sino solamente recordación» (ὅς οὖ φημι διδαχὴν εἶναι ἀλλ' ἀνάμνησιν, *Men-n* 81E, 82A; cf. *Fedro* 278A)<sup>38</sup>. Dando por establecida la repetida distinción de Platón de las «almas» mortal e inmortal que moran juntas en nosotros<sup>39</sup>,

<sup>37</sup> Es, por supuesto, «solo como si fuera con una parte de sí misma» (*Bhagavad Gītā* XV.7) como La Suprema Identidad del Ser y No Ser puede ser concebida como Omnipresente, Omniforme, Omnisciente. Pues la Omnisciencia solo puede serlo de las posibilidades y actualidad de la manifestación: de lo que queda (*ucchi-Īam*, *Atharva Veda Saḥitā* XI.7, etc.) no puede haber ni ciencia ni omnisciencia, y es desde este punto de vista que, como lo hace notar justamente Erígena, «Dios no sabe *lo que él es*, debido a que él no es ningún qué» (cf. el budista *Ēkīmuca—Ē*). Son solamente sus posibilidades de manifestación las que devienen «qués», de los cuales puede haber ciencia u omnisciencia.

<sup>38</sup> Es en concordancia con esta doctrina como Platón da por establecido que la función de las obras de arte es *recordarnos* las realidades eternas (*Fed-n* 74 sig., *Fedro* 278A); cf. *Maitri Upani-ad* VI.34, *fin.*, donde para aquellos que no sacrifican, ni conocen, ni contemplan, «el recuerdo (*smaraōĒ*, [*docta ignorantia*]) de la morada celestial de Brahma (es decir, el *brahmaloka*) está obstruido». «Es lo inconocido —pienso— lo que tú deberías recordar» (*atha nu m' mĒmuṣyam eva te manye ūviditam*, *Jaimin'ya Upani-ad BrĒhmaōa* IV.19.1). En la iconografía de Śiva, el demonio sobre quien él se erige se llama «la persona de la amnesia» (*apasmĒra puru- a*).

<sup>39</sup> *Timeo* 69D, 90AC, *República* 430, 604B; siendo el Alma Inmortal el «Sí mismo real» de *Leyes* 959B. Que esta Alma jamás ha devenido alguien se ve claramente en *Men-n* 81B, donde se cita la doctrina hierática de que «el Alma del Hombre es inmortal, y en un mismo tiempo alcanza un fin, que se llama “morir”, y “nace nuevamente”, pero nunca es matada». Esto es casi idéntico con *B'hadĒraōyaka Upani-ad* IV.4.5,6, *Bhagavad Gītā* II.13 y 17-26, correspondiendo el ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε de Platón a *na hanyate hayamĒne śar're* y el ὁ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι a *nityam vĒ m'tam*. De la misma manera «*Fed-n*» 83BC, «el Sí mismo de (todos) los seres» (αὐτὸ τῶν ὄντων) y el «Alma de todo hombre» (φυγὴ παντὸς ἀνθρώπου, versión de Fowler, preferible a «toda alma de hombre» de Jowett), corresponde al «Sí mismo de todos los seres» (*sarve- aμ bhĒtĒnĒm ĒtmĒ*, *B'hadĒraōyaka Upani-ad* I.4.16) de las Upaniṣads. Cf. *Fedro* 246B, πᾶσα ἡ φυγὴ παντός, y 249E; y Hermes, *Lib. X.7*, φυγὴ τοῦ παντός. También puede llamarse particularmente la atención sobre *Fed-n* 77A, donde se nos dice, no que «nuestras almas existieran antes de que nacíéramos», sino que «el alma de nosotros (ἡμῶν ἡ φυγὴ) existía antes de que nacíéramos» Hay un paralelo en el *Vinaya* budista, I.23 (es decir, *MahĒvagga* I.14, cf. *Visuddhi Magga* 393), donde el Buddha pregunta a un

y asumiendo además que el alma inmortal no es un individuo sino un Principio universal «participado» por el individuo, no como una cosa repartida sino como un Principio que nosotros podemos conocer —y ser— según la medida de nuestra capacidad para «conocernos a nosotros mismos»<sup>40</sup>, procedemos a citar el texto principal, el de «*Men-n*» 81CD.

«Viendo, entonces, que el Alma [ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  de *Leyes* 897B] es inmortal y ha nacido muchas veces, y ha contemplado todas las cosas tanto en este mundo como en el Hades, ella ha aprendido todas las cosas, sin excepción; de modo que no hay que maravillarse de que sea capaz de recodar todo cuanto conoció antes<sup>41</sup> acerca de la virtud y las demás cosas. Y puesto que toda la Naturaleza es congénica, no hay razón alguna por la cual nosotros no debiéramos, no recordando sino una cosa única<sup>42</sup> —que es lo que nosotros llamamos “aprender”— descubrir todas las otras, si somos bravos y

---

grupo de jóvenes que están buscando a una mujer perdida, «¿Qué sería lo mejor para vosotros, seguir buscando a la mujer o buscar el Sí mismo?»; él no dice «vuestros sí mismos». En ambos casos la referencia es al principio único de muchos individuos. [Cf. Boehme, *Signatura rerum* IX.65].

<sup>40</sup> «La Filosofía... amonestando al alma a recogerse y juntarse en su Sí mismo, y a no arrojarse en nada sino su Sí mismo, a fin de que ella misma conozca su Sí mismo, el Sí mismo de (todos) los seres» (*Fed-n* 83B). Cf. Coomaraswamy, «La “E” de Delfos», e *Hinduism and Buddhism*, 1943, pp. 15-18, 58.

<sup>41</sup> La doctrina de la Recordación aparece repetidamente en el Corán (VI.80), e impregna el *Mathnaw'* de Rūmī (ver Anamnesis en el índice de temas de Nicholson). *Mathnaw'* IV.3632-3635 dice, «¿De qué extrañarse, entonces, si el espíritu no recuerda sus antiguas moradas, que han sido su lugar de residencia y su patria antes del tiempo, desde que este mundo, como el sueño, le cubre como las nubes cubren las estrellas? Especialmente cuando ha caminado por tantas ciudades, y el polvo todavía no ha sido barrido de su facultad perceptiva, ni ha hecho ardientes esfuerzos para que su corazón devenga puro y contemple el pasado; para que su corazón saque su cabeza por la abertura del misterio y vea el comienzo y el fin con el ojo abierto» La redacción sugiere una derivación más bien india que platónica. La doctrina conexas de que Dios es el agente real y el hombre solamente su instrumento, según se expresa, por ejemplo, en el *Manīqu-Ē-éair*,

«Todo lo que tú has sido, y visto, y hecho, y pensado,

No *tæ*, sino *Yo*, he sido, y visto, y trabajado»

es igualmente india (*Jaimin'ya Upani-ad Brĕhmaöa* I.5.2, *Maitri Upani-ad* III.2, *Bhagavad G'itā* III.27, etc.) y neoplatónica (Filón, *De opificio mundi* 78, etc.).

<sup>42</sup> Cf. «*Timeo*» 50AB, y *Chĕndogya Upani-ad* VI.1.4, «Esa enseñanza (*Ēdeṣam*) por la cual lo que no ha sido oído deviene oído, lo que no ha sido pensado deviene pensado, lo que no ha sido conocido deviene conocido... Lo mismo que por una pieza de arcilla toda cosa hecha de arcilla puede ser conocida, pues la modificación es solamente una cuestión de nombre y la realidad (*satyam*) solo arcilla». Cf. *B'hadĒraöyaka Upani-ad* IV.5.6. [Sócrates pretende conocer todo siempre por medio de su alma, *Eutidemo* 295 sig.].

no flaqueamos en la indagación; pues parece que indagar y aprender son enteramente una cuestión de recuerdo»<sup>43</sup>. La misma doctrina se trata en *Fed-n* 72E sig., y 75E, donde «nosotros debemos haber aprendido necesariamente en algún tiempo anterior lo que ahora recordamos. Pero esto es imposible si el Alma en nosotros no hubiera existido en alguna parte antes de nacer en esta naturaleza humana; y así, por esta consideración, aparece de nuevo que el Alma es inmortal»; como en *Men-n* 86AB, «si en nosotros la verdad de todas las cosas es el Alma, entonces el Alma debe ser “inmortal” pues ella conoce cosas de las cuales nosotros no podríamos haber adquirido conocimiento en esta vida y “debe haber tenido esta enseñanza desde siempre” (ὅτι τὸν πάντα χρόνον)»<sup>44</sup> [cf. πρὸς τὸν ζύμπαντα χρόνον, *Timeo* 36E]. Siguiendo a *Men-n* 81, Sócrates continua dando una demostración práctica más bien por deducción que por comunicación a un discípulo, del conocimiento que él no parecía poseer; y esto parece mostrar que toda educación verdadera es más bien una

<sup>43</sup> La «Virtud» (ἀρετή) es el tema bajo discusión. El Diálogo no decide lo que la «virtud» es; no es ni natural ni enseñada, ni es prudencia (φρόνησις), sino una cosa «que viene a nosotros por una dispensación divina» (*Men-n* 98E, 99E sig.). Es una cosa que ha de ser *recordada*, cuya recordación se llama propiamente «aprender» (μάθησις, cf. μαθητής, discípulo = *śrīlvaka*): de donde se sigue que la ignorancia, o más bien la «falta de aprendizaje» (ἀμαθία, cf. pāli *assutavā putthujanā* = los oī πολλοί profanos), la ignorancia que es tan oprobiosa (*Apolog'a* 29B, *Fedro* 277E), es realmente «olvido»; cf. el sánscrito *aśruta*, «inenseñado», y *aśruti*, «olvido». Para Hermes, «el vicio del alma es la ignorancia (ἀγνωσία) y su virtud (ἀρετή) la gnosis» (*Lib.* X.8.9, cf. 13.7B); y eso, pienso yo, es justamente lo que Sócrates quiere decir, a saber, que la virtud es una función del conocimiento de sí mismo (sánscrito *ātma-j-āna*), y que solamente puede ser de quienes «se conocen a sí mismos».

La «ignorancia» tradicional no tiene nada que ver, por supuesto, con lo que nosotros llamamos «ser iletrado». El valor exagerado que nosotros damos a la «literatura» como tal, habría sido para Platón, ciertamente, una evidencia de «ignorancia» (*Fedro* 275, 278); [cf. *Leyes* 689, «solo deberían gobernar aquellos que son dueños de sí mismos, no aquellos que son meramente letrados o expertos de todo otro tipo»]. La ignorancia es «sujeción al placer», o lo que equivale a lo mismo, «sujeción a uno mismo» (τὸ ἡττω εἶναι αὐτοῦ, *Protogoras* 357E, 358C; cf. *República* 430E sig.); la ignorancia es de lo que es justo y lo que es injusto (*Fedro* 277E); nada es peor que pensar que uno sabe lo que uno no sabe (*Apolog'a* 29B). Es el Sí mismo lo que debe ser conocido (Γνώθι σεαυτόν): pues cuando el Sí mismo es visto, oído, concebido y conocido, este Todo es conocido (*Bḥadḥraōyaka Upani-ad* IV.5.6). Mientras que poner nuestra confianza en los caracteres escritos, que no son una parte de nuestro Sí mismo, es un obstáculo a esa recordación que está en el Sí mismo y que es del Sí mismo (*Fedro* 275A).

<sup>44</sup> Aquí nuevamente «alma» en singular, «nosotros» en plural. Pero en otras partes encontramos «almas» (inmortales) en plural (*Fed-n* 76). Ambos usos son conformes con el punto de vista de que todas las almas son facetas de un Alma única, lo cual, pienso yo, era la creencia de Platón, como era ciertamente la creencia de Plotino y Hermes.

destrucción de la ignorancia<sup>45</sup> que el don de un conocimiento, un punto de vista que está en estrecho acuerdo con lo que se llama en la India la naturaleza de la «auto-manifestación» (*sva-prakāśatva*) del principio intelectual.

El Alma Inmortal de Platón, «la parte más divina y señorial de nosotros» (*Timeo* 90AB), solo puede ser el Daimon inmanente, «ese compañero vulgar que no cuida de nada sino la verdad» (*Hippias mayor* 286D). Es el «Alma del alma» de Filón; el Spiritus Sanctus en tanto que distinguido del «alma» (mortal) (Hebreos 4:12) y la «fuente de todo lo que es verdadero, por quienquiera que haya sido dicho» (San Ambrosio sobre I Corintios 12:3, citado por Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I-II.109.1), el «Speculum Aeternum»<sup>46</sup> y la Síndéresis<sup>47</sup> escolásticos, el Amor de Dante (*Purgatorio* XXIX.52-54), y nuestra propia «consciencia» (I.A. «inwyt») en el sentido original y más pleno de la palabra; y el Sí mismo Inmortal, la fuente de la Memoria, del Vedānta.

Encontramos también la doctrina de la recordación en contextos Hebreos. En el Talmud (*Nidda* 30B) y en el Zohar (*Wayyiqra, Aharei Mot*), se nos dice que todas las almas humanas tienen un conocimiento pleno de la Torah, etc. (ver nota 32) y retienen todo su conocimiento hasta que descienden a la tierra y nacen. Manasseh ben Israel (siglo XVII) vio aquí el equivalente de la doctrina de la Recordación de Platón, pues puede deducirse que todo cuanto se aprende después del nacimiento solo puede equivaler a una recuperación de este conocimiento, y así Elimelech de Lizensk (siglo XVIII) dice, «Al reaprender la Torah más tarde por amor de ella, él (el niño) logra aprehender la verdad como ella fue implantada originalmente en él»<sup>48</sup>. La eter-

<sup>45</sup> No que la ignorancia sea «real» (en cuyo caso no podría ser «destruida»), sino como la obscuridad (privación de luz) que es desalojada por la iluminación. Los textos de pāli emplean a menudo esta ilustración: cuando el Buddha ha *aclorado* algún problema con su argumento, «ello es justamente como si una lámpara fuera introducida en una habitación oscura».

<sup>46</sup> «Donde aquellos que miran contemplan todas las cosas, y mejor que en ninguna otra parte» (San Buenaventura, *I Sent.* d.35, a unic., q. 1, fund. 3, «sicut dicit Augustinus»); «como un claro espejo ve todas las cosas en una única imagen» (Maestro Eckhart, ed. Evans, I, 253).

<sup>47</sup> Cf. O. Renz, «Die Synteresis nach dem Hl. Thomas von Aquin», en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, X (Münster, 1911).

<sup>48</sup> Para un tratamiento más completo de este material ver J. Finkel, «A Psychoanalytic Prefiguration in Hasidic Literature», *Eidenu*, Nueva York, 1942. Finkel observa justamente que el «Inconsciente» de Elimelech no es psicológico sino transcendental. Cf. nota 33. [Eleazar de Worms (d. 1223-1232) sostiene que un ángel guardián causa el olvido al nacer debido a que si se recordara, la contradicción del curso del mundo con su nacimiento conduciría a la locura (G. G. Scholem, «Major Trends in Jewish Mysticism», Jerusalén 1941 —Nueva York, 1954— p. 92)].

nidad implícita de «la Torah que creó todos los mundos y es el medio por el que estos se sostienen» (Zohar, *Beha ōAlotheke*) es como la del Veda, de cuyo origen nada más puede decirse sino que «el Señor» (Īśvara = Kyrios, Demiurgos), al comienzo de cada mundo-eón, le «recuerda» (*smrtvĕ*) y promulga, y no hay fundamento alguno para suponer que fuera compuesto con ningún otro modelo (*Āpadeva*)<sup>49</sup>. La doctrina de la Recordación es explícita también en el Maestro Eckhart, que dice: «Si yo conociera mi Sí mismo tan íntimamente como debería, yo tendría conocimiento perfecto de todas las criaturas», pues «el alma es capaz de conocer todas las cosas en su facultad más elevada», a saber, «como un espejo claro ve todas las cosas en una única imagen», y así «hasta que no conoce todo lo que ha de ser conocido ella (el alma) no pasa al Bien Inconocido»<sup>50</sup>. La misma doctrina sobrevive en las palabras de Blake «¿Es el Espíritu Santo otro que un manantial intelectual?».

No necesitamos intentar seguir la historia de la doctrina con un mayor detalle. Nuestro objeto principal ha sido llamar la atención a la vez sobre la importancia y la universalidad de la doctrina de la Recordación, y exponer que ella es solamente uno

---

<sup>49</sup> *M'maμsĕ Nyĕya Prakĕṣa* 6; posterior, pero una reafirmación de la antiquísima doctrina del *Pĕrva Mimĕμsĕ*; [Cf. *Pĕrva M'mĕμsĕ Sĕtras* I.1.5 y *Brahma Sĕtra Bhĕya* I.3.28]. La doctrina similar de que el Corán es «increado» es fundamental en el islam.

No haber estudiado (*adh´*) o comprendido (*vij-ĕ*) el Veda es la ignorancia extrema (*ĕĕōkhĕyana ĩ raōyaka* XIV). Puesto que los significados de *adh´* (literalmente «ir») son «estudiar» o «recordar» y de *sm´*, «recordar» o «enseñar», todo esto equivale a decir que aprender es recordar. Estrechamente conexo con esto están los bien conocidos principios pedagógicos indios de la instrucción oral y del aprendizaje de memoria, los cuales, nuevamente, están en concordancia con Platón (*Fedro* 275A, 278A). Haber «ojeado» un texto implica que aunque nosotros hayamos recordado una vez, de nuevo hemos vuelto a olvidar, y que no somos menos ignorantes que antes. Nosotros solo *conocemos* realmente aquello que podemos citar siempre. De aquí la preferencia por la instrucción oral, la cual *debe* ser recordada si nosotros hemos de poseerla. Bajo estas condiciones, como también en muchas civilizaciones «primitivas», la cultura es independiente de la escolarización, a la que Platón llamaba «una invención para olvidar». Cf. Coomaraswamy, «La Plaga de la Escolarización».

El argumento adicional de la *Pĕrva M'mĕμsĕ*, de que las palabras participan en la eternidad a causa de que tienen un significado, es enteramente comprensible desde la doctrina platónica, aristotélica y escolástica de que el conocimiento solo puede serlo de lo inmutable, y no de las cosas en flujo, singulares o accidentales, que nunca retienen su identidad de un momento a otro. En otras palabras, percepción y conocimiento, hechos y realidades, son cosas muy diferentes.

<sup>50</sup> Ed. Evans I, 324, 253, 359, 385.

de los muchos rasgos consistentes de una «filosofía» que es esencialmente la misma en Platón y en el Vedānta<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> La identidad virtual de la filosofía india y socrático-platónica es de una significación mucho mayor que el problema tal como se trata a menudo en conexión con Plotino. Estamos tratando no de «influencias» sino —justamente como en el caso de las raíces e idiomas de las lenguas griega y sánscrita mismas— de doctrinas y mitos emparentados, muchos de los cuales son en igual medida sumerios que griegos o indios. La Filosofía Perenne es anterior en fecha a todo el período histórico dentro del cual pueden predicarse las «influencias».

Por ejemplo, no es por una apropiación sino solamente por una remota herencia, como podemos explicar la aparición de las formas «caña cortante» y «roca chocante» de la «puerta activa» (Janua Coeli) por una parte en Grecia y por otra en las mitologías navajo y esquimal, mexicana y sudamericana, y china e india. Cf. R. Guénon, *Introducción General al Estudio de las Doctrinas Hindúes*. Toda mitología implica una filosofía correspondiente; y si hay solamente una única mitología, como hay solo una única «Filosofía Perenne», entonces que «el mito no es mío propio, [pues] lo obtuve de mi madre» (Eurípides) apunta a una unidad espiritual de la raza humana ya predeterminada mucho antes del descubrimiento de los metales. Puede ser ciertamente verdad que, como Alfred Jeremías dijo, las diferentes culturas de la humanidad no son más que los *dialectos* de uno y el mismo lenguaje espiritual. Para este punto de vista, como ahora lo sostiene una amplia escuela de antropólogos, para quienes el concepto de un único «Dios Altísimo» es anterior en fecha incluso al desarrollo del animismo, cf. Padre Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee* (Münster, 1912-1939); *The Origin and Growth of Religion*, tr. H. J. Rose (Nueva York, 1931); y *High Gods in North America* (Oxford, 1933). [Fundamentalmente, se sostiene en común que la *filosofía* es a la vez un modo de vida y un medio de escape de la rueda, con cuya ayuda el alma retorna a sí misma].

## SOBRE EL ÚNICO Y SOLO TRANSMIGRANTE\*

El hombre nace una vez; yo he nacido muchas veces

Rūmī

*Bei Gotte werden nur die Götter angenommen*

Angelus Silesius

La Liberación es para los Dioses, *no para los hombres*

Gebhard-Lestrangle

*ī tmety evopĕs ta, atra hy ete sarva ekam bhavanti*

*Bḥadĕraōyaka Upani. ad I.4.7*

*Nāatthi koci satto yo imaμūa kaya anyamu kayamu saōkamati*

*Milinda Pa-ho 72, cf. 46.*

### I

El dicho de Śaṅkarācārya, «Verdaderamente, no hay otro transmigrante sino el Señor» (*satyaμ, neṣvarĕd anyau saμsĕr', Brahma Sētra Bhĕ. ya I.1.5*)<sup>1</sup>, por sorprendente que pueda parecer a primera vista, dado que niega la reencarnación de cualesquiera esencias individuales, es ampliamente apoyado por los textos antiguos, y aún por los textos más antiguos, y no es en modo alguno una doctrina exclusivamente india. Pues no es un alma individual lo que entiende Platón cuando dice: «El alma del hombre es inmortal, y en un tiempo acaba, lo cual se llama muerte, y en otro nace de nuevo, pero jamás perece... y habiendo nacido muchas veces ha adquirido el cono-

---

\* [Este estudio se publicó en el suplemento n° 3 del *Journal of the American Oriental Society*, 1944.-ED.]

<sup>1</sup> Cf. T.A.G. Rao, *Elements of Hindu Iconography*, II (Madras, 1914-1916), p. 405, «Cuando Īśvara se absorbe en sí mismo se conoce como el Puruṣa, y como Saṁsārī cuando se ha manifestado». Cf. n. 66.

cimiento de todo y todas las cosas»<sup>2</sup>; o lo que entiende Plotino cuando dice: «No hay realmente nada extraño en esa reducción (de todos los sí mismos) a Uno; aunque puede preguntarse, ¿Cómo puede haber solamente Uno, el mismo en muchos, entrando en todos, pero nunca sí mismo dividido?»<sup>3</sup>; o lo que entiende Hermes cuando dice que «El que hace todas las cosas es Uno», y habla de Él como «sin cuerpo y teniendo muchos cuerpos, o más bien presente en todos los cuerpos»<sup>4</sup>.

El «Señor» de quien habla Śaṅkarācārya es, por supuesto, el Sí mismo Supremo y Solar, Ātman, Brahma, Indra, «de todos los seres Soberano, de todos los seres Rey», cuya omniformidad es temporal y cuya omnipresencia nos capacita para comprender que Él debe ser omnisciente (*sarvānubhèù*, *Bḥadġraöyaka Upani·ad* II.5.15, 19, cf. IV.4.22 y *Aitareya ġ raöyaka* XIII); Muerte, la Persona en el Sol, Indra y Soplo de Vida, «Uno como él es Persona allí, y muchos como él es en sus hijos aquí», y a cuya partida «nosotros» morimos (*ġatapatha Brġhmaöa* X.5.2.13, 16); el Sí mismo Solar de todo lo que está en movimiento o en reposo (*Ög Veda Sa×hitġ* I.115.1); nuestro Sí mismo Inmortal y Controlador Interno «prescindiendo del cual no hay ningún veedor, oidor, pensador o conocedor» (*Bḥadġraöyaka Upani·ad* III.7.23, III.8.11); el Indra solar de quien se dice que quienquiera que habla, oye, piensa, etc., lo hace por su rayo (*Jaiminġya Upani·ad Brġhmaöa* I.28, 29); Brahma, de quien se dice que nuestros poderes o facultades «son meramente los nombres de *SUS* actos» (*Bḥadġraöyaka Upani·ad* I.4.7, cf. I.5.21); el Sí mismo de quien todas las acciones brotan (*Bḥadġraöyaka Upani·ad* I.6.3; *Bhagavad Gġtġ* III.15); el Sí mismo que conoce todo (*Maitri Upani·ad* VI.7)<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> *Men-n*, 81BC, donde esto se cita como la doctrina de los sacerdotes y sacerdotisas instruidos, y es aprobado por Sócrates. De este mismo tipo es la omnisciencia de Agni como Jātavedas, «Conocedor de los Nacimientos», y la del Buddha, cuya *abhi—ġ* se extiende a todas las «moradas anteriores». El que está «donde todo donde y todo cuando tienen su foco» (Dante) no puede no tener conocimiento de todas las cosas.

<sup>3</sup> Plotino, IV.9.4, 5 (condensado); cf. I. 1, *passim*. En nuestro Sí mismo, el Sí mismo espiritual de todos los seres, todos estos sí mismos y sus obras son un único acto de ser; de aquí que no son los sí mismos y sus actos separados, sino más bien el Agente Real lo que uno debe buscar conocer (*Bḥadġraöyaka Upani·ad* I.4.7, *Kau·itakġ Upani·ad* III.8, Hermes, *Lib.* XI.2.12A). «Tú has visto las calderas del pensamiento bullendo; ¿considera también el fuego!» (*Mathnawġ* V.2902).

<sup>4</sup> Hermes, *Lib.* V.10A (cf. *Bḥadġraöyaka Upani·ad* I.5.21), y XI. 2.12A (cf. *Kaġha Upani·ad* II.22).

<sup>5</sup> En «Recordación, India y Platónica», hemos mostrado que la omnipresencia atemporal y la omnisciencia providencial son nociones interdependientes e inseparables. La tesis emparentada del presente artículo es que el omnipresente omnisciente es «el solo transmigrante», y que en último análisis



Bien como Sūrya, Savitr̥, Ātman, Brahma, Agni, Prajāpati, Indra, Vāyu o como Prāṇa *madhyama* —*yĕd'g eva dad'ṣe tĕd'g ucyate* (*Ġg Veda Sa×hitĕ* V.44.6)<sup>6</sup>— este Señor, desde dentro del corazón aquí<sup>7</sup>, es nuestro movedor, conductor y actuador (*ṛitau*<sup>8</sup>, *codayit'*<sup>9</sup>, *kĕrayit'*<sup>10</sup>) y toda la fuente de la consciencia evanescente (*cetana* = *saμj-ĕna*)<sup>11</sup> que comienza con nuestro nacimiento y acaba con nuestra

---

esta «transmigración» no es nada sino su conocimiento de sí mismo expresado en los términos de una duración. Si hubiera realmente «otros», o alguna discontinuidad dentro de la unidad, cada «otro» o «parte» no sería omnipresente al resto, y el concepto de una omnisciencia sería inconcebible.

<sup>6</sup> «A Él se le dan nombres que corresponden exactamente a las formas en las cuales Él es aprehendido». Cf. «Todos los nombres son nombres de Él, que no tiene ningún nombre, pues él es su Padre común», Hermes, *Lib.* V.10A.

<sup>7</sup> «Que ocupa su sede en todos los corazones» (*h'di sarvasya adhiti-ĕhan*, *Bhagavad G'ĕtĕ* XIII.17); «Questi nei cor mortali è permotore, questi la terra in se stringe ed aduna», Dante, *Paradiso* I.116 — *stringe*, como en *ĕatapatha Brĕhmaōa* VIII.7.3.10, etc.

<sup>8</sup> Cf. la «rueda [el torno] del alfarero»; cf. *Muōṛjaka Upani-ad* II.2.6; *B'hadĕraōyaka Upani-ad* II.5.15; Plotino, VI 5.5, Isaías 64:8, etc.

<sup>9</sup> Del «carro», cf. *Ġg Veda Sa×hitĕ* VI.75.6; *Kaĕha Upani-ad* III.3 sig.; *Jĕtaka* VI.252; Platón, *Leyes*. 898C, «el Alma es el conductor de todas las cosas». En *Maitri Upani-ad* II.6, las «riendas» o «rayos» (*raṣmayau*) del conductor son los poderes intelectuales (*buddh'ndriyĕoi*) por los que son gobernados los poderes de sensación equinos (*karmendriyĕoi*). Similarmente, Hermes *Lib.* X.22B, «Las energías de Dios son, por así decir, Sus rayos», y XVI.7, «Sus riendas son (Sus rayos)». Cf. Boecio, *De consolacione philosophiae* IV.11, «Hic regum sceptrum dominus tenet, Orbisque habenas temperat, Et volucrum currum stabilis regit, Rerum coruscus arbiter»; *Mathnaw'* I.3268, 3273, 3575-76. «Bajo la teoría de la presencia por los poderes, las almas son descritas como rayos» (Plotino, VI.4.3). Esta es «la doctrina viva que adscribe a Dios la totalidad de todos los poderes», y ha de distinguirse de «la doctrina partida y dividida que es consciente de la propia mente de un hombre en acción» (Filón, *Legum allegoriae*, I.93, 94).

<sup>10</sup> Del «sí mismo elemental» (*bhĕtĕtman*) en tanto que «agente» (*kart'*) del Hombre Interior. «Es ciego, ciertamente, quien ve solamente el sí mismo activo» (*kartĕram ĕtmĕnaμ kevala tu yaū paṣyati... na sa paṣyati*, *Bhagavad G'ĕtĕ* XVIII.16), mientras que «Ve, ciertamente, quien ve al Señor Soberano que es el mismo en todos los seres, imperecedero en aquellos que perecen... el Sí mismo Soberano que, aunque presente en el cuerpo, ni actúa ni es contaminado por la acción» (*na karoti na lipyate*, *Bhagavad G'ĕtĕ* XIII.27, 31).

<sup>11</sup> «Los muertos no saben» (Eclesiastés 9:5). *Na pretya saμj-ĕsti* (*B'hadĕraōyaka Upani-ad* II.4.12); *sa—ĕ, bhikkhave, loke lokadhammo, Sa×yutta Nikĕya* III.140, cf. *Sutta-Nipĕta* 779, 1071 y *Majjhima Nikĕya* I.260. El Sí mismo es indestructible (*B'hadĕraōyaka Upani-ad* IV.5.14; *Bhagavad G'ĕtĕ* IV.13), pero la «consciencia» en los términos del sujeto y del objeto es una contingencia, y pierde su significado «donde todo ha devenido sólo el Sí mismo» (*B'hadĕraōyaka Upani-ad* II.4.14), «activamente Ello mismo cuando ello no está inteligenciando» (Plotino, IV.4.2).

muerte (*Maitri Upani-ad* II.6D, III.3)<sup>12</sup>. Nosotros no hacemos nada por nosotros mismos y somos meramente sus vehículos e instrumentos (como para Filón, *passim*).

Este Brahma «más alto» (*para*) es ese «Uno, el Gran Sí mismo que establece su sede en matriz tras matriz (*yo yonim yonim adhiti-ĥati*<sup>13</sup> *ekaú... mahĕtmĕ*)... como el omniforme Señor de los Soplos (*viṣvarèpaú... prĕōĕdhipaú*)<sup>14</sup> vaga errante

<sup>12</sup> «El Espíritu (*rèú*), ocultando su gloria y alas y plumas, dice al cuerpo, “oh estercolero, ¿quién eres *tē*? Solo por *mis* rayos (cf. n. 9) has venido a la vida por un día o dos...” Los rayos del Espíritu son el habla y el ojo y el oído» (*Mathnaw' I.3267-3273*).

<sup>13</sup> Pues el cuerpo es el dominio o el jardín (*ĕrĕma, B'hadĕraōyaka Upani-ad* IV.3.14) o la plataforma (*adhi-ĥĕnam, Chĕndogya Upani-ad* VIII.12.1) del Sí mismo impassible, invisible e incorpóreo. *Adhi-ĥĕ* (a veces *avasthĕ, ĕruh*) se emplea regularmente en conexión con el «montaje» del vehículo psicofísico (*ratha*) por el Espíritu (*ĕtman*), por ejemplo, *Atharva Veda Sa×hitĕ* X.8.1, (Brahma) *ṣarvam... adhiti-ĥati; Aitareya ĩ raōyaka* III.3.8.5B, *prĕōa adhiti-ĥati (devaratham); Kaĥha Upani-ad* II.22, *ṣar'resv avasthitam... ĕtmĕnam; Bhagavad G'ĕ* XIII.17, *h'di... adhiti-ĥan*. Al mismo tiempo *adhi-ĥĕ* implica administración, dirección, como en *Praṣna Upani-ad* III.D: similarmente *anu-ĥĕ* en *Kaĥha Upani-ad* V.1.

<sup>14</sup> No, según lo comprenden Deussen y Hume, el «alma individual», que no es un «Señor» sino un compuesto de los Soplos o Seres que son los súbditos (*svĕú*) del Gran Ser o Sopro de quien ellos surgen y a quien retornan (*Jaimin'ya Upani-ad Brĕhmaōa* IV.7, *Maitri Upani-ad* III.3, *bhĕtagaōa*). Sería una antinomia describir el alma compuesta individual, sujeta a persuasión, como un poder soberano. «El Señor de los Soplos», que es «el Conductor de los Soplos y del cuerpo» (*prĕōaṣar'ranet', Muōĭaka Upani-ad* II.2.8), es más bien *el Ser* y *el Sopro* que es el «Señor de todo (*prĕōtū... bhĕtū sṯrvasyeṣvarṯū, Atharva Veda Sa×hitĕ* XI.4.1.10)», el «Señor de los dioses (poderes del alma) que entra en la matriz y “nace de nuevo”» (*yonim aiti sa u jĕyate punaú, sa devĕnĕm adhipatir babhĕva, Atharva Veda Sa×hitĕ* XIII.2.25) o el «Señor de los Seres» (*bhĕtĕnĕm adhipatīú, Atharva Veda Sa×hitĕ* IV.8.1; *Taittir'ya Sa×hitĕ* VI.1.11.4; *Maitri Upani-ad* V.2), es decir, el Sopro Imperial por amor de quien los «otros Soplos» funcionan como ministros (*Praṣna Upani-ad* III.4), y el Brahma a quien todas las cosas saludan como Rey (*B'hadĕraōyaka Upani-ad* IV.3.37). El «Señor de los Soplos» (*prĕōĕdhipaú*) es *el Sopro* en cuya superioridad sobre todos los demás Soplos (*prĕōĕú = devĕú, bhĕtĕni*) se insiste una y otra vez en las contiendas de los Soplos por la supremacía (*Brāhmaṇas* y *Upaniṣads, passim*), y otro que el sí mismo elemental y subordinado (*bhĕtĕtman*) que es una hueste de seres (*bhĕtagaōa, Maitri Upani-ad* III.3). El Señor de los Soplos, «ni macho ni hembra», es el Sopro descrito así en *Aitareya ĩ raōyaka* II.3.8.5, en quien todos los dioses (Soplos o poderes del alma) están unificados (*Aitareya ĩ raōyaka* II; *Kau-itak' Upani-ad* III.3; cf. *B'hadĕraōyaka Upani-ad* I.4.7), el Sopro que cabalga el vehículo corporal y que es regularmente identificado con el Sol, Brahma, Ātman, Vāmadeva, Indra, etc. Este Señor de los Soplos es igualmente la Persona Interior (*antaúpuru-a = antarĕtmam de ĕvetĕṣvatara Upani-ad* III.13, *Kaĥha Upani-ad* V.9-13, VI.17) que vaga errante (*caratī*) de cuerpo en cuerpo imbatido por los frutos de las acciones que determinan las matrices buenas o malas en las que solo sufre el sí mismo elemental (*Maitri Upani-ad* III.1-3).

Cuando este Sí mismo se recoge (*B'hadĕraōyaka Upani-ad* IV.4.3, VI.1.13, etc.) —ὄμως εἰς ἔν ἀνατρέχει ἀποστάντος τοῦ σώματος (Plotino IV.9.2) —entonces «nosotros» ya no somos

(*saṃcarati = saṃsarati*)<sup>15</sup> junto con sus propias acciones, cuya fruición saborea (*upabhoktṛ*)<sup>16</sup>, y, una vez asociado con la conceptualidad y la noción “Yo soy”, es conocido como el “más bajo” (*apara*)... Ni macho ni hembra ni neutro, sea cual fuere el cuerpo que asume, a él está uncido (*yujyate*)<sup>17</sup>: por medio de los engaños del concepto, el tacto y la visión, hay nacimiento y crecimiento del Sí mismo con la lluvia de alimento y de bebida<sup>18</sup>; el Sí mismo incorporado (*deh*)<sup>19</sup> asume las formas

---

(*Bḥadṛāyaka Upani-ad* II.4.12, IV 4.3; *Chṛṇḍogya Upani-ad* VIII.9.1, etc.), «nosotros que en nuestra junción con nuestros cuerpos somos compuestos y tenemos cualidades ya no existiremos, sino que seremos introducidos en la regeneración por la que, deviniendo unidos a las cosas inmateriales, devendremos incompuestos y sin cualidades» (Filón, *De cherubim* 113 sig.; cf. Platón, *Fed-n* 78C sig.).

<sup>15</sup> Cf. notas 26 y 40.

<sup>16</sup> *Upabhoktṛ = bhoktṛ* en *Kaṭha Upani-ad* III.4 (el Ātman) y *Maitri Upani-ad* II.6 (Prajāpati). Esta fruición [o saboreación] no implica necesariamente una sujeción: en tanto que él permanece un espectador (*abhi cṛka-ṭi, Ōg Veda Sa×hitṛ* I.164.20; *prek-ada, Maitri Upani-ad* II.7; pāli *upekhaka*), o, en otras palabras, en tanto que saborea desinteresadamente solo el sabor de la vida (*akṛmo... rasena tṛptah, Atharva Veda Sa×hitṛ* X.8.44), el Sí mismo inmortal y gobernante del sí mismo, o el Sí mismo Interno (*amṛto ūsyṣtmṛ, antarṣtman*), permanece inmune (*Kaṭha Upani-ad* V.13; *Maitri Upani-ad* III.2, etc.). Como Experiencia (*bhoktṛ*) esta Persona inmanente (*puru-o ūntasthah*) es él mismo sin cualidades (*nirguḍa*), mientras que el sí mismo elemental (*bhṣtṣtman*) con sus tres cualidades (*triguḍa*) —es decir, el alma individual— es su «alimento» (*annam, Maitri Upani-ad* VI.10). El Experiencia contemplativo es a la vez el Dador del ser y un Señor Omnipotente (*bhoktṛ ca prabhur eva ca... bhoktṛ mahesvarau, Bhagavad Gṛṭṫ IX.24, 13, 22*); la Omni-alma que «no sufre ningún daño al proveer al cuerpo con el poder de existir» (Plotino, IV.8.2; cf. *Kaṭha Upani-ad* V.1 y *Bhagavad Gṛṭṫ XIII.32*). Pues, como dice el Maestro Eckhart, «Con el amor con el que Dios se ama a Sí mismo, Él ama a todas las criaturas, no como criaturas sino más: a las criaturas como Dios... Dios se saborea (sánscrito *bhu-kte*) a sí mismo en todas las cosas... Los hombres como criaturas saborean como todas las criaturas en medidas y cantidades, como vino, pan y carne. Pero mi hombre interior saborea no como una criatura, sino más: como un don de Dios. Pero mi hombre interiosísimo no lo saborea como un don de Dios, sino más: como eternidad» (ed. Pfeiffer, 180).

<sup>17</sup> *Yujyate*, como *saṃyoga* abajo, como en *Bhagavad Gṛṭṫ* I.26, donde todo nacimiento se dice que depende de una «conexión» o «enyugamiento» (*saṃyoga*) del Conocedor del Campo con el Campo. Inversamente, *asaṃyoga*, «Liberación», «desenyugamiento», *Maitri Upani-ad* VI.21.

<sup>18</sup> «La nutrición del “sentido-de-la-percepción” que (el autor del Génesis 2:5) llama en sentido figurado “lluvia”» (Filón, *Legum allegoriae*, I.48). Aquí con referencia al Soma traído por el halcón, y a la «Lluvia de Prosperidad» (*vasor dhṛṫṫ*). Del «tacto»; a causa de que «toda experiencia nace-del-contacto» (*Bhagavad Gṛṭṫ* V.21), cf. Coomaraswamy, «Note on the Stickfast Motif», 1944.

<sup>19</sup> El Sí mismo incorporado (*deh*) de *Bhagavad Gṛṭṫ* II.18 sig., y el Sí mismo raudo y vibrante (*vipaściti*) de *Kaṭha Upani-ad* II.18, 19, que jamás deviene alguien, sino que pasa de un cuerpo a otro, y que no es matado cuando el cuerpo es matado, innacido aunque puede concebirse como naciendo

funcionales en sus estaciones en orden regular (*karmēougḥny anukrameōa deh' sthḥne-u rēpḥōy abhisampadyate*)<sup>20</sup>... y debido a su conjunción con las cualidades, tanto las suyas propias como las de la acción, parece ser “otro”» («te-ḥmu saṃyogahetur aparō<sup>21</sup> ḥpi d'·ḥaú» *ēvetḥṣvatara Upani·ad V.1-13*, condensado).

continuamente y muriendo continuamente. Esta es precisamente la doctrina del Alma inmortal que Platón cita como la de los sacerdotes y sacerdotisas instruidos: «Ellos dicen que el alma del hombre es inmortal, y que en un tiempo acaba, lo cual ellos llaman “morir”, y en otro nace de nuevo, pero nunca perece» (*Men-n* 81AB). El Sí mismo incorporado (*deh', paramḥtmḥ... ṣar'rasthaú*) ha de ser distinguido del sí mismo elemental (*bhḥtḥtman, bhḥtagaōa, Maitri Upani·ad III.2, 3*). El primero es el Sí mismo imperecedero (*avinaṣyat*) de *Chḥndogya Upani·ad VIII.5.3* y de *Bhagavad G'ḥḥ XIII.27*, el segundo brota de los elementos y perece (*vinaṣyati*) con ellos (*B'ḥadḥraōyaka Upani·ad II.4.12*).

<sup>20</sup> Estas palabras describen la entrada del Sí mismo en un cuerpo y su extensión dentro de él en la forma de las Inteligencias (Soplos, poderes de alma) que operan a través de las puertas de los sentidos, como en *Maitri Upani·ad II.6*, etc. *Karmēougḥni*, «correspondientes a la variedad de las acciones que han de ser cumplidas», como en *B'ḥadḥraōyaka Upani·ad I.5.21*, «“Yo voy a hablar” comenzó la Voz» etc. Los poderes del habla, vista, pensamiento, etc., «son solo los nombres de Sus actos» (*B'ḥadḥraōyaka Upani·ad I.4-7*) —no «nuestros» (*Bhagavad G'ḥḥ III.27*). «Aturdido por la noción de un “yo que actúa”, el sí mismo cree que “yo soy el actor”»; similarmente, incontables textos budistas; cf. Filón, *Legum allegoriae* I.78, «Nada me parece tan vergonzoso como suponer que “yo” sé y que “yo” percibo. ¿Mi propio intelecto el autor de su propia intelección? ¿cómo podría ser eso?» *Anukramena*, como *yathḥyatanam* en *Kau·itak' Upani·ad III.3* y *Aitareya Upani·ad II.3*, y *yathḥkramena* en *Maitri Upani·ad VI.26*, «Como los rayos del Sol, así de Él (del Brahma inmanente, del Fuego de la Vida) sus Soplos y el resto brotan continuamente aquí en el mundo en el orden debido (*tasya prḥḥḥdayo vai punar eva tasmḥḥd abhyuccarant'ha yathḥkramena*)». *Stḥḥne-u*, «en sus lugares», como en *Praṣṇa Upani·ad III.2*, *sthḥnam. Rēpḥōi*, «formas», es decir, «las formas del soplo de Prajāpati» (*prḥōarēpḥḥ, Sāyaṇa* sobre *ōg Veda Sa×hitḥ X.90.16*, y como en *B'ḥadḥraōyaka Upani·ad I.5.21*, donde los Soplos son las «formas» del Sopro mediano y se llaman a tenor de él; similarmente en *Praṣṇa Upani·ad II.12*).

<sup>21</sup> *Apara*, «más bajo» u «otro» como en *Maitri Upani·ad III.2* (*Ātman*), y que ha de ser contrastado con *para* (Brahma) en el verso I = *para* (*Ātman*) de *Praṣṇa Upani·ad IV.7*. Para la «única esencia y dos naturalezas» de Brahma ver *B'ḥadḥraōyaka Upani·ad II.3*, *Praṣṇa Upani·ad V.2*, *Maitri Upani·ad VI.3, 22, 23* y *VII.11.8*, (*dvait'bhḥva*). Esta es la doctrina de Hermes, a saber, que «Dios es a la vez Uno y Todo no significa que el Uno es dos, sino que los dos son Uno» (*Lib. XVI.3*). Similarmente Plotino, *IV.4.10*, «el principio ordenador-y-gobernante (τὸ κοσμοῦν = Platón, *Fed-n* 97C, ὁ διακοσμῶν τε καὶ παντῶν αἴτιος) es doble, uno que llamamos Demiurgo y otro el Alma de Todo (τοῦ παντὸς ψυχῆ): nosotros hablamos de Zeus a veces como Demiurgo (Creador) y a veces como el Conductor de todo (ἡγεμῶν τοῦ παντός)»; lo cual es tanto como decir que nosotros hablamos de Varuṇa a veces como tal y a veces como Mitra o Savitṛ (*net', ḥg Veda Sa×hitḥ V.50.1 = prḥōaṣar'ranet', Muōḥjaka Upani·ad II.2.8 = ḥtmano ḥtmiḥ netḥḥm'ḥḥkhyau, Maitri Upani·ad VI.7*), de Brahma como *parḥpara, dvirēpa* y *dvait'bhḥva*, de Agni como *Indrāgni*, y de Prajāpati como *parimitḥparimita, niruktḥnirukta*, etc., imputando de la misma manera dos naturalezas contrastadas a

Este transmigrante «Señor de los Soplos» es el Soplo (*prĕōa*), «el excelentísimo» (*vasi-ĥa*, *B'hadĥraōyaka Upani- ad VI.1, 14*)<sup>22</sup>, Brahma, Prajāpati, el que se divide a sí mismo quíntuple y múltiplemente para soportar y sustentar al cuerpo, para despertar a sus hijos, para llenar estos mundos (*Praśna Upani- ad II.3; Maitri Upani- ad II.6, VI.26*), permaneciendo, no obstante, indiviso en las cosas divididas (*Bhagavad Gītā XIII.16, XVIII.20*). A él, en tanto que Prajāpati, se le dice, «Es a ti, a ti mismo, que eres contranacido (*pratiĥyase*)<sup>23</sup>, a ti todos tus hijos (*prajĕú = raśmayah, prĕōĥ, devĕú, bhĕtĕni*) traen tributo (*baliμ haranti*)<sup>24</sup>, oh Soplo» (*Praśna Upani- ad II.7*).

---

una y la misma esencia. Y de la misma manera que en una de estas naturalezas la deidad es inmortal e impenetrable y en la otra mortal y pasible, así en una él es sin necesidades y en la otra tienes fines que han de ser alcanzados. Al mismo tiempo, en él estas no son dos sino una única esencia; así pues la distinción es «lógica pero no real». Nicolás de Cusa habla así de la «muralla del Paraíso» que oculta a Dios de nuestra vista como constituida de la «coincidencia de los opuestos» y de su entrada como guardada por «el más alto espíritu de razón, que cierra la vía hasta que ha sido vencido» (*De visione Dei*, IX, XI) —como en *Jaimin'ya Upani- ad Brĥhmaōa I.5*.

<sup>22</sup> Lo que implica a Agni quien como el «Fuego de la Vida» es el «Soplo de la Vida»; cf. Heráclito, fr. 20, y Coomaraswamy, «Medidas del Fuego».

<sup>23</sup> *B'hadĥraōyaka Upani- ad II.1.8 pratirēpo ōsmĕj jĥyase*; cf. *ĕvetĕśvatara Upani- ad II.16, V.11*. El Sí mismo es el Padre del Soplo y consubstancial (*Maitri Upani- ad VI.1*); lo mismo que el padre e hijo humanos, de acuerdo con la doctrina normal de que el padre mismo renace en su progenie (*Ōg Veda Sa×hitĕ V.4.10, VI.70.3; B'ĥĕd Devatĕ VII.50; Aitareya Brĥhmaōa VII.13; Aitareya ĩ raōyaka II.5; Bhagavad Gītā IV.7, 8, etc.*), la única doctrina india de renacimiento sobre la tierra. Es un carácter lo que así renace; es en su «otro sí mismo» donde el padre parte a la muerte; y a menudo se nos recuerda (*ĕatapatha Brĥhmaōa, passim*) que los muertos han partido «de una vez por todas». La herencia de la vocación está conectada con la doctrina tradicional (pues no es solamente india) del renacimiento progenerativo. De la misma manera *in divinis*, el Padre renace como el Hijo; cf. el *Alma redemptoris Mater... tu quae genuisti tuum sanctum genitorem* cristiano.

<sup>24</sup> Cf. *Atharva Veda Sa×hitĕ X.7.38, 39, X.8.15, XI.4.19; ĕatapatha Brĥhmaōa VI.1.1.7; Jaimin'ya Upani- ad Brĥhmaōa IV.23.7, IV.24.1-7; B'hadĥraōyaka Upani- ad VI.1.13; Kau- itak' Upani- ad II.1*. Los diferentes nombres por los cuales se alude al receptor y a los tributarios en estos contextos implican todos el Soplo y los Soplos, es decir, Dios y los dioses bajo diferentes aspectos. De aquí que «Todos estos dioses están en mí» (*Jaimin'ya Upani- ad Brĥhmaōa I.14.2; ĕatapatha Brĥhmaōa II.3.2.3; Aitareya ĩ raōyaka II.1.5, etc.*). Los *prajĕ* de *Atharva Veda Sa×hitĕ XI.4.19* (como *Praśna Upani- ad II.7*) no son «seres humanos» (Whitney), sino los «rayos» por los cuales «nosotros» somos en-almados y energizados (*Jaimin'ya Upani- ad Brĥhmaōa I.28, 29*), los Viśvedevāḥ (*Taittir'ya Sa×hitĕ IV.3.1.26*). Estos rayos se retiran a nuestra muerte (*B'hadĥraōyaka Upani- ad V.5.2; Aitareya ĩ raōyaka III.2.4, etc.*), es decir, cuando Muerte mismo, el Soplo, retira sus «pies» de nuestro corazón y «nosotros» somos cortados (*ĕatapatha Brĥhmaōa X.5.2.13*); pues los Soplos no pueden vivir sin él (*B'hadĥraōyaka Upani- ad VI.1.13 = Chĕndogya Upani- ad V.1.12*). Es cierto que nosotros somos hijos del Sol en el sentido de que nuestra vida depende de él que es nuestro Padre real (*Jaimin'ya*

Por este Prajāpati este cuerpo nuestro es erigido en posesión de consciencia (*cetanĒvat*), pasando él, como su conductor, de un cuerpo a otro (*pratiṣar' re-u carati*), imbatido por el brillante y obscuro fruto de sus actos, o más bien de esos actos de los cuales él, como nuestro Hombre Interior (*antaú puru- a*)<sup>25</sup>, es el actuador (*kĒrayit'*) y espectador (*prek- aka*) más bien que el hacedor (*Maitri Upani- ad* II.6-III.3). Este Prajāpati es igualmente «el Soplo divino que, ya sea transmigrando o no (*saμcaraöṣ cĒsaμcaraöṣ ca*)<sup>26</sup>, no es dañado ni afligido, y a quien todos los seres sirven», y con respecto a quien se dice además que «por más que sus hijos sufran, eso les incumbe solo a ellos, a él sólo va el bien, el mal no alcanza a los dioses» (*B'hadĒraöyaka Upani- ad* I.5.20).

Así este Uno, de quien se habla por muchos nombres, nace y renace por todas partes. «Invisible, Prajāpati se mueve en la matriz (*carati garbhe antaú*) y nace diversamente» (*bahudhĒ vi jĒyate, Atharva Veda Sa×hitĒ* X.8.13, cf. *Muöḥḥaka Upani- ad* II.2.6); «La Persona espira<sup>27</sup> y suspira en la matriz, y entonces nace de nuevo cuando

---

*Upani- ad BrĒhmaöa* III.10.4; *Ēatapatha BrĒhmaöa* VII.3.2.12, etc.), pero nosotros somos naturalmente hijos de nuestros propios padres, y hasta que no hemos adquirido un segundo sí mismo o Sí mismo, nacido del Sacrificio (*Jaimin'ya BrĒhmaöa* I.17, etc., cf. San Juan 3:3) nosotros no «devenimos realmente los hijos inmortales de Prajāpati» (*Ēatapatha BrĒhmaöa* V.2.1.11, 14), sus hijos naturales (*Ēatapatha BrĒhmaöa* IX.3.3.14), o Él mismo (*Ēatapatha BrĒhmaöa* IV.6.1.5). «Eso eres tú» es siempre verdadero, pero solo potencialmente para nosotros, mientras nosotros somos «este hombre, Fulano». Nosotros somos en-almados y vivificados por los rayos del Sol, los Soplos, los Omni-Dioses, pero solo puede decirse de los perfectos que ellos son esos rayos del Sol (*Ēatapatha BrĒhmaöa* I.9.3.10, cf. *Ög Veda Sa×hitĒ* I.109-7), sus hijos (*Jaimin'ya Upani- ad BrĒhmaöa* II.9.10).

<sup>25</sup> El *puru- o ōntasthaú* de *Maitri Upani- ad* VI.10; *puru- aú sarvĒsu pĒr- u puriṣayaú* de *B'hadĒraöyaka Upani- ad* II.5.18; *sarve- Ēμ bhĒte- Ēμ antaúpuru- aú* de *Aitareya ĩ raöyaka* III.2.4, descrito como el veedor invisible, etc., y como «indómito» (*anata*), es decir, *anabhibhĒta* como en *Maitri Upani- ad* II.7; *Vāmadeva garbhe... ṣayĒnaú* de *Aitareya ĩ raöyaka* II.5; *Agni a yaú puraμ narmiö'm ad' det... ṣatatmĒ* de *Ög Veda Sa×hitĒ* I.149.3. Para la distinción entre este Hombre Interior y nuestro hombre exterior (el sí mismo elemental, *bhĒtĒtman*) cf. II Corintios 4:16, «Is qui foris est noster homo corrumpitur tamen is qui intus est renovatur de die in diem», como *Maitri Upani- ad* III.2. No cabe duda de que San Juan 1:14 debe comprenderse como «Y el Verbo se hizo carne, y habitó *en* nosotros» (Ēν ḥμĒν) más bien que «entre nosotros», pues, por el cual «entre», la Encarnación se consideraría solo históricamente.

<sup>26</sup> Es decir, ya sea inmanente o ya sea transcendente; o bien «anda errante en el Campo, junto con sus actos (*k- etre saμcarati... svakarmabhiú, ĒvetĒṣvatara Upani- ad* V.3, 7)», o bien permanece solo.

<sup>27</sup> El descenso dentro de la obscuridad ciega de la matriz, dentro del infierno (*niraya, Maitri Upani- ad* III.4); desde la cual uno viene al ser de nuevo, siendo salvado de esa primera muerte por el Sol (*Jaimin'ya Upani- ad BrĒhmaöa* III.9.1, III.10.4). Cf. San Bernardo, *prius morimur nascituri (De grad. humilitatis* 30). *Atharva Veda Sa×hitĒ, apĒnati = Jaimin'ya Upani- ad BrĒhmaöa, mriyate.*

tú, oh Soplo, das la vida» (*Atharva Veda Sa×hitĒ*. XI.4.14, cf. *Jaimin'ya Upani·ad BrĒhmaöa* III.8.10-XI.1); «sólo Tú, oh Sol, naces por todo el mundo» (*eko viṣvam pari bhēma jĒyase, Atharva Veda Sa×hitĒ* XIII.2.3)<sup>28</sup>; «Un único Dios que habita en la mente, de antiguo nació y está ahora en la matriz» (*Atharva Veda Sa×hitĒ* X.8.28 = *Jaimin'ya Upani·ad BrĒhmaöa* III.10.12). Podrían citarse textos similares con una mayor extensión, pero bastará por ahora observar el énfasis que se pone en el hecho de que es siempre *Uno* el que nace diversa y recurrentemente: es decir, Él, que es «indiviso, aunque *es como si estuviera* dividido por su presencia en los seres divididos» (*Bhagavad GītĒ* XIII.16 y XVIII.20), pues Él es «Uno como él es en sí mismo, y muchos como él es en sus hijos» (*Ēatapatha BrĒhmaöa* X.5.2.16), que no son Seres independientemente, sino Seres por participación<sup>29</sup>.

Todo esto es también la antiquísima doctrina del Saṃhitā, donde es el Sol o el Fuego el que entra en la matriz y transmigra<sup>30</sup>: así *ōg Veda Sa×hitĒ* X.72.9, donde Aditi «lleva a Mārtāṇḍa a nacimientos y muertes repetidos» (*prajĒyai m'ityave tvat punaū*); VIII.43.9, «Tú, oh Agni, estando en la matriz, naces de nuevo» (*garbhe san jĒyase punaū*); X.5.1, donde Agni es «de muchos nacimientos» (*bhērijanmĒ*); III.1.20, donde, como Jātavedas, es «depositado en nacimiento tras nacimiento» (*janma--janman nihitaū*), es decir, como agrega Sāyaṇa, «en todos estos seres humanos». En tanto que Jātavedas, él es omnisciente de los nacimientos (I.70.1, I.189.1, VI.15.3), y es necesariamente así porque, como lo parafrasea *Ēatapatha BrĒhmaöa* IX.5.1.68 «él encuentra nacimiento una y otra vez» (*jĒtaµ jĒtaµ vindate*). De la misma manera «llenando los (tres) reinos-de-luz de este<sup>31</sup>, el móvil y el inmóvil, él entra múltiplemente en el ser, el Sire en estas matrices» (*purutrĒ yad abhavat, sēr ahaibhyo garbhebhyaū, ōg Veda Sa×hitĒ* I.146.1, 5), «aunque en una única seme-

<sup>28</sup> Quien como la Persona Sacrificial «fue derramado sobre la tierra desde Oriente a Occidente» (*aty aricyata paṣcĒd bhēmin atho puraū, ōg Veda Sa×hitĒ* X.90.5).

<sup>29</sup> «Et inspexi cetera infra te, et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt» [Y miré las demás cosas que están por bajo de ti, y vi que ni son en absoluto ni absolutamente no son; son ciertamente, porque proceden de ti, más no son, porque no son lo que eres tú.] (San Agustín, *Confesiones*, VII.11). Este «es y no es» es esencialmente la doctrina budista de *satto* = existencia.

<sup>30</sup> A todo lo largo del presente artículo y en otras partes nos hemos cuidado de distinguir entre transmigración y reencarnación; la primera implica una transición de un estado de ser a otro, y la segunda la transmisión o renovación de un estado de ser anterior. Cf. n. 23, y Coomaraswamy, «Medidas del Fuego».

<sup>31</sup> Es decir, como Prajāpati se divide a sí mismo para llenar estos mundos.

janza múltiple, como dador-del-ser a todas tus gentes»<sup>32</sup> (*viṣo viśvĕ anu prabhuú ôg Veda Sa×hitĕ VIII.11.8*).

No necesita demostrarse aquí que los Saṃhitās no tienen conocimiento de una «reencarnación» (de un renacimiento individual sobre la tierra) puesto que se acepta generalmente que ni siquiera los Brāhmaṇas tienen conocimiento de una doctrina tal (cf. la edición de Keith de *Aitareya î raöyaka*, Introducción, p. 44) —excepto, por supuesto, en el sentido progenitivo normal de renacimiento en los propios hijos de uno (*ôg Veda Sa×hitĕ V.4.10, VI.70.3; Aitareya Brĕhmaöa VII.13; Aitareya î raöyaka II.5*). Nuestra intención es más bien señalar que el Veda habla únicamente de la transmigración y de un único y solo transmigrante, y que distingue entre la «liberación» y «regresar de nuevo» (*vimucaµ nĕvĕtam punaú, ôg Veda Sa×hitĕ V.46.1*). Nuestro argumento es que las expresiones *punarmĕtyu* y *punarjanma*, que aparecen ya en *ôg Veda* y en los Brāhmaṇas, no adquieren en las escrituras posteriores los significados nuevos de «morir de nuevo» (en otra parte) y «nacer de nuevo» (aquí) que generalmente se leen en ellas. En la mayoría de los casos las referencias a la «muerte repetida» y al «nacimiento repetido» son a esta vida o «devenir» presente, como en *Aitareya Brĕhmaöa VIII.25 sarvam ĕyur eti, na punar mriyate*, y en *êatapatha Brĕhmaöa V.4.1.1, sarvĕn... mĕtyem atimucyate*, donde lo que está implícito es la inmortalidad relativa de no morir prematuramente, y no de no morir nunca. En el «devenir» (*bhava*, γένεσις) nosotros morimos y renacemos cada día y cada noche, y en este sentido «el día y la noche son muertes recurrentes» (*punarmĕtyè... yad ahorĕtre, Jaimin ya Brĕhmaöa I.11*). *Punarmĕtyu* no es alguna otra muerte que ha de ser temida como fin de una existencia futura sino, junto con *punarbhava* o *janma*, la condición de toda forma o tipo de existencia contingente; y es de este proceso, de esta rueda del devenir (*bhavacakra*, ὁ τροχός τῆς γενέσεως en Santiago 3:6), aquí o en el más allá, y no solo de alguna muerte, de lo que se busca la liberación<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> *Viṣaú*, es decir, *Viśvedevāḥ*, *Maruts*, *prĕöah*, *prĕöĕgnayaú* directamente, y de aquí a *prĕöinaú*, «seres vivos», indirectamente. *Viśvaµ tvayĕ dhĕrayate jĕyamĕnam... prajĕs tatra yatra visvĕ ōmĕto ōsi, Maitri Upani-ad VI.9* «La circular natura, ch'è sugello alla cera mortal, fa ben sua arte, ma non distingue l'un dall'altro ostello», Dante, *Paradiso VIII.127-129* (ostello = *nivĕsa*, especialmente en la expresión budista pāli *pubbenivĕsan anussarati*). «One Divine Life, mov'd, shin'd, sounded in and thro' all», Peter Sterry (V. de Sola Pinto, *Peter Sterry, Platonist and Puritan*, Cambridge, 1934, p. 161).

<sup>33</sup> Cf. Coomaraswamy, *Autoridad Espiritual y Poder Temporal*, 1942, n. 35. Sobre Santiago 3:6, cf. R. Eisler, «Orphisch-Dionysische...», en *Vortrĕge der Bib. Warburg II* (1922-1923), 86 sig.; P. Deussen, *Vier philosophische...* (Leipzig, 1906), 272 sig.; Platón, *El Sofista 248A, Timeo 29C* (con-



Hasta aquí hemos considerado al Transmigrante, Parijman, sólo como el Gran Catalizador que permanece inafectado por las acciones que promueve. El Supremo Señor y Sí mismo que tiene su sede, uno y el mismo, en los corazones de todos los seres (*Bhagavad Gītā* X.20, XIII.27), el ciudadano en toda «ciudad» (*Bḥadḥraōyaka Upani- ad* II.5.18; Filón, *De cherubim* 121), que participa en la acción no debido a alguna necesidad de su parte sino solo sacrificialmente y para mantener el proceso del mundo (*Bhagavad Gītā* III.9, 22), en donde, por así decir jugando (*Brahma Sētra Bhḥ-ya* II.1.32, 33)<sup>34</sup>, permanece indiviso entre los seres divididos e indestructible entre los seres destructibles (*Bhagavad Gītā* XIII.16, 27). Mientras él (Makha, el Sacrificio) es Uno, ellos no pueden vencer-le (*Taittir'ya Araōyaka* V.1.3); pero en tanto que Uno, él no puede traer a sus criaturas a la vida, y debe dividirse a sí mismo (*Maitri Upani- ad* XII.6). Ciertamente, se nos ha dicho repetidamente, que él, Prajāpati, «deseó» (*akḥmayat*) ser muchos, y así, como ello aparece a nosotros, no es desinteresadamente<sup>35</sup> sino «con fines todavía no alcanzados y con miras a gozar de

---

traste entre γένεσις y οὐσία); y O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, fr. 32 (1922), κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο.

<sup>34</sup> Cf. Coomaraswamy, «Lilā» y «Juego y Seriedad», 1942. Cf. Dante, *Purgatorio* XXVIII. 95, 96:

«Per sua diffalta in pianto ed in affanno  
cambiò onesto riso e dolce gioco.»

y *Mathnaw'* I.1787, 1788:

«Tú inventaste este «yo» y «nosotros» para que  
Tú pudieras jugar el juego de la adoración con-Tigo mismo,  
A fin de que todos los «yos» y «tús» devengan una única vida»

Cuando, como en *Maitri Upani- ad* II.6-III.2, hablamos de Él como teniendo fines que todavía han de ser alcanzados, nosotros concebimos también que *fl* está atrapado en la red y que *fl* ha de ser liberado de nuevo, y esto es la verdad en los términos del pensamiento humano. Pero como todo lo que pertenece a la *via affirmativa* esta es una verdad que ha de ser finalmente negada. Para las *viae* [vías], ver *Maitri Upani- ad* IV.6.

<sup>35</sup> Siempre que explicamos la existencia del mundo no directamente por el ser de Dios, o por Su conocimiento de Sí mismo, sino como una consecuencia de Su Voluntad, es decir, «de su Voluntad de expresión», como aquí, o cuando se dice que «Prajāpati deseó (*akḥmayat*), Sea Yo muchos» (*Brāhmaṇas, passim*), estamos hablando metafóricamente como si Él realmente tuviera fines que alcanzar, como ello es explícito en *Maitri Upani- ad* II.6, y, de la misma manera que acontece al separar el efecto de la causa, nosotros imponemos entonces nuestra duración sobre Su eternidad. Más verdaderamente, «No hay nada de cuanto Yo pueda obtener que no esté ya en mi posesión» (*na... me kimcana anavḥptam avḥptavyam, Bhagavad Gītā* III. 22): «Non per aver a sè di bene acquisto, ch'esser non può» (Dante, *Paradiso*, XXIX.13, 14).

los objetos de los sentidos» por lo que él nos pone en movimiento (*Maitri Upani- ad* II.6d). Pero esto es una empresa peligrosa, porque, aunque es su experimentador, no obstante es arrastrado por la corriente de las cualidades de la materia prima (*prakṛtair guḍaiṁ*) que opera<sup>36</sup>; y en tanto que el sí mismo elemental (*bhèttman*) y corporal (*śarīra*)<sup>37</sup>, el sujeto conocedor frente a los objetos de percepción ostensiblemente externos, y compuesto de todos los deseos (*sarvakāma-maya*)<sup>38</sup>, él está aturdido y no ve al munificente Dador del ser y Actuador dentro de él<sup>39</sup>, «sino que concibe que “esto es yo” y “eso es mío”, y con ello se atrapa a sí mismo por sí mismo como un pájaro en la red (*jñāneva khacarau*)<sup>40</sup> y así vaga errante (*paribhramati = saṁsarati*,

---

Es así como Penteo concibe que Dionysos puede ser aprisionado; pero Él declara que «Por sí mismo el Daimon me libertará cuando yo quiera», y más tarde, que «Yo mismo me salvé a mí mismo, fácilmente y sin sufrimiento» (Eurípides, *Las Bacantes*, 498, 613). El «Daimon» es, por supuesto «él mismo».

<sup>36</sup> De la misma manera que el Hombre (ἄνθρωπος), el Hijo del Padre, es seducido por el reflejo de la belleza divina en el espejo de la Naturaleza, y amándola deviene implicado en ella (Hermes, *Lib.* I.14, 15; *Taittirīya Saṁhitā* V.3.2.1; *Aitareya Brāhmaṇa* III.33; *Pa-cavi-śa Brāhmaṇa* VII.8.1) La «corriente de las cualidades por la que el alma es arrebatada (*guḍaughair uhyamānah*) corresponde al «río de las sensaciones» de Platón (*Timeo*, 43B), a cuyo «cruce» (διαπορεία = *taraōa*) se hace una referencia en *Epinomis* 894E; y al «río de los objetos de los sentidos» de Filón que sumerge y ahoga al alma bajo la inundación de las pasiones hasta que «Jacob» (νοῦς) lo cruza (*Legum allegoriae* III.18 y *De gigantibus* XIII). Cf. el *cum transierit anima nostra aquas, quae sunt sine substantia* de San Agustín (*Confesiones* XIII.7).

<sup>37</sup> Como en *Chāndogya Upani- ad* VIII.12.1, citado más atrás.

<sup>38</sup> «La Persona compuesta de deseos» (*kāma-mayaṁ evāyaṁ puru- am*), *Bṛhadāraṇyaka Upani- ad* IV.4.5.

<sup>39</sup> Prescindiendo del cual el alma está aprisionada «por causa de su goce» (*bhokṣtvā, èvetīśvatara Upani- ad* I.8), mortalmente para aquellos que conciben que la experiencia es suya propia.

<sup>40</sup> Como «un Pajarillo atado por la Pata con una Cuerda, a menudo se agita e intenta elevarse... Así un Alma fijada en un *auto-principio*... está atrapada por esa Cuerda del *Sí mismo*, la cual la ata a la Tierra», Peter Sterry (de Sola Pinto, *Peter Sterry*, p. 169). «Enterrado en mí mismo: mí mismo es mi tumba... Mí mismo para mí mismo un esclavo» (Phineas Fletcher) —«el prisionero mismo es la principal ocasión de su propio aprisionamiento» (Platón, *Fed-n* 83A, cf. *Mathnaw* I.154).

La red (o la tela de araña, *èvetīśvatara Upani- ad* VI.10; *Muḍgala Upani- ad* I.7; *Kausitak Brāhmaṇa* XIX.3, etc.) que él mismo ha tendido (*ya eko jñāvan, èvetīśvatara Upani- ad* III.1), la única y sola red que él transforma de muchos modos y «en cuyo Campo él vaga errante» (*saṁsarati, èvetīśvatara Upani- ad* V.3.7, es decir, *saṁsarati*, «transmigra» en vez de el «wieder entzieht» de Deussen o el «draws it together» de Hume).

Mientras el Solo Transmigrante está vencido por las nociones de «Esto es yo» y «Esos son otros», el Pájaro es conceptualmente un uno de muchos, y no ya «el Único Controlador de los muchos creados» (*èvetīśvatara Upani- ad* VI.13), y nosotros, que estamos preeminentemente sujetos a estos enga-

*saṃcarati*) en matrices tanto buenas como malas (*sadasat*)<sup>41</sup>, vencido por los frutos de las acciones y por los pares de opuestos» (*Maitri Upani. ad III.2, VI.10*)<sup>42</sup>.

Ciertamente, hay un correctivo (*pratividhi*) para este sí mismo elemental, a saber, en el estudio y dominio de la sabiduría de los Vedas y en el cumplimiento del deber propio de uno (*svadharma*)<sup>43</sup> en sus etapas regulares (*Īṣrama, Maitri Upani. ad IV.3*). «Con el conocimiento del Brahman, con el ardor (*tapas*) y la contemplación (*cintā = dhyāna*) adquiere la beatitud sempiterna, si, cuando este “hombre en el carro” (*rathitau*)<sup>44</sup> se libera de esas cosas de las cuales estaba lleno<sup>45</sup> y por las cuales

ños, hablamos de la liberación de una pluralidad de individuos, por ejemplo, «Son muchas las esencias que están presas de la necesidad, como un pájaro en la red» (*icchēbaddhē puthusattē plesena sakuōi yathē, ti, Saṃyutta Nikāya I.44*).

Que «Un ser es un flujo, la acción es su pasar» (*satto saṃsṛam āpēdi, kammaṃ tassa parāyanam, Saṃyutta Nikāya I.38*, cf. *sadasat yonim āpadyate, Maitri Upani. ad III.2*) tomado junto con *Milinda Pa-ho 72*, «No hay ninguna esencia particular (*nātatthi koci satto*) que se reencarne» (*imaṃhē kēyē a—am kēyāṃ saōkamati*), significa que no hay ninguna individualidad constante que haga la ronda; ¿cómo podría haberla, cuando hoy nuestra personalidad es «otra» que la que era ayer (*Saṃyutta Nikāya II.95, 96*)? No es una vida, sino el fuego de la vida lo que se transmite (*Brahma Sētra Bhā. ya IV.4.15; Milinda Pa-ho 71*; cf. Heráclito, fr. 20). El Comprehensor de la enseñanza del Buddha no se preguntará a sí mismo ¿Qué era «yo»? o ¿Qué devendré «yo»? (*Saṃyutta Nikāya II.26, 27*).

*Khacara* es casi literalmente «skylark» = «alondra»; *kha* es análogicamente el Brahman en tanto que el «Espacio» ilimitado (*Ekēṣa, quintaessentia*), o τόπος, como en Bruce Codex, C. A. Baynes, tr., *A Coptic Gnostic Treatise* (Cambridge, 1933), p. 3. Cf. *Bḥadīraōyaka Upani. ad V.1; Chēndogya Upani. ad I.9, III.12.7-9, IV.10.4, VII.12, VIII.1.14*; y Coomaraswamy. «*Kha* y Otras Palabras que denotan “Cero”, en Conexión con la Metafísica India del Espacio».

<sup>41</sup> «Pues el movimiento del Cosmos varía el nacimiento de las cosas, y les da esta o aquella cualidad; ensucia con el mal los nacimientos de algunos y purifica con el bien los nacimientos de otros» (Hermes, *Lib. 9.5*)

*Asat* como «mal», aquí y en otras partes, corresponde exactamente al inglés «naughty» [«malo»] en concordancia con el principio *ens et bonum convertuntur*.

<sup>42</sup> Inversamente, «liberado de los pares de opuestos» (*Bhagavad Gītā XV.5*, cf. VII.27), y «deviniendo un pájaro, el sacrificador va al mundo del Cielo» (*Pa-caviṣa Brīhmaōa V.3.5*, cf. XIV.1.13). Con este contexto completo, cf. Plotino, *Enēadas I.1*, especialmente I.1.12.

<sup>43</sup> Como en *Bhagavad Gītā III.35, XVIII.41-48*. Este es el τὸ ἑαυτοῦ πράττειν, κατὰ φύσιν que Platón hace su tipo de justicia.

<sup>44</sup> Aparentemente plural de *rath*, no conocido de otro modo como verbo, y que significa «incorporado» (*Kaṭha Upani. ad III.3 viddhi ṣarṛaṃ ratham; Maitri Upani. ad II.3 ṣakaṣam ivēcetanam idaṃ ṣarṛam*). «Ser acarreado» es un castigo y desgracia tradicional que implica la pérdida del honor y de los derechos legales, lo cual es metafísicamente significativo, y corresponde a la sujeción del espíritu libre al cuerpo y a los sentidos; mientras que, inversamente, es una procesión real cuando el espíritu conduce el vehículo a un destino que él mismo quiere (como en *Bḥadīraōyaka Upani. ad IV.2.1*). So-

estaba vencido, entonces alcanza la conjunción con el Espíritu (*Ītman eva sĪyujam upaiti, Maitri Upani. ad IV.4*)», es decir, «siendo Brahma mismo entra en Brahma» (*brahmaiva san brahmĪpyeti, B`hadĪraōyaka Upani. ad IV.4.6*)<sup>46</sup>, y así «auténticamente Brahma-devenido, permanece» (*brahmabhētena attanĪ viharati, Aōguttara NikĪya II.211*). Esa es la *deificatio* de Nicolás de Cusa, cuyo *sine qua non* es una *ablatio omnis alteritatis et diversitatis*<sup>47</sup>.

Dicho de otro modo, Prajāpati «desea» (*kam, man*) devenir muchos, para «expresar (*s`j*)» a sus hijos, y habiéndolo hecho está vaciado y cae desencordado (*Brāhmaṇas, passim*). Entra «con amor (*preōĪ*)» en ellos, y entonces no puede juntarse (*sambhē*) de nuevo, entero y completo, excepto por la operación sacrificial (*Taittirīya Sa×hitĪ V.5.2.1*); desde sus partes disjuntadas no puede juntarse a sí mismo (*saμhan*), y solo puede ser curado por medio de las operaciones sacrificiales de los dioses (*ēatapatha BrĪhmaōa I.6.3.36, etc.*). Se conoce suficientemente bien, y no necesita demostración aquí, que el propósito final de esta operación, en la que el sacrificador se sacrifica a sí mismo simbólicamente, es juntar de nuevo, entero y completo, a la vez al sacrificador y a la deidad dividida, a uno y el mismo tiempo. Es evidente que la posibilidad de una regeneración simultánea tal reposa en la identidad teórica del ser real del sacrificador con el de la deidad inmanente, postulada en el dicho: «Eso eres tú». Sacrificar nuestro sí mismo es liberar al Dios dentro de nosotros.

Podemos ilustrar todavía de otro modo la tesis haciendo referencia a esos textos en los cuales se habla de la deidad inmanente como de un «ciudadano» del cuerpo político en el que, por así decir, está confinado, y del que también se libera cuando se

---

bre la Senda Real, cf. Filón, *De posteritati Caini* CI, y sobre cómo uno se extravía, *Legum allegoriae*, IV.79 sig.

La ignominia (como la de la crucifixión) es una vejación a la que el Héroe Solar puede haber condescendido en su persecución de la Psique aprisionada; y la «vacilación» de Lancelot en el *Chevalier de la charrette* corresponde a la reluctancia de Agni a devenir el cochero del Sacrificio (*Ōg Veda Sa×hitĪ X.51*), a la vacilación del Buddha a «girar la rueda» y al «Pase de mí este cáliz» de Cristo.

<sup>45</sup> *Yaiú paripèrnaú*, como en *ChĪndogya Upani. ad IV.10.3 vyĪdhibhiú paripèrō ōsmi*, «Yo estoy lleno de malestares». Pues «el cuerpo nos llena de amores y pasiones y de todo tipo de imágenes y de locura, de modo que, como ellos dicen, verdadera y realmente nos impide que comprendamos nunca nada» (Platón, *Fed-n* 66C); de cuya plétora debemos purificarnos nosotros mismos tanto como sea posible «hasta que el Dios mismo nos libere» (*Fed-n* 67A).

<sup>46</sup> *Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est*, I Corintios 6:17.

<sup>47</sup> «Si no puedes igualarte tú mismo con Dios, entonces no puedes conocer-Le; pues lo igual es conocido por lo igual» (Hermes, *Lib. XI.2.20B*).

recuerda a sí mismo y nosotros nos olvidamos de nosotros mismos. Es bien sabido que al cuerpo humano se le llama una «ciudad de Dios» (*puram... brahmanau*, *Atharva Veda Sa×hitĒ* X.2.28; *brahmapura, passim*)<sup>48</sup>; y el que como un pájaro (*pak· bhètvĒ*) deviene un ciudadano en todas estas ciudades (*sarvĒsu pèr·u puriṣayau*) es hermenéuticamente *puru·a* (*BḥadĒraöyaka Upani·ad* II.5.18). El Hombre o la Persona Solar que así nos habita y es el Amigo de Todos es también el amado Vāmadeva, el Soplo (*prĒōa*), «que se establece en medio de todo lo que es (*sa yad idaμ sarvaμ madhyato*<sup>49</sup> *dadhe*)... y que protege del mal a todo lo que es»<sup>50</sup> (*Aitareya ī raöyaka* II.2.1); y estando en la matriz (*garbhe... san*) es el conocedor de todos los nacimientos de los dioses (Soplos, Inteligencias, las facultades o poderes del alma) que le sirven (*ōg Veda Sa×hitĒ* IV.27.1; *Kaḥa Upani·ad* V.3, etc.). Dice de sí mismo que «aunque un centenar de ciudades<sup>51</sup> me retengan<sup>52</sup>, yo salgo velozmente con la velocidad del halcón» (*ōg Veda Sa×hitĒ* IV.27.1)<sup>53</sup>, y que «Yo era Manu y el Sol» (*ōg Veda Sa×hitĒ* IV.26.1; *BḥadĒraöyaka Upani·ad* I.4.10, etc.)<sup>54</sup>.

<sup>48</sup> Lo mismo que para Platón también, el hombre es un «cuerpo político» (πόλις = *pur*) [Cf. Coomaraswamy, «¿Qué es Civilización?», 1946—ED.]

<sup>49</sup> Al Soplo inmanente se le llama repetidamente «mediano» (*madhyama*), es decir, con respecto a los Soplos, que lo rodean y lo sirven. Como en Filón, *Legum allegoriae* I.51, donde «Dios extiende el poder que es de Él por medio del soplo mediano (διὰ τοῦ μέσον πνεύματος) hasta que alcanza al sujeto», sobre el cual stampa los poderes que están dentro del alcance de su comprensión, enalmando así (*'dem*, 50) lo que era sin alma.

<sup>50</sup> Como en *BḥadĒraöyaka Upani·ad* I.3.7 sig.

<sup>51</sup> Probablemente los cien años de la vida de un hombre, durante cuyo tiempo el Soplo brilla en él (*Aitareya ī raöyaka* II.5.1). Cuando él parte, nosotros morimos (*ēatapatha BrĒhmaōa* X.5.2.13, etc.), pues «como un vigoroso garañón arranca las estacas de sus amarras todas a la vez, así también el Soplo arranca los Soplos todos juntos» (*BḥadĒraöyaka Upani·ad* VI.1.13, cf. III.9.26; *ChĒndogya Upani·ad* V.1.12) —recogiéndose así a sí mismo (*BḥadĒraöyaka Upani·ad* IV.4.3).

<sup>52</sup> «No conociéndose a sí mismo» (Sāyana); «deviene un *Extra-o* para sí mismo», Peter Sterry (de Sola Pinto, p. 166).

<sup>53</sup> «Conociéndose a sí mismo» (Sāyana). «Ahora que yo veo en Espíritu, yo veo a mí mismo ser el Todo. Yo estoy en el cielo y sobre la tierra, en el agua y en el aire; yo estoy en las bestias y en las plantas; yo soy un niño en la matriz, y el que aún no ha sido concebido, y el que ya ha nacido; yo estoy presente por todas partes» (Hermes, *Lib.* XIII.11B, cf. XI.2.20B; cf. *Atharva Veda Sa×hitĒ* XI.4.20, *ōg Veda Sa×hitĒ* IV.40.5, etc.).

<sup>54</sup> Con «Yo era Manu y el Sol» pueden compararse los versos de Amergin (*Oxford Book of English Mystical Verse*, ed. D.H.S. Nicholson y A.H.E. Lee, Oxford, 1916, p. 1) y los de Taliesin (John Guenogvryn Evans, *Poems from the Book of Taliesin*, Tremvan, 1915; Robert Douglas Scott, *The Thumb of knowledge in Legends of Finn, Sigurd and Taliesin*, Nueva York, 1930, pp. 124 sig.). Por ejemplo, Amergin: «Yo soy el viento que sopla sobre el mar, yo soy la marea del océano... un ra-

«Yo “salgo velozmente”... así habló Vāmadeva encarnado (*garbhe... śayānaú = puriśayaú*). El Comprehensor de esto, cuando la separación del cuerpo tiene lugar, procediendo hacia arriba (*èrdhva utkramya*)<sup>55</sup> y obteniendo todos los deseos en el mundo de allá, ha devenido junto (*samabhavat*)<sup>56</sup>, inmortal (*Aitareya î raöyaka* II.5; cf. I.3.8, conclusión). Vāmadeva se iguala aquí con ese «otro sí mismo» (*itara ðtm*)<sup>57</sup> que, estando todo en acto (*k`tak`tyaú*)<sup>58</sup> cuando «se alcanza la vejez (*vayogataú*), parte (*praiti*) y se regenera (*punar jËyate = samabhavat*)», es decir, renace por tercera y última vez<sup>59</sup>.

El escape de este «Enano», Vāmana, el superintendente de la ciudad (*puram... anu·ñhËya*), entronizado en el medio (*madhye... ðs`nam*), y a quien los Viśve Devāḥ

---

yo del sol... la punta de la lanza en la batalla, el Dios que crea en la cabeza del fuego», y Taliesin: «Yo he cantado de lo que yo pasé... yo canto del linaje verdadero... yo era en muchos una apariencia antes de ser desencantado... yo era el héroe en aflicción... yo soy viejo. Yo soy joven... yo soy universal, yo estoy poseído de un conocimiento penetrante». No hay ninguna doctrina de la «reencarnación» aquí, sino del *avataraöa* y *sarvaj-ñna* eternos del «Alma Inmortal» (Espíritu) de *Men-n* 81 y del Agni Jātavedas de los textos indios.

<sup>55</sup> Cuando Muerte, la Persona en el Sol, el Soplo, abandona su sede en el corazón y parte (*utkrËmati*), nosotros somos «cortados». De aquí, con referencia a los dos sí mismos de *Aitareya î raöyaka* II.5, etc., la pregunta de *Praśna Upani·ad* VI.3, «Cuando yo parta, ¿en cuál [sí mismo] estaré yo partiendo (*utkrËntaú*)?».

<sup>56</sup> *Samabhavat* es más que simplemente «devino»: es más bien «juntar, entero y completo». Contratar *Taittir`ya Sa×hitË* V.5.2.1, donde Prajāpati «no puede juntarse de nuevo (*punar sambhavitumu na śaknoti*) desde sus hijos» hasta que se ha cumplido el Sacrificio, del cual el sacrificador nace de nuevo en el sentido *Aitareya î raöyaka* I.3.8, *am`tam evËtmËnam abhisambhavati, sambhavati*, «es regenerado, sí, renacido como (o unido con) el Sí mismo Inmortal». En el mismo contexto Keith interpreta mal *ËtmËnam saµskurute*, que no es «adorna este tronco» (como Vairocana podría haber supuesto, *ChËndogya Upani·ad* VIII.8.3) sino «se integra, o completa, a sí mismo», como en *Aitareya BrËhmaöa* VI.27, donde el «se perfecciona a sí mismo» de Keith es enteramente aceptable. Contratar *Taittir`ya Sa×hitË* V.5.2.1 *punaú sambhavitumu nËśaknot*.

<sup>57</sup> «Otro» (y «más querido», *B`hadËraöyaka Upani·ad* I.4.8) que el sí mismo psicofísico que renace en el curso normal de la reencarnación progenitiva «para la perpetuación de estos mundos y el cumplimiento de las tareas sagradas» (*Aitareya î raöyaka* II.5) —«proporcionando así servidores (ὀπῆραι) de Dios en nuestro propio lugar, y esto lo hacemos dejando tras de nosotros hijos de hijos» (Platón, *Leyes* 773E) —a quienes se transmiten nuestro carácter y nuestras responsabilidades a la vez natural y ritualmente (*B`hadËraöyaka Upani·ad* I.5.17 sig., cf. *Kau·itak` Upani·ad* II.11).

<sup>58</sup> «Cumplida su tarea»; como en *Maitri Upani·ad* VI.30, cf. *Taittir`ya Sa×hitË* I.8.3.1 *karma k`tvË*, y el correspondiente *kataµ karaö yam* en la fórmula del Arhat budista, *passim*. Y por consiguiente «todo en acto», sin residuo de potencialidad.

<sup>59</sup> El tercer nacimiento que tiene lugar de la pira funeraria (*tato õnusaµbhavati prËöaµ v eva, Jaimin`ya Upani·ad BrËhmaöa* III.10.9) y que es la verdadera Resurrección.

(los Soplos, los poderes funcionales del alma) sirven (*upl̥sate*)<sup>60</sup>, se describe también en *Kaṭha Upani·ad* V.1-4, donde se pregunta, «Cuando este morador del cuerpo inmanente y desencordado se libera del cuerpo (*asya visraōsaml̥nasya*<sup>61</sup> *ṣar̥rasthasya dehinaú deh̥d mucyaml̥nasya*), ¿qué sobrevive (*kiṃ pariṣi·yate*)?» y se responde: «Eso», a saber, Brahma, el Ātman —el predicado del dicho «Eso eres tú»<sup>62</sup>. Así pues, «Ātman significa eso que queda si nosotros quitamos de nuestra persona todo lo que es No-sí mismo»<sup>63</sup>; nuestro fin es cambiar nuestra propia manera limitada de ser «Fulano» por la manera ilimitada de Dios de ser simplemente —«Ego, daz wort ich, ist nieman eigen denne gote alleine in siner einekeit»<sup>64</sup>.

Una consideración de todo lo que se ha dicho hasta aquí nos permitirá aproximarnos a un texto tal como el de *Bḥadl̥raōyaka Upani·ad* IV.4.1-7, sin caer en el error de suponer que la «sanguijuela de tierra» del verso 3 es un «alma» individual, y definidamente caracterizada, que pasa de un cuerpo a otro. Más bien, es el Sí mismo indiviso y jamás individualizado, que, habiéndose recordado a sí mismo ahora (*l̥tm̥nam upasaṃharati*, cf. *Bhagavad Gītā* II.58), y liberado de la «ignorancia» del cuerpo (con el que ya no se identifica), transmigra; este Sí mismo recordado es el

<sup>60</sup> *Viṣve dev̥l̥ upl̥sate* corresponde a *ōg Veda Sa×hit̥* VII.33.11 *viṣve dev̥l̥h... adadanta*.

<sup>61</sup> El «nach des Leibes Einfalls» de Deussen es imposible, debido a que tanto *visraōsaml̥nasya* como *ṣar̥rasthasya* son cualificaciones de *dehinaú*. El «cuando este incorporado... se disuelve» de Hume es inapropiado debido a que el *dehin* es imperecedero e indisoluble (*Bhagavad Gītā* II.23, 24, etc.). Por otra parte, del principio encarnado puede hablarse como «desencordado» de la misma manera en que se nos dice repetidamente que Prajāpati, habiendo expresado a sus hijos y habiendo así devenido muchos, está «desencordado» (*vyasraōsata*) y cae (*Aitareya ī raōyaka* III.2.6 y *passim*).

<sup>62</sup> Similarmente en respuesta a las cuestiones preguntadas o implicadas, *kiṃ atiṣi·yate* o *avaṣi·yate*, en *Chl̥ndogya Upani·ad* II.10.3, VIII.1.4, y *Bḥadl̥raōyaka Upani·ad* V.1. El Residuo (Śeṣa) Sin fin (Ananta) es ese Brahman, Akṣara, etc., que era originalmente ofidiano (*apl̥d*) y sin fin (*Atharva Veda Sa×hit̥* X.8.21; *Bḥadl̥raōyaka Upani·ad* III.8.8; *Muōṣṣaka Upani·ad* I.1.6; *Maitri Upani·ad* VI.17) y que ahora que toda semejanza de otredad está descartada permanece esa misma Serpiente del Mundo «sin fin, debido a que sus dos extremidades se tocan» (*anantam... antavac c̥l̥ samante*, *Atharva Veda Sa×hit̥* X.8.12); siendo este Śeṣa el Uccīṣṭa de *Atharva Veda Sa×hit̥* XI.7 y el Pūrṇam de *Atharva Veda Sa×hit̥* X.8.29. Ver también Coomaraswamy, *ī tmayaj-a*, Apéndice II.

<sup>63</sup> P. Deussen, *Outlines of Indian Philosophy* (Berlín, 1907), 20. Como en el procedimiento budista, donde cada uno de los cinco factores de la personalidad psicofísica se desecha con las palabras, «Eso no es mi Sí mismo» (*na me so att̥l̥*).

<sup>64</sup> Maestro Eckhart, ed. Pfeiffer, p. 261.

Brahma que asume toda forma y cualidad de existencia, tanto buena como mala<sup>65</sup>, según sus deseos y actividades (verso 5); si está todavía apegado (*saktaú*), todavía deseoso (*kṛmayamṛnaú*), este Sí mismo (*ayam*, es decir, *ayam ṛtmṛ*) retorna (*punar aiti*) desde aquel mundo a este mundo; pero si es sin deseo (*akṛma-yamṛnaú*), si se ama solamente a sí mismo (*ṛtmakṛmaú*, cf. IV.3.21), entonces «siendo Brahma mismo, entra en Brahma (*brahmaiva san brahmṛpyeti*)», entonces «el mortal deviene el inmortal» (versos 6, 7). El significado de estos pasajes es distorsionado, y se le da un sentido reencarnacionista, por todos aquellos traductores (por ejemplo Hume y Swāmi Mādhavānanda) que traducen *ayam* del verso 6 por «él» o «el hombre», pasando por alto que este *ayam* no es nada sino el *ayam ṛtmṛ brahma* del verso precedente<sup>66</sup>. La distinción no es entre un «hombre» y otro, sino entre las dos formas de Brahma-Prajāpati, «mortal e inmortal»<sup>67</sup>, deseoso e indeseoso, circunscrito e incircunscrito, etc. (*ĕatapatha Brṛhmaōa* IV.7.5.2; *Bṛhadṛraōyaka Upani·ad* II.3; *Maitri Upani·ad* VI.36, etc.), y entre las «dos mentes, pura e impura» (*Maitri Upani·ad* VI.34.6)<sup>68</sup>. Si tuviéramos alguna duda sobre este punto queda aclarada por las palabras de *Bṛhadṛraōyaka Upani·ad* IV.3.35-38, «¡Aquí viene Brahma!», que no es un individuo sino Dios mismo, que viene y va cuando «nosotros» nacemos o morimos.

<sup>65</sup> Como en *Maitri Upani·ad* VII.11.8 *carati... satyṛnṛtopabhogṛrthṛú dvaitṛbhṛvo mahṛtmṛnaú*, «El Gran Sí mismo, teniendo dos naturalezas, procede (se mueve, circula, transmigra) con intención de experimentar tanto lo verdadero como lo falso».

<sup>66</sup> Sobre la interpretación de este *ayam*, cf. Śaṅkarācārya sobre *Bṛhadṛraōyaka Upani·ad* I.4.10, «no se debe pensar que la palabra “Brahma” significa aquí “un hombre que devendrá Brahma”, pues eso implicaría una antinomia... Si se hace la objeción de que según *Bṛhadṛraōyaka Upani·ad* III.2.13 *puōyena karmaōṛ bhavati* “por la buena obra uno deviene bueno”,... se sigue que debe haber un sí mismo transmigrante distinto y distinguible del Sí mismo Supremo (*parasmṛd vilak·āōo ōnyaú saṁsṛṛ*)... nosotros decimos, No... pues una cosa no puede “devenir” otra». Ella solamente puede devenir lo que ella es. Γνωθι σεαυτόν; *Werde was du bist*.

<sup>67</sup> *ōg Veda Sa·hitṛ* I.164.38 *amartya martyenṛ sayoniú*. Sobre estos dos sí mismos (las almas mortal e inmortal de Platón que moran juntas en nosotros) ver Coomaraswamy, *Autoridad Espiritual y Poder Temporal*, 1942, p. 72 y sig.

<sup>68</sup> Pura, «por desconexión del deseo»; impura «por contaminación del deseo». La Mente Pura es el *daivaṁ manas* de *Bṛhadṛraōyaka Upani·ad* I.5.19, identificado con Brahma en *Bṛhadṛraōyaka Upani·ad* IV.1.6 (*mano vai saṁṛṛ paramam brahma*) y con Prajāpati en *Taittirīya Sa·hitṛ* VI.6.10.1, *ĕatapatha Brṛhmaōa* IX.4.1.12, y *passim*. Esta es la Mente inmutable de Platón «en la que solamente los Dioses y muy pocos hombres participan», en tanto que distinta de la Opinión irracional, sujeta a persuasión (*Timeo*, 51DE). Cf. Coomaraswamy, «Sobre Ser en la Mente Recta de Uno», 1942.



Sería una antinomia aplicarme a mí mismo —a este hombre, Fulano— o a cualquier otro hombre entre otros las palabras, «Eso eres tú», o pensar de mí mismo, *le moi*, en los términos del «Yo» de estos versos de Swāmi Nirbhyananda:

«Yo soy el pájaro cogido en la red de la ilusión,  
Yo soy el que inclina la cabeza  
Y el Uno ante quien él se inclina:  
Solo Yo existo, no hay ni buscador ni buscado<sup>69</sup>  
Cuando al fin realicé la Unidad, entonces conocí  
lo que había sido desconocido,  
Que Yo había estado siempre en unión con-Tigo»<sup>70</sup>.

Cuando el pájaro-alma escapa al fin de la red del cazador (Salmos 124:7) y encuentra a su Rey, entonces la distinción aparente entre el ser inmanente y el ser trascendente se disuelve a la luz del día, y él escucha y habla con una voz que es a la vez la suya propia y la de su Rey, diciendo

«Yo era el Pecado que desde Mí mismo se reveló:  
Yo era el remordimiento que hacia Mí mismo empujó...  
Peregrino, Peregrinaje y Senda  
Era solo Mí mismo hacia Mí mismo: y Tu  
Llegada Solo Mí mismo a mi propia puerta»<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> «La procesión eterna es la revelación de Él mismo a Él mismo. Pues el conocedor es eso que es conocido» (Maestro Eckhart, ed. Evans, I, 394). «Ello se conoció a Sí mismo, que “Yo soy Brahma”, con lo cual Ello devino el Todo» (*B`hadĪraōyaka Upani·ad* I.4.10).

<sup>70</sup> Conozco solamente estas líneas de H. P. Shastri, *Indian Mystic Verse* (Londres, 1941).

<sup>71</sup> Faridu`d-Dīn `Aṭṭār, *MantiqulĪ-`air*, cf. Rūmī, *Mathnaw`*, I.3056-3065, y *Jaimin`ya Upani·ad BrĪhmaōa* III.14. 1-5.

## II

Pensamos que se ha mostrado suficientemente que las escrituras del vedānta, desde el *ôg Veda* a la *Bhagavad Gītā*, solo tienen conocimiento de un Único Transmigrante. Ciertamente, una tal doctrina resulta inevitablemente de la palabra Advaita. El argumento, «Brahma es sólo metafóricamente llamado una “vida” («j'va», ser vivo) debido a su conexión con las condiciones accidentales, y la existencia efectiva de una tal “vida” dura solo mientras Él continua estando limitado por algún grupo de accidentes» (Śankarācārya sobre *Brahma Sētra Bhāṣya* III.2.10), es solo una expansión de las implicaciones del logos, «Eso eres tú».

Hemos indicado también, más brevemente, la *ὁμολογία* de las tradiciones india y platónica, y hemos aludido a los paralelos islámicos: más bien para hacer la doctrina más comprensible que para implicar una derivación cualquiera. Desde el mismo punto de vista tenemos que referirnos todavía a las doctrinas judaica y cristiana. En el Antiguo Testamento encontramos que cuando nosotros morimos y entregamos el espíritu, «Entonces el polvo retorna al polvo como él era: y el espíritu (*ruaū*) retorna a Dios que lo dio» (Eclesiastés 12:7). De esto, observa D. B. Macdonald, el Predicador «se regocija de todo corazón, pues ello significa un escape final para el hombre»<sup>72</sup>. «Regocijarse» por esto puede pensarse solamente en el caso del que ha conocido *quīẓn* es él y en *cuṭl* sí mismo él espera partir de aquí. Para los judíos, que no anticipaban una «inmortalidad personal», el alma (*nefe*·) implica siempre «la naturaleza física más baja, los apetitos, la psique de San Pablo»<sup>73</sup> —todo lo que en térmi-

<sup>72</sup> *Hebrew Philosophical Genius*, Princeton and Oxford, 1936, p. 136.

<sup>73</sup> *Idem*, p. 139. Así en el islam, por ejemplo, Rūmī, *Mathnaw'*, I.1375 sig., «Este sí mismo carnal (*nafs*) es el Infierno, y el Infierno es un Dragón... (solo) a Dios pertenece este pie (el poder) para matarle»; I.3274, «Cuando el Alma del alma (*j'ġn- 'j'ġn* = Dios, I.1781) se retira del alma, el alma deviene entonces como el cuerpo sin alma, conoce esto»; cf. *Jaimin'ya Upani- ad Brāhmaṇa* IV.26, «La mente es un infierno, el habla es un infierno, la vista es un infierno», etc. El conflicto interno de la Razón (*'aql* = *voûç*) con el alma carnal (*nafs*) se compara al de un hombre y una mujer viviendo juntos en una casa (*'dem*, I.2616 sig.). Como Jahangir dijo en sus memorias a propósito de Gosaiñ Jadrūp, «el Tasawwuf y el Vedānta son lo mismo». Como R. A. Nicholson (sobre *Mathnaw'* I.2812) lo señala, la doctrina Sūfī es que «Dios es la Esencia de todas las existencias... [mientras que] toda cosa en el

nos budistas «no es mi Sí mismo»— y deben haber creído, por lo tanto, como Filón ciertamente creía, en un «alma del alma», el  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  de San Pablo<sup>74</sup>.

En el cristianismo hay una doctrina del *karma* (la operación de las causas mediadas) y de un fatum que está en las causas creadas mismas, pero ninguna doctrina de la reencarnación. En ninguna parte han de encontrarse abyecciones más enérgicas del «alma» que en los Evangelios cristianos. «Ningún hombre que no odia... a su propia alma ( $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \phi\upsilon\chi\eta\grave{\nu}$ , San Lucas 14:26) puede ser discípulo mío»; esa alma que «el que la odia en este mundo la guardará para la vida eterna» (San Juan 12:25), pero que «quienquiera que busca salvarla, la perderá» (San Lucas 9:25). Comparados con el Dispositor (*conditor* =  $\sigma\alpha\mu\delta\eta\epsilon\tau\iota$ ), los demás seres «ni son bellos, ni buenos, ni son en absoluto» (*nec sunt*, San Agustín, *Confesiones* XI.4). La doctrina central trata del «descenso» (*avataraõa*) de un Soter (Salvador) cuyo nacimiento eterno es «antes de Abraham» y «por quien todas las cosas fueron hechas». Este Uno mismo declara que «ningún hombre ha ascendido al cielo sino el que descendió del cielo, el Hijo del Hombre, que está en el cielo» (San Juan 3:13); y dice, además, «Adonde yo voy, vosotros no podéis venir» (San Juan 8:21), y que «Si un hombre quiere seguirme, niéguese a sí mismo» (San Marcos 8:34)<sup>75</sup>.

«La palabra de Dios es rauda y poderosa, y más aguda que una espada de doble filo, que penetra hasta la separación entre el alma ( $\phi\upsilon\chi\eta\grave{\nu}$ ) y el espíritu ( $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ , Hebreos 4:12)». Cuando San Pablo, que distingue el Hombre Interior y el Hombre Ex-

---

mundo de la contingencia está separada de lo Absoluto [sólo] por la individualización. Los Profetas fueron enviados para unir los particulares con lo Universal».

<sup>74</sup> Con referencia a esta doctrina en otras partes, A. H. Gebhard-Lestrangle afirma muy correctamente que «la transmigración de las almas se malinterpreta generalmente como el paso de un alma de una persona a otra... Lo que tiene lugar en realidad es que el Alma-Dios Individual[izada] se encarna una y otra vez hasta que logra el objetivo de encarnarse como un Buscador que emprende la Gesta y eventualmente pierde la individualidad y deviene uno con el Alma-Dios liberada» (*The Tradition of Silence in Myth and Legend*, Boston, 1940, p. 63). Se encontrarán rechazos notables de la interpretación reencarnacionista en *Hierocles on the Golden Verses of Pythagoras*, tr. N. Rowe (Londres, 1906), V.53; en Hermes, *Lib.* X.19-22: y en Marsilio Ficino, que sostenía, en las palabras de Kristeller, que «siempre que Platón parece hablar de una transmigración del alma humana a otras especies naturales, debemos entender por ello las diferentes formas y hábitos de la vida humana» (Paul O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Nueva York, 1943, p. 118). Cf. Eisler, «Orphisch-Dionysische Mysterien-Gedanken», p. 295.

<sup>75</sup> «El hombre debe esforzarse por esto, a fin de apartar sus pensamientos lejos de sí mismo y de todas las criaturas y no conocer a ningún padre sino a Dios sólo» (Maestro Eckhart, ed. Pfeiffer, p. 421). Aquí se implica mucho más que una «negación de sí mismo» simplemente ética. Sobre nuestros dos sí mismos, cf. también Jacob Boehme, *Signatura rerum* IX.65.

terior (II Corintios 4:16; Efesios 3:16), dice de sí mismo, «Vivo, pero *no yo*, sino Cristo en mí» (Gálatas 2:20)<sup>76</sup> se ha negado a sí mismo, ha perdido su alma para salvarla y sabe «en quien, cuando él parta de aquí, estará partiendo»; lo que sobrevive (*atiṣi-yate*) no será «este hombre», Pablo, sino el Salvador mismo. En términos Sūfis, «San Pablo» es «un hombre muerto andando»<sup>77</sup>.

Cuando la presencia visible del Salvador se retira él está representado *en* nosotros por el Consejero (παράκλητος)<sup>78</sup>, «El Espíritu de Verdad (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας)... que es el Espíritu Santo, a quien el Padre enviará en mi nombre, os enseñará todas las cosas,... Él os guiará en toda verdad» (San Juan 14:17, 26; 16:13). En él no podemos dejar de ver el Δαίμων y Ἡγεμών inmanente de Platón<sup>79</sup>, «quien de nada cuida sino de la verdad» y que Dios ha dado a cada uno de nosotros «para morar junto con él y en él» (*Hippias mayor* 288D, *Timeo* 90AB); el Ingenium de San Agustín, la Síndéresis escolástica, el Amor de Dante y nuestro Presenciador o Consciencia en su significación más plena (y no meramente ética).

«El verdadero Mundo es el mundo de aquel<sup>80</sup> cuyo Sí mismo, el Omni-Hacedor, el Omni-Actuador que mora en este compuesto corporal abismal, ha sido encontrado y está despertado (*yasyḥnuvittau pratibuddha ḥtmḥ*)<sup>81</sup>... el Señor de lo que ha sido y será... Deseando-Le sólo por su Mundo, los Viajeros (*pravṛḥjin*) abandonan este mundo» (*Bḥadḥraōyaka Upani-ad* IV.4.13, 15, 22) —«no sea que venga el Juicio

<sup>76</sup> En el mismo sentido San Pablo escribe a sus discípulos, «Porque vosotros estáis muertos, y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios... que es nuestra vida» (Colosenses 3:3, 4).

Para un examen de las implicaciones de las palabras de San Pablo ver É. Mersch, *The Whole Christ*, tr. John R. Kelly (Londres, 1949), II.274 sig. (1936). Así, para Cajetan significan que Cristo es el único pensador, veedor, actor etc., en «Pablo». Barthélemy de Medina mantenía que toda obra buena que «nosotros» hacemos es realmente hecha por Cristo en nosotros como único agente.

<sup>77</sup> Como Abū Bakr; ver Rūmī, *Mathnaw'* VI.747-749. En este sentido el dicho, «Morid antes de morir», se atribuye a Muḥammad.

<sup>78</sup> *Cathedram habet in caelo qui intus corda docet* (San Agustín, *In epist. Joannis ad Parthos*). *Omne verum, a quocumque dicatur, est a spiritu sancto* (San Ambrosio sobre I. Corintios 13:3). *Dhiyo yo naū pracodayḥt* (ōg Veda Sa×hitḥ III.62.10)... *yo buddhyantastho dhyḥy'ha* (*Maitri Upani-ad* VI.34).

<sup>79</sup> *ī tmano ḥtmḥ netḥ ḥm'tau*, *Maitri Upani-ad* VI.7. *Viṣvo devasya (savitur) netur marto vur'ta sakhyam*, ōg Veda Sa×hitḥ V. 50.1.

<sup>80</sup> «Mundo» (*loka*) aquí en sentido absoluto (como en *Bḥadḥraōyaka Upani-ad* I.4.15-17, I.5.17; *Chḥndogyā Upani-ad* I.9.3; *Maitri Upani-ad* VI.24; *ēatapatha Brḥhmaōa* I.8.1.31, etc.), donde se contrastan los mundos contingente y real; el Reino del Cielo, «dentro de vosotros» (*Bḥadḥraōyaka Upani-ad* III.9.17, 25).

<sup>81</sup> Pues *pratibuddha* concuerda con *ḥtmḥ*, no con *yasya*. Cf. *Bḥḥd Devatḥ* VII.57, y nota 85.

Final y me encuentre inanquilado, y yo sea atrapado y apresado y entregado en las manos de mi propia egoismidad» (William Blake).

Ciertamente, solo si nosotros reconocemos que Cristo y no «yo» es nuestro Sí mismo real, y el único experiente en todo ser vivo, podemos comprender las palabras, «Yo estaba hambriento... yo estaba sediento... Cuanto hayáis hecho a uno de los menores de mis hermanos, a mí me lo habéis hecho» (San Mateo 25:35 sig.). Desde este punto de vista el Maestro Eckhart habla del hombre que se conoce a sí mismo como «viendo tu Sí mismo en todos, y a todos en ti» (ed. Evans, II,132), y la *Bhagavad Gītā* habla del hombre unificado como «viendo por todas partes al mismo Señor universalmente hipostasiado, el Sí mismo establecido en todos los seres y a todos los seres en el Sí mismo» (VI.29 con XIII.28). Si no fuera porque todo lo que hacemos a «otros» se hace así realmente a nuestro Sí mismo, que es también su Sí mismo, no habría ninguna base metafísica para hacer a «otros» lo que querríamos que se nos hiciera a nosotros; el principio está implícito en la regla y solo más explícito en otras partes. El mandato de «odiar» a nuestros parientes (San Lucas 14:26) debe comprenderse desde el mismo punto de vista: los «otros» no son objetos de amor más válidos que lo soy «yo»; no es en tanto que «nuestros» parientes o prójimos como ellos han de ser amados, sino en tanto que nuestro Sí mismo (*Ītmanas tu kĪmĪya, B'hadĪraōyaka Upani-ad II.4.5*)<sup>82</sup>; de la misma manera que es solo a sí mismo a quien Dios ama en nosotros, así es a Dios sólo a quien nosotros debemos amar unos en otros.

De este Espíritu de Verdad inmanente, el Eros Divino, depende nuestra vida misma, hasta que nosotros «entregamos el espíritu» —el Espíritu Santo. «El Espíritu es quien vivifica, la carne no vale nada» (San Juan 6:63). «El poder del alma, que está en el semen por el Espíritu encerrado en ella, da forma al cuerpo» (*Summa Theologica* III.32.11)<sup>83</sup>. Este es el «Sembrador (ὁ σπείρων) que salió a sembrar...

<sup>82</sup> Así pues «un hombre, por caridad, debe amarse a sí mismo más que a cualquier otra persona... más que a su prójimo» (*Summa Theologica* II-11.26.4). Cf. *B'hadĪraōyaka Upani-ad II.4.1-9* (el amor mutuo no es de uno a otro como tales, sino del Sí mismo espiritual inmanente); Hermes, *Lib. IV.6B*; Aristóteles, *Nichomachean Ethics* IX.8; y Marsilio Ficino, creador del término «amor platónico», que significa que «el verdadero amor entre dos personas es por naturaleza un común amor por Dios» (Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, pp. 279, 287).

<sup>83</sup> «El que, morando en el semen, sin embargo es otro que el semen, Veedor invisible, Pensador impensable... Controlador Interno» (*B'hadĪraōyaka Upani-ad III.7.23*), «que agarra y erige la carne» (*Kau-itak' Upani-ad III.3*). «No digas “del semen”» (*B'hadĪraōyaka Upani-ad III.9.28.5*), pues «sin el Soplo el semen no es emitido, o si lo es, decae y no produce» (*Aitareya Īraōyaka III.2.2*).

Algunas [simientes] cayeron en sitios pedregosos... Pero otras cayeron en buen terreno... El campo es el mundo» (San Mateo 13:3-9, 37) —*sadasad yonim Ēpadyate (Maitri Upani-ad III.2)*<sup>84</sup>. ¿Y es este Eros Divino, el «Conocedor del Campo» (*Bhagavad Gītā VIII*), otro que el Hijo Pródigo «que estaba muerto, y está vivo de nuevo; que estaba perdido, y está encontrado» —muerto mientras había olvidado quién era, y vivo de nuevo «cuando volvió a sí mismo»<sup>85</sup> (San Lucas 15:11 sig.)?

Se ha dicho, «Vosotros le crucificáis todos los días» (cf. Hebreos 6:6), y así hace, ciertamente, todo hombre que está convencido de que «yo soy» o «yo hago», dividiendo con ello a este Uno conceptualmente en muchos seres posibles e independientes<sup>86</sup>. De todas las conclusiones que han de sacarse de la doctrina del Único y Solo Transmigrante, la más conmovedora es esta, a saber, que mientras Él es el pájaro cogido en la red, el Carnero atrapado en la espesura, la Víctima sacrificial y nuestro Salvador, él no puede salvar-*nos* excepto, y a no ser de que, nosotros, por el sacrificio y la negación de nuestro sí mismo, le salvemos también a *fi*<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> Cf. Platón, *Timeo* 41 y 69, donde Dios, el Hacedor y Padre, instruye a los dioses, sus hijos, como causas serviles, a juntar la parte mortal de las criaturas, pero «en cuanto a esa parte inmortal, a la cual nosotros llamamos el Guía Divino (Θεῖον... ἡγεμονοῦν), esa parte Yo os la entregaré cuando la haya sembrado (σπεύρας... ἐγὼ παραδώσω)».

<sup>85</sup> «Volvió a sí mismo», εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθὼν. Sāyana sobre *ōg Veda Sa×hitā IV.27.1, ĒtmĒnam jĒnan, B`hĒd Devatā VII.57, tataū sa buddhvā ĒtmĒnam*; Sāyana sobre *B`hadĒraōyaka Upani-ad I.4.10, nanu smarasy ĒtmĒnam*.

<sup>86</sup> *ōg Veda Sa×hitā X.90.11, katidhā vy akalpyan*, «¿En cuántas partes le dividieron?»; inversamente *Aitareya BrĒhmaōa I.18, na vai na ittham vih`toĒnnam bhavi-yati, hantemaμ yaj-aμ sambharĒma*, «No bastará para nuestro alimento que nosotros hayamos desmembrado el Sacrificio, venid, juntemos-le de nuevo».

<sup>87</sup> Como está también implícito en la doctrina cristiana del Cuerpo Místico de Cristo. Cf. San Agustín, «Cuando todos nosotros cantamos, es ese Único Hombre quien canta en nosotros» (*In. Ps. 136*); en la oración, no deberíamos decir «nosotros» sino «yo», porque aunque de hecho es una multitud la que habla por separado, realmente «es ese Único Hombre quien habla, ese Único Hombre que está distribuido por todo el mundo» (*In. Ps. 122*); y así, «Si, por una parte, nosotros morimos en él y en él somos resucitados, él, por otra parte, muere y es resucitado en nosotros» (*Epist. 140*).

La Doctrina del Cuerpo Místico de Cristo está representada en el budismo por la doctrina del Buddha, el Dhamma y el Saṃgha. Es en el Saṃgha (de la raíz *saμhan*) donde la distribuida naturaleza-de-Buddha se reintegra; en esta comunión se reúnen esos miembros separados, que Prajāpati «no podía juntar de nuevo» (*na śaśĒka saμhĒtum, ēatapatha BrĒhmaōa I.6.3.36*) de otro modo que por medio del Sacrificio, en el cual, el sacrificador (identificado con la oblación) y el Sacrificio se regeneran juntos.

## *î kîµca--a*: LA ANONADACIÓN DE SÍ MISMO<sup>\*1</sup>

*Vivo autem, jam non ego*

Gálatas 2:20

*EyË diz solte du s' le scheiden von allem dem, daz iht ist.*

Maestro Eckhart, ed. Pfeiffer, p. 525.

*Her umbe sol der mensche geflizen s·n, daz er sich entbilde s·n selbes unt allen cr'atÿre nock keinen vater wizze denne got alleine... Dis ist allen menschen fremde... ich wolde, das irz befunden h' tet mit lebenne.*

Maestro Eckhart, ed. Pfeiffer, pp. 421, 464.

Cuando estás limpio del pensamiento de ti mismo, y de la voluntad de ti mismo.

Jacob Boehme, *Dialogues on the Supersensual Life*.

Una egomanía ocasionó la caída de Lucifer, que quería ser «como el Altísimo» (Isaías 14:14), pensando, «¿Quién es igual a mí en el Cielo o en la Tierra?» (*TabËr' XXIV*), y que deseaba deificarse (San Agustín, *Quaestiones veteris et novi testamenti CXIII*), no a la manera tratada abajo por una abnegación de la egoidad, sino, como dice Santo Tomás de Aquino, «por la virtud de su propia naturaleza» y «de su propio poder» (*Summa Theologica* I.63.3C). Todos nosotros somos, en mayor o menor medida, egomaniacos, y en la misma medida seguidores de Satán. Los Hechos de los Apóstoles 5:36 hablan de un cierto Teudas que «se jactaba de ser alguien».

En el lenguaje vernáculo, cuando un hombre es presuntuoso, nosotros le preguntamos, «¿Quién te crees que eres?» y cuando nos referimos a la insignificancia de alguien, le llamamos un «nadie» o, en un inglés más antiguo, un «nothing» [«nuli-

---

\* [Este ensayo se publicó por primera vez en el *New Indian Antiquary*, III (1940).-ED.]

<sup>1</sup> Como el título implica, este estudio se basa principalmente sobre fuentes cristianas y budistas.

dad»]. En este sentido mundanal es una cosa buena ser «alguien» y un infortunio ser «nadie», y desde este punto de vista pensamos que la «ambición» (*iti-bhavābhava taōhā*) es buena. Ser «alguien» es tener un nombre y linaje (*nāma-gotta*) o, al menos, tener un sitio o un rango en el mundo, alguna distinción que nos haga reconocibles y destacados. Nuestra civilización moderna es esencialmente individualista y autoafirmativa, y nuestros sistemas educativos se diseñan cada vez más expresamente para fomentar la «autoexpresión» y la «autorrealización»; y si estamos interesados de algún modo por lo que acontece después de la muerte, ello es en los términos de la supervivencia de nuestra atesorada «personalidad»<sup>2</sup> con todos sus apegos y recuerdos.

Por otra parte, en las palabras del Maestro Eckhart, «La Sagrada Escritura clama por la liberación del sí mismo». En esta enseñanza universal y unánime, que afirma una libertad y autonomía absoluta, espacial y temporal, alcanzable igualmente aquí y ahora como en cualquier otro lugar, esta atesorada «personalidad» nuestra es a la vez una prisión y una falacia, de la cual solamente la Verdad os hará libres<sup>3</sup>: una prisión, a causa de que toda definición limita aquello que se define, y una falacia a causa de que en esta «personalidad» psicofísica, siempre cambiante, compuesta y corruptible, es imposible aprehender una substancia constante, e imposible por lo tanto reconocer ninguna substancia auténtica o «real». En la medida en que el hombre es meramente un «animal racional y mortal», la tradición está de acuerdo con el determinista moderno en afirmar que «este hombre», Fulano (*yoyamāyasmā evaṃ nāmo evaṃ gotto*,

<sup>2</sup> Escribimos «personalidad» debido a que aquí utilizamos la palabra en su sentido vulgar y no en el sentido más estricto y técnico en el que la «persona» verdadera se distingue del «individuo» fenoménico, por ej. en *Aitareya ṛ rāyaka* II.3.2 y en Boecio, *Contra Eutiquio*, II.

<sup>3</sup> La doctrina es de escape y de búsqueda de la felicidad. No ha de ser confundida con lo que se ha llamado evasión. La evasión es una actividad esencialmente egoísta, incapaz de «hacer frente a las consecuencias», y la elección de los derroteros más fáciles; la evasión es un síntoma de frustración y es más bien cínico que maduro. Apenas necesitamos decir que «desear no haber nacido» es la antítesis del dolor perfecto que puede ocasionar el sentido de una continuada existencia: nacemos para morir, pero esta muerte no es la que puede tenerse con el suicidio o sufriendola a manos de otro; no es de nosotros mismos ni de otros, sino solo de Dios, de quien puede decirse, en las palabras de San Juan de la Cruz, «y, matando, hace de la muerte volver a la vida».

Al mismo tiempo, la verdadera vía de «escape» es mucho más activa que la vida de la que uno escapa (de aquí la designación del religioso en la India como un «Afanado», *śramana*), y es el grado de madurez de un hombre (en sánscrito, la medida en la que él es *pakva* = «cocido», y no ya *āma* = «crudo») el que constituye la medida de la posibilidad de su escape y consecuente beatitud.

«Las mentes de algunos están puestas en la Unión (*yoga*), las mentes de otros en pasarlo bien» (*k-ema*) (*Taittirīya Saṅhitā* II.5.11.5; cf. *Kāṇha Upani-ad* II.1-4).



*Sa×yutta Nikāya* III.25) no tiene libre albedrío<sup>4</sup> ni elemento alguno de inmortalidad. Cuán poca validez atribuye a esta convicción del libre albedrío del hombre, aparecerá si reflexionamos que si bien nosotros hablamos de «hacer lo que nosotros queremos», jamás hablamos de «ser cuando nosotros queremos», y que concebir una libertad espacial que no es también una libertad temporal implica una contradicción. Sin embargo, la tradición se aparta de la ciencia replicando al hombre que confiesa ser solo un animal racional y mortal que él ha «olvidado quien es» (Boecio, *De consolazione philosophiae*, prosa VI), le requiere «Conócete a ti mismo»<sup>5</sup>, y le advierte «Si no te conoces a ti mismo, vete» (*si ignoras te, egredere*, Cantar de Salomón, I:8). La tradición, en otras palabras, afirma la validez de nuestra consciencia de

<sup>4</sup> La negación de la libertad en «este hombre», el individuo, es explícita en *Sutta-Nipāta* 350, «No pertenece a las muchedumbres hacer lo que ellos quieren» (*na kāmakkāro hi puthujjanānam*). Cf. «Vosotros no podéis hacer las cosas que queráis» (Gálatas 5:17). Esta negación se hace de una manera muy vigorosa en *Vinaya-Piṭaka* I.13-14 y *Sa×yutta Nikāya* III.66-67, donde a la fórmula habitual según la cual el cuerpo y la mentalidad son *anattā*, no yo, ni mío, se ofrece la prueba de que este cuerpo, esta sensibilidad, etc., no pueden ser «míos», no pueden ser «yo», pues si éstos fueran mí mismo, o míos, nunca estarían enfermos porque, en este caso, uno podría decir, «Cuerpo mío, sensibilidad mía, etc., sed así, o no seáis así», no siendo ninguna cosa realmente *nuestra* sino en la medida en que nosotros la tenemos enteramente en nuestro poder, ni ninguna cosa variable parte de una identidad tal como la noción de una «verdadera persona» (*satpuruḥ a*) implica. Hay que agregar la consideración de que si el devenir (*bhāva*) del individuo finito no estuviera absolutamente determinado por el «fatum», «las causas mediatas», o el *karma* (ambos términos son sinónimos), la idea de una providencia omnisciente (*prajñā*, *paññā*, el conocimiento de las cosas no derivado de las cosas mismas) sería ininteligible. En conexión con esto podemos destacar que no estamos interesados, por supuesto, en probar dialécticamente ninguna doctrina, sino solo en exhibir su consistencia y con ello su inteligibilidad. Esta consistencia de la *Philosophia Perennis* es, ciertamente, un buen terreno para la «fe» (es decir, la «confianza» en tanto que distinguida de la mera creencia), pero como esta «filosofía» no es un «sistema» ni una «filosofía», no puede argumentarse ni a favor ni en contra.

<sup>5</sup> Por ejemplo, Avencebrol, *Fons vitae* I.2, «quid est ergo, quod debet homo inquierere in hac vita?... hoc est ut sciat se ipsum». Cf. Jacob Boehme, *De signatura rerum* I.1. El lector no debe confundir la «ciencia del sí mismo» (*ātmanvidyā*) expuesta aquí con la propuesta por el psicólogo, bien sea antiguo o moderno; como Edmond Vansteenberghe observó, el γνῶθι σεαυτόν con el que Nicolás de Cusa abre su *De docta ignorantia* «no es ya el “Conócete a ti mismo” del psicólogo Sócrates, es el “Sé dueño de ti” (= *Dhammapada* 160, 380, *attā hi attano nātho*) de los moralistas estoicos» (*Autor de la docte ignorance*, Münster, 1915, p. 42). De la misma manera, la única *raz-n de ser* de la «psicología budista» no es «científica», sino destruir completamente la ilusión del sí mismo. El único interés y curiosidad del psicólogo moderno está en el sí mismo humano, ese sí mismo que incluso en sus extensiones más elevadas y menos sospechadas es todavía una prisión. La metafísica tradicional no tiene nada en común con esta psicología, que se restringe a «lo que puede ser experimentado psíquicamente» (según la propia definición de Jung).

ser pero la distingue del Fulano que nosotros pensamos ser. La validez de nuestra consciencia de ser no se establece en metafísica (como lo es en filosofía) por el hecho del pensamiento o conocimiento; al contrario, nuestro ser verdadero se distingue de las operaciones del pensamiento discursivo y del conocimiento empírico, que son simplemente los trabajos causalmente determinados del «animal racional y mortal», y que han de considerarse *yathābhētam*, no como afectos sino solo como efectos en los cuales nosotros (en nuestro ser verdadero) no estamos implicados realmente, sino solo supuestamente. La tradición difiere pues del «positivista» (sánscrito *nīstika*, pāli *natthika*) al afirmar una naturaleza espiritual que no es otra que inmensurable, innumerable, infinita e inaccesible a la observación, y cuya realidad, por lo tanto, la ciencia empírica no puede afirmar ni negar. Es a este «Espíritu»<sup>6</sup> (griego πνεῦμα; sánscrito *ātman*; pāli *attā*; árabe *rèú*, etc.) en tanto que distinguido del cuerpo y del alma —es decir, de todo lo que es fenoménico y formal (griego σῶμα y ψυχή; sánscrito y pāli *nāma-rūpa* y *savij-āḍa-kāya*, *savi-āḍa-kāya*, «nombre y apariencia», el «cuerpo con su consciencia») — a lo que la tradición atribuye con perfecta consistencia una libertad absoluta, espacial y temporal. Nuestro sentido del libre albedrío es tan válido en sí mismo como nuestro sentido de ser, y tan inválido como nuestro sentido de ser Fulano. Hay un libre albedrío, es decir, una voluntad incondicionada por nada externo a su propia naturaleza; pero es «nuestro» solamente en la medida en que hemos abandonado todo lo que entendemos, según el sentido común, por «nosotros mismos» y por nuestra voluntad «propia». Solo *Su* servicio es libertad perfecta. «El *Fatum* está en las causas creadas mismas» (*Summa Theologica* I.116.2); «lo que más se aleja de la Mente Primera está más profundamente implicado en las redes del *Fatum* [es decir, del *karma*, la operación ineluctable de las «causas mediatas»]; y todo está tanto más libre del *Fatum* cuanto más se acerca al eje de todas las cosas. Y si se establece en la constancia de la Mente Supernal, que no necesita moverse, entonces es superior a la necesidad del *Fatum*» (Boecio, *De consolacione philosophiae*, prosa IV). Esta libertad del Movedor Inmutable («ese que, él mismo en reposo, aventaja a los que corren», *çāḍvāsyā Upani- ad* IV) respecto de toda *necessitas coactionis* es la del espíritu que sopla donde y como quiere (ὅπου θέλει πνεῖ, San Juan 3:8; *carati*

---

<sup>6</sup> Los fenómenos de este «espíritu» (las realizaciones de sus posibilidades de manifestación bajo condiciones dadas) son todos los fenómenos cualesquiera que sean, entre los cuales, los llamados «espiritualistas», no tienen ningún rango privilegiado; al contrario, «un ratón es milagro suficiente...»

*yathā vaṣṭm, ōg Veda Sa×hitā* X.168.4)<sup>7</sup>. Para poseerle, uno debe haber «nacido de nuevo... del Espíritu» (San Juan 3:7-8) y así «en el espíritu» (San Pablo, *passim*), uno debe haber «encontrado y despertado al Espíritu» (*yasyānuvittaū pratibuddha tsmā, Bḥadāraōyaka Upani·ad* IV.4.13), uno debe estar en *excessus* («partido de» uno mismo, de los propios sentidos de uno), en *samādhī* (etimológica y semánticamente «síntesis»), unificado (*eko bhētaū*, cf. *ekodī-bhāva*), o, en otras palabras, «muerto», en el sentido en que «el Reino de Dios no es para nadie sino para el com-

<sup>7</sup> *ōg Veda Sa×hitā* X.168.3-4, San Juan 3:7-8, y *Gylfaginning* 18 presentan paralelos notables [cf. *Edda Snorra Sturlusonar med Skǫldatali*, ed. Gudni Jónsson (Reykjavik, 1935).—ED].

<sup>8</sup> «El que ve, piensa y discrimina este Espíritu, cuyo gozo y juego están con el Espíritu, cuya holgura está con el Espíritu [como en *Bḥadāraōyaka Upani·ad* IV.3.21, «Toda creación es hembra para Dios»] y cuya dicha está en el Espíritu, ese deviene autónomo (*svarāj*), ese deviene un Movedor a voluntad (*kāmācārin*) en todos los mundos; pero los mundos de aquel cuyo conocimiento es de otra manera que este son corruptibles, él no deviene un Movedor a voluntad en ningún mundo» (*Chāndogya Upani·ad* VII.25.2). La concepción de la moción a voluntad está desarrollada en muchos textos, desde *ōg Veda Sa×hitā* IX.113.9, «Hazme imperecedero allí donde la moción es a voluntad» (*yatrānukāmaṃ caraōam... mām amātaṃ kḥdhi*), en adelante. El equivalente cristiano puede encontrarse en San Juan 3:8 y 10:9 («Entrará y saldrá, y encontrará pradera», como en *Taittirīya Upani·ad* III.10.5, «Él asciende y descende en estos mundos, comiendo lo que quiere y asumiendo el aspecto que quiere»).

La Moción a voluntad es una consecuencia necesaria de la filiación o deificación, porque el Espíritu se mueve «como quiere» en virtud de su presencia omni-total y porque «el que está unido al Señor es un único Espíritu» (I Corintios 6:17); toda posesión de «poderes» (*īddhi, iddhi*, tales como volar por el aire o caminar sobre el agua) son dones del Espíritu y dependientes, en una medida mayor o menor, de una *ablatio omnis alteritatis et diversitatis* (Nicolás de Cusa). En otras palabras, nuestra libertad y beatitud son tanto menores cuanto más somos todavía «nosotros mismos», *un alguien*. El «milagro» nunca es una «imposibilidad», sino solo según nuestra manera de pensar: el cumplimiento es siempre la demostración de una posibilidad. No son los opuestos (como «posible» e «imposible»), sino los contrarios —por ejemplo, reposo y moción— que son ambos «posibles», los que se reconcilian *in divinis*. Las lenguas «primitivas» conservan la impronta de esta polaridad en palabras que pueden significar una u otra de dos cosas contrarias (cf. Freud sobre Abel, *Gegensinn der Urwort* en *Jahrbuch...* II 1910, y Betty Heimann, «The Polarity of the Infinite,» *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, V, 1937).

Puede agregarse que debido a la identidad del Espíritu inmanente y trascendente (I Corintios 6:17; «Eso eres tú» de las Upaniṣads, etc.), nosotros no hacemos ninguna distinción real en el presente artículo entre «mi espíritu» (el «espíritu» que entregamos a la muerte) y «el Espíritu» (el Espíritu Santo), aunque a veces escribamos «espíritu» (con minúscula) con referencia a la esencia inmanente (*antarātman*) y «Espíritu» (con mayúscula) con referencia a la esencia trascendente (*paramātman*). En la medida en que puede hacerse una distinción, esta es «lógica pero no real» (*secundum rationem, non secundum rem*).

plemente muerto» (Maestro Eckhart), y en el sentido en que Rūmī habla de un «hombre muerto andando» (*Mathnaw'* VI.742-755), o también en el de la muerte iniciática como el preludio a una regeneración. No hay, por supuesto, ninguna conexión necesaria entre la liberación y la muerte física<sup>9</sup>: un hombre puede estar liberado tanto «ahora en el tiempo de esta vida» (*diġhe va dhamme parinibbuto, j'van mukta*), como en cualquier otro tiempo, dependiendo todo solo de su recuerdo de «quien es él», y esto es lo mismo que el olvido de uno mismo, que «odiar la propia vida de uno» (la psique, el «alma», o el «sí mismo individual», San Lucas 14:26), que *deficere a se tota y a semetipsa liquescere* (San Bernardo)<sup>10</sup>, que la «muerte del alma» (Maestro Eckhart), que «nada más que el espíritu sale fuera de sí mismo, fuera del tiempo, y entra en una nada pura» (Johannes Tauler), deviniendo así «libre como la Divinidad en su no existencia» (Maestro Eckhart); y que haber dicho «Hágase Tu voluntad, no la mía» o, en otras palabras, haber sido perfeccionado en el «islam» [la sumisión a la Voluntad divina]<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> «Entonces el polvo retornará a la tierra que él era: y el espíritu retornará a Dios que lo dio» (Eclesiastés 12:7). Nuestro sentido de ser puede estar «en el espíritu» o «en el polvo», y estar así «salvado o perdido». Es un bien para el «que ha tenido la fortaleza de despertar antes de que el cuerpo esté debilitado» (*Kaġha Upani. ad VI.4*).

<sup>10</sup> Para San Bernardo, ver Étienne Gilson, *La Thġologie mystique de Saint Bernard* (París, 1934), cap. 5. Cuán próximo se encuentra San Bernardo a la formulación india aparece en su distinción entre *proprium* y *esse* (*mama* y *attġe*) y en el resumen de Rousselet ('*dem*, p. 150, n. 2) «Eso quiere decir que no se puede poseer plenamente a Dios sin poseerse plenamente a sí mismo», al mismo tiempo que ('*dem*, p. 152, n. 1) «No hay ya *suum*, el ser se ha vaciado de sí mismo», como en *ġatapatha Brġhmaġa III.8.1.2-3*, donde el sacrificador iniciado es «como si se vaciara de sí mismo» (*rġricġna ivġtmġ bhavati*) para entrar en posesión de «todo su sí mismo» (*sarvġtmġnam*), o como en *Aġguttara Nikġya I.249*, donde el hombre que «ha realizado plenamente el cuerpo, la voluntad y el preconocimiento (*bhġvġta-kġyo, -cġto, -pa—o* —es decir, la totalidad de sí mismo) no está vaciado (*aparitto = aprarikta*) sino que [es] el Gran Sí mismo Espiritual cuyo modo está más allá de toda medida (*mahattġ appamġġa vihġr'*)».

<sup>11</sup> En la medida de lo posible, esta clara distinción entre «Alma» (*ψυχġ, anima, nafs, vedanġ, etc.*) y «Espġritu» (*πνεῦμα, spiritus, rġu, ġtman, etc.*) se mantiene en el presente artículo; cf. Orġgenes, citado por el Maestro Eckhart (ed. Pfeiffer, p. 531) «*dġn geist ist dġr niht genomen: die krefte dġner sġle sint dġr genomen*» («No es tu espġritu, sino los poderes de tu alma [= *indriyġġi*] los que se toman de ti»). No obstante, ha de reconocerse también que en la tradición europea la palabra «alma» se usa en muchos sentidos (por ejemplo, «animal» es literalmente «en-almado» o «dotado de alma», aquí *anima*, en tanto que *spiraculum vitae*; cf. sġnscrito *prġġa-bh't*) y que en uno de estos sentidos (que es estrictamente el del «alma del alma» de Filón, *Heres LV*; cf. San Agustġn, *De duabis animabis contra Manicheos*) «alma» significa «espġritu». En quġ sentido se ha de tomar o no «alma» como significando «espġritu» es discutido por William of Thierry en la *Golden Epistle*, L (p. 87 en la versiġn inglesa

El hombre tiene así dos sí mismos, vidas o «almas», una física, instintiva y mortal, la otra espiritual y no condicionada por el tiempo ni por el espacio, sino cuya vida es un Ahora «donde todo donde y todo cuando tienen su foco» (*Paradiso* XXIX.12), y «aparte de lo que ha sido o será» (*Kaṭha Upani. ad* II.14), ese «ahora que está quieto», del cual nosotros, como seres temporales, que conocen solo un pasado y un futuro, no podemos tener ninguna experiencia empírica. La Liberación no es una cuestión de sacudirse solo el cuerpo físico —uno mismo no se evade tan fácilmente— sino, como lo expresan los textos indios, de sacudirse todos los cuerpos, mentales o psíquicos tanto como físicos. «La palabra de Dios es rauda y poderosa, y más aguda que una espada de doble filo, que penetra hasta la división del alma (*Psyque*) y el espíritu (*Pneuma*)» (Hebreos 4:12). Es entre estos dos donde está nuestra elección: entre nosotros mismos como somos en nosotros mismos y para los demás, y nosotros mismos como somos en Dios —sin olvidar que, como dice el Maestro Eckhart, «Una pulga como ella es en Dios es más eminente que el más eminente de los ángeles como él es en sí mismo». De estos dos «sí mismos», el psicofísico y el espiritual, uno es la «vida» (ψυχή) que ha de ser rechazada y el otro es la «vida» que se salva con ello (San Lucas 17:33 y San Mateo 16:25), y de éstos, además, el primero es esa «vida» (ψυχή) que «el que la odia... en este mundo la guardará en la vida eterna» (San Juan 12:25) y a la cual un hombre *debe* odiar, «si quiere ser mi discípulo» (San Lucas 14:26). Todo lo que se entiende por *psyque* en nuestra «psicología es ciertamente lo que en esta vía es *le moi ha-ssable* [*el yo detestable*]; de hecho, todo lo que en nosotros está sujeto a afectos o afecciones o deseos de cualquier tipo, o mantiene «opiniones suyas propias»<sup>12</sup>.

---

de Walter Shewring, Londres, 1930). De la misma manera, *Itman* puede referirse al «sí mismo» psicofísico o al sí mismo espiritual; desde el punto de vista de este último, el sí mismo psicofísico es *anattā*, «¡no espiritual!».

Es a causa de que tanto el «alma» como el «espíritu» son sí mismos, aunque de órdenes muy diferentes, por lo que una equivocación es inevitable. El uso de las palabras en su contexto siempre ha de considerarse muy cuidadosamente; el sentido exacto siempre puede deducirse.

<sup>12</sup> Cf. la cita de Jacob Boehme en el encabezamiento de este artículo. Es comparativamente fácil para nosotros admitir que una «auto-voluntad» es egoísta; es más difícil, pero igualmente indispensable, darse cuenta de que un «auto-pensamiento» —es decir, «pensar por uno mismo» o «tener opiniones propias de uno»— es un error o un «pecado», definido como «una desviación del orden hacia el fin», tanto como pueda serlo toda obstinación. Un caso ejemplar de «pensar por uno mismo» es lo que se llama el «libre examen de las Escrituras»; aquí como ya observó David MacIver, «el número de las objeciones posibles a un punto de doctrina es igual al número de las maneras de malinterpretarle, y por lo tanto infinito».

Por lo tanto, el desconocido autor de la «Nube de Inconocimiento» está enteramente en orden cuando dice tan punzantemente (cap. 44) que «Todos los hombres tienen entraña de dolor: pero siente especialísimamente la entraña de dolor, quien sabe y siente que él es... Y quienquiera que nunca sintió este dolor, puede lamentarse: pues, en efecto, ese nunca ha sentido el dolor perfecto<sup>13</sup>. Este dolor, cuando se tiene... capacita a un alma para recibir esa alegría, la que rapta a un hombre todo sentido y sensación de su ser». Y así también William Blake, cuando dice, «He de descender hasta la Aniquilación y Muerte Eterna, no sea que venga el Juicio Final y me encuentre Inaniquilado, y yo sea agarrado y puesto entre las manos de mi propia Egoismidad»<sup>14</sup>. De la misma manera San Pablo, *vivo, autem jam non ego: vivit vero in me Christus* (Gálatas 2:20) [y Rūmī, «Él ha muerto a sí mismo y devenido vivo a través del Señor» (*Mathnaw' III.3364*)].

A veces nos choca el menosprecio budista de las afecciones y lazos de familia naturales [cf. *Maitri Upani. ad VI.28*, «Si está atado a hijo y esposa y familia —¡para ese tal, no, nunca!»]. Pero, ciertamente, no es el cristiano quien puede sorprenderse, pues ningún hombre puede ser discípulo de Cristo «y no odiar a su padre, y madre, y esposa, e hijos, y hermanos, y hermanas», y también a sí mismo (San Lucas 14:26 [cf. Platón, *Fed-n*, 68A]). Estas palabras inflexibles, de quien ratificó el mandato de honrar a padre y madre e igualó el rencor con el crimen, muestra, con suficiente claridad que no estamos tratando de una doctrina ética de abnegación o altruismo, sino con una doctrina puramente metafísica de la transcendencia de la individuación. Es en este mismo sentido como Cristo exclama, «¿Quién es mi madre, o mis hermanos?» (San Marcos 3:33, etc.), y, en consecuencia, como el Maestro Eckhart advier-

<sup>13</sup> *Vairġgya*, «dis-gusto», en tanto que distinto de *ġṣa bhaōga*, «des-engaño»: *nekkhamana-sita* en tanto que distinto de *geha-sita* en *Saṣyutta Nikġya IV.232* y en *Milinda Pa-ho 76*. Cf. *κατὰ θεὸν λύπη* en tanto que distinguido de *τοῦ κόσμου λύπη* en I Corintios 7:10.

<sup>14</sup> Como observaba San Tomás de Aquino (*Summa Theologica I.63.3*), «ninguna criatura puede alcanzar un grado de naturaleza más alto sin cesar de existir», la cual negación de sí mismo es una cosa «contra el deseo natural». No es por su «propia» voluntad como la criatura puede desear su propia «aniquilación» o «muerte» [cf. Maestro Eckhart, ed. Evans I, 274]. Pero nuestra consciencia de ser (en tanto que distinta de toda vanidad de ser Fulano o Mengano) *no* es precisamente *de ser* la «criatura»; es otra voluntad en mí distinta de la «mía», el amor de otro (*Saṣyutta Nikġya IV.158*) sí mismo distinto del «mío» el que «anhela intensamente al Gran Sí mismo» (*mahattam abhikkhaōkatġ, Aōguttara Nikġya II.21*) —es decir, a Sí mismo. Esto no pertenece a *nuestro* auto-amor, sino al amor de Dios, que está en todas las cosas atento solo a sí mismo y que no ama a nadie sino a sí mismo. [«Así nosotros comprendemos como parece una vida... Si ella no se entrega a la muerte, entonces no puede alcanzar ningún otro mundo» (Boehme, *Sex puncta V.10*)].

te, «Mientras sepas quienes han sido en el tiempo tu padre y tu madre, tú no estás muerto de la muerte real» (ed. Pfeiffer, p. 462).

No puede haber ningún retorno del pródigo, ninguna «vuelta adentro» (*nivṛtti*), excepto de mismo a mismo. «Quienquiera que sirve a Dios, pensando “Él es uno y yo otro”, es un ignorante» (*BṛhadĀraṅyaka Upaniṣad* I.4.10); «Si no te haces tú mismo igual a Dios, no puedes aprehender a Dios: pues lo igual es conocido por lo igual» (Hermes, *Lib.* XI.2.20b). A quien vuelve a casa se le hace la pregunta, «¿Quién eres tú?» y si contesta por su nombre propio o por un apellido, es arrebatado por los factores del tiempo en el umbral mismo del éxito (*Jaiminīya Upaniṣad BrĀhmaṅa* III.14.1-2)<sup>15</sup>: «...esa alma infortunada es arrastrada atrás de nuevo, invierte su curso, y no habiendo logrado conocerse a sí misma, vive esclava de cuerpos groseros y miserables. La falta de esta alma es su ignorancia»<sup>16</sup> (Hermes, *Lib.* X.8a). Debe responder, «Quien yo soy es la luz que Tú eres. La luz celestial que Tú eres, como tal yo vengo a Ti», y, en consecuencia, respondiendo así es bienvenido, «Quien tú eres, eso soy yo; y quien yo soy, eso eres tú. Entra» (*Jaiminīya Upaniṣad BrĀhmaṅa* III.14.3-4). A la pregunta, «¿Quién está en la puerta?» responde, «Tæ estás en la puerta», y es bienvenido con las palabras, «Entra, oh mí mismo» (*Rūmī, Mathnawī* I.3602-3). No es como *un tal* como puede ser recibido —«A quienquiera

<sup>15</sup> El viajero, al final del viaje de la vida (no necesariamente en su lecho de muerte) llama a la Puerta del Sol (como en *Jaiminīya Upaniṣad BrĀhmaṅa*, etc.), que es la puerta de la casa de Muerte (como en *Kāṭha Upaniṣad*) y la del paraíso de Yama (como en *Ōg Veda Saḥitā*), y querría ser recibido como un huésped o, como se expresa en pāli, *amata-dvĀram āhacca tiffhati* (*Saḥyutta Nikāya* II.43). Sin embargo, la admisión depende del anonimato, con todas sus implicaciones de «ser en el espíritu» (*Ātmany etya mukha ādatte*, «puesto que entra en el espíritu, la puerta le acepta», *Jaiminīya Upaniṣad BrĀhmaṅa* III.33.8). No cabe duda de que la misma escatología mítica y profunda subyace en la leyenda Homérica de Ulises y Polifemo. El último es ciertamente Muerte. (Su único ojo corresponde al tercer ojo de Śiva; que esté cegado y, por lo tanto, «cerrado» significa que el mundo iluminado por el sol y la luna, los *dos* ojos de los dioses, ha de persistir para Ulises y sus compañeros. Lo que debe vencerse es una muerte iniciatoria, no una muerte final, como ello es sugerido también por la «caverna»). Su tierra, que da cosechas sin labrarla, es un Paraíso, como el de Yama o de el Varuṇa; Ulises querría ser su huésped. La historia, como la cuenta Homero (y Eurípides), ha devenido una aventura en vez de un mito, pero permanece que el héroe que vence a Muerte es el único hombre que cuando se le pregunta, «¿Quién eres tú?» responde, «Nadie»; y hay que destacar que en la versión de Eurípides, cuando el Cíclope cegado grita, «¿Dónde está Nadie?» el coro responde, «En ninguna parte, oh Cíclope». Sería difícil decir si Homero «comprendía aún su material», pero puede darse por supuesto que Eurípides no lo comprendía.

<sup>16</sup> Cf. *Dhammapada* 243 donde, después de una lista de «faltas», tenemos: «la falta suprema es la ignorancia» (*savijjā paramaṃ malaṃ*).

que entra, diciendo “yo soy Fulano”, yo le golpeo en la cara» (*Shams-i-Tabr'z*); como en el Cantar de Salomón I:7, *si ignoras te, ... egredere*.

«El que está unido al Señor es un único espíritu» (I Corintios 6:17). Pero este Espíritu (*Ētman*), Brahman, Dios, el «¿Qué?» de *Jaimin'ya Upani·ad Br'ēhmaōa* III.14, «no ha venido de ninguna parte ni deviene alguien» (*Kāfha Upani·ad* II.18). El Imperecedero no tiene nombre personal ni nombre familiar (*B'had'Ēraōyaka Upani·ad* III.8.8, texto *MĒdhyamūdina*) ni casta alguna (*Muō'jaka Upani·ad* I.1.6); «Dios mismo no sabe lo que él es, debido a que él no es ningún qué»<sup>17</sup> (Erúgena); el Buddha no es «ni sacerdote ni príncipe ni amo de casa ni nadie en absoluto (*koci noōmhi*)... yo ando errante en el mundo, un verdadero nada (*akimcana*)... Inútil preguntar por mi linaje» (*gottam, Sutta-Nip'ēta* 455-456)<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> El alma deiformada, en la que se ha efectuado una *ablatio omnis alteritatis et diversitatis* (Nicolás de Cusa), está por tanto más allá de nuestras posibilidades de lenguaje (*vĒdapatha, Sutta-Nip'ēta* 1076); «inconocida para sí misma o para toda otra criatura, ella sabe bien que ella es, pero no sabe lo que ella es» (Maestro Eckhart, ed. Pfeiffer, p. 537).

<sup>18</sup> De la misma manera, la famosa oda XXXI de *Shams-i-Tabr'z* [Rūmī, *D'wĒn*], «...Yo no me conozco a mí mismo...; yo no soy de Adán ni de Eva...; mi lugar es el Sin-lugar, mi rastro es el Sin-rastro; ni cuerpo ni vida, puesto que yo soy de la vida del Amado» (*na tan nĒsad na jĒn nĒsad, ki man az jĒn jĒnĒn-am*). Nicholson comenta: «“yo soy nada” significa “Dios es todo”». Desde el punto de vista indio, el «Amado» es, por supuesto, «el Espíritu, que es también la propia esencia espiritual de uno» —«Para el que ha llegado, no hay nada más querido que el Espíritu» o «que el Sí mismo» (*na piyātaram attanĒ, Sa×yutta NikĒya* I.75; cf. *B'had'Ēraōyaka Upani·ad* I.4.8, *tad etat preyaū putrĒt... yĒd ayam ĒtmĒ... ĒtmĒnam eva priyam upĒs'ta; B'had'Ēraōyaka Upani·ad* II.4; *B'had'Ēraōyaka Upani·ad* IV.5; *ChĒndogya Upani·ad* VII.25; [*Muō'jaka Upani·ad* II.2.1 sig.]; etc.). Con «sin rastro» comparar *Dhammapada* 179, *taμ buddham anantagocaraμ padaμ, kena padena nessatha*, «¿A ese Buddha, cuya pradera es sin fin, el sin-pies [o sin rastro], por cuál rastro puedes encontrarle?» (Esto es complementario a la doctrina usual de los *vestigium pedis*, según la cual el Buddha inteligible [o Agni] puede ser rastreado por sus huellas, *pĒdĒ* o *padĒni*). Cf. Coomaraswamy, «*Elementos de iconografía budista*», 1935, nn. 145 sig. «Un Tathāgata, digo, está realmente (*dhamme*) más allá de nuestro alcance» (*ananuvejjo, Majjhima NikĒya* I.140 [similarmente *anupalabbh' yamĒno, Sa×yutta NikĒya* III.112]); y de la misma manera, de los Arhats «no hay ninguna demostración» (*vaĒḥaμ tesaμ natthi pa--ĒpanĒya, Sa×yutta NikĒya* 141): «Ni los dioses ni los hombres pueden ver-Le» (*taμ ce hi nĒdakkhum, Sa×yutta NikĒya* I.23). Esto último se habla en la presencia física del Buddha y corresponde al texto bien conocido del *VajracchedikĒ Sētra*, «Aquellos que me ven en el cuerpo (*rēpena*) o piensan de mí en palabras, no me ven en absoluto, su modo de pensamiento está errado; Los Bienaventurados solo han de ser vistos en el Cuerpo de la Ley, el Buddha sólo puede ser comprendido recatemente como el principio de la Ley, ciertamente no por ningún medio». Cf. Santo Tomás de Aquino, «Por lo tanto, si alguien viendo a Dios concibe algo en su mente, esto no es Dios, sino uno de los efectos de Dios» (*Summa Theologica* III.92.1 ad 4); «Nosotros no tenemos ningún medio para consi-



Habiendo esbozado los perfiles de la doctrina universal de la anonadación de sí mismo y del sacrificio de sí mismo, o de la devoción en el sentido más literal de las palabras, nos proponemos dedicar el resto de nuestra demostración a su formulación específicamente budista en los términos de la *ἔκιμυα—ἔyatana*, «la Estación de la No-qué-idad», o, más libremente, «la Caverna de la Anonadación de sí mismo». «Cuando se realiza que “No hay ningún algo” (*nñatthi kiṃci*), eso es la “Emancipación de la Voluntad”<sup>19</sup> (*ceto-vimutti*) en la “Estación de la No-qué-idad”» (*Saṃyutta Nikāya* IV.296 y *Majjhima Nikāya* I.297; cf. *D’gha Nikāya* II.112). El significado

---

derar lo que Dios es, sino más bien como Él no es» (I.3.1). [Cf. Hermes, *Lib. XIII.3*, οὐκ ὀφθαλμοῖς τοιοῦτοις θεωροῦμαι, ὧ τέκνον, «El hombre nuevo, siendo incorporeal, solo puede ser visto con “los ojos de la mente”». Cf. *Jaimin’ya Upani-ad Brāhmaṇa* IV.19 y *La Doctrina de los Sēf’s*, A. J. Arberry, tr. (Cambridge, 1935), p. 34].

<sup>19</sup> *Ceto-vimutti* (traducido a menudo por «liberación del corazón») en contraste con *pa—ἔ-vimutti*, «emancipación intelectual»; *ceto* y *pa—ἔ* denotan a la vez los medios o la vía de liberación y aquello respecto de lo cual se obtiene la liberación. Los textos hablan a menudo de un «ser libre en ambos departamentos» (*ubhato-bhāga-vimutti*), así como de otros tipos de liberación, y es evidente que las dos vías, las cuales son las de la voluntad y del intelecto, convergen y finalmente coinciden. *Aḡuttara Nikāya* II.36, *ceto-vasipatto hoti vitakka-pathesu*, «Él es un maestro consumado de la voluntad en materias de elección [o “materias de consejo”]», muestra muy claramente las connotaciones conativas de *ceto*, que son evidentes también para *cetas* en *Atharva Veda Saḡhitā* VI.116.3. *Saṃyutta Nikāya* III.60 define *sankhārā* como *saṃcetanā*, traducido por Rhys Davids como «sedes de voluntad». Está claro, entonces, que la conexión de *ceto-vimutti* con *ἔκιμυα—α* es intrínseca, puesto que es justamente en la medida en que uno cesa de sentir que uno es alguien y en la medida en que uno pierde todo sentido del *proprium* (*mama*) como la voluntad egoísta y como el pensamiento egoísta pueden cesar. Debido a que *ceto* implica a la vez voluntad y pensamiento es difícil representarlo por una sola palabra inglesa; no obstante, es de esta misma manera como en inglés «to have a mind to» [tener ganas] es lo mismo que «to wish to» [desear] y que «to want to» [querer]; y es de esta misma manera, también, como en sánscrito *man*, «pensar» y *kam*, «desear» o «querer», son virtualmente sinónimos en muchos contextos. *Pa—ἔ* no es, por supuesto, «pensamiento» en este sentido, sino más bien «especulación» en el sentido estricto de esta palabra (*ἔditye mahat... ἔdarṣe pratirēpaú, Kau-itak’ Upani-ad* IV.2 con muchos paralelos cristianos y otros —ejemplo, *Summa Theologica* I.12.9C, «Todas las cosas se ven en Dios como en un espejo inteligible», es decir, el *speculum aeternum*). Se pregunta en *Majjhima Nikāya* I.437, como es que unos se liberan en una vía y otros en la otra, a lo cual el Buddha responde que ello depende de «una diferencia en las facultades» (*indriya-vevattatam*). La diferencia es, de hecho, la que hay entre el carácter real y sacerdotal, entre el carácter Kṣatriya y Brāhman; debido a esta diferencia se resaltan una *bhakti-mārga* y una *karma-mārga* en la *Bhagavad Gītā* y una *j—ἔna-mārga* en las Upaniṣads. Las dos vías de *ceto-vimutti* (en *Itivuttaka*, 27, identificada con *mettā* = «caridad») y *pa—ἔ-vimutti* corresponden a, y son esencialmente, las mismas que las *bhakti-mārga* y *j—ἔna-mārga* de los textos brahmánicos.

exacto de «No hay nada» —es decir, «nada de mí»<sup>20</sup>— se expone en *Aḍguttara Nikāya* II.177: «El Brāhman<sup>21</sup> habla la verdad y no miente cuando dice “Yo no soy nada de un alguien en ninguna parte, y por ello no hay nada de mí en ninguna parte”» (*nāhaṃ kvacani kassaci kīṃcanaṃ, tasmīṃ na ca mama kvacani katthaci kīṃcanam nāatthi*; también en *Majjhima Nikāya* II.263-264)<sup>22</sup>, continuando el texto, «Con lo cual él no tiene ningún orgullo de ser “un Afanado” (*samaḍḍa*) o “un Brahman”, ni orgullo de que “yo soy mejor que” o “yo soy igual a” o “inferior a” (alguien). Por consiguiente, con una plena comprensión de esta verdad, él alcanza la meta de la verdadera “anonadación” (*ākiṃca—am yeṃva paḥipadam*)». Lo que no es ni «yo» ni «mío» es antes del cuerpo, de la sensibilidad, de las conformaciones volicionales y de la consciencia empírica (es decir, del sí mismo psicofísico), y haber rechazado a éstos es «para vuestro bien y beatitud supremos» (*Saḡyutta Nikāya* III.33; el capítulo se titula *Natummhāka*, «Lo Que No Es “Vuestro”»). Por consiguiente, «¡Contemplad la beatitud de los Arhats!. Ningún deseo puede ser encontrado en ellos: cortado de raíz el pensamiento “yo soy” (*asmi*)<sup>23</sup>; la red del engaño está rota...

<sup>20</sup> Se verá que el Arhat o Brāhman que ha alcanzado la anonadación de sí mismo y que confiesa en consecuencia *nāatthi* o *nāatthi kimci* podría haber sido llamado un *natthika* o *natthikavāḍḍi* («negador»). Si nunca es llamado así de hecho (sino, más bien *ṣṇyavāḍḍi*), ello se debe a que estas eran designaciones corrientes en un sentido muy diferente, con referencia concreta al «materialista» o «escéptico» que niega que hay otro mundo o un más allá (como en *Majjhima Nikāya* I.402-403) o que asume la opinión extrema (*natthitā*) de que no hay absolutamente nada en común entre el individuo que actúa y el individuo que experimenta los resultados de los actos (*Saḡyutta Nikāya* II.17). Nos proponemos tratar sobre este otro «negador» en otra ocasión.

<sup>21</sup> El budismo pāli no solo iguala *brahma-bhēta* con *buddha*, *brahma-cakka* con *dhamma-cakka*, etc., sino que (donde no hay implicada ninguna polémica) mantiene la distinción antigua y familiar entre el Brāhman por nacimiento (*brahma-bandhu*) y el Brāhman como Comprehensor (*brahma-vit*), igualando en este último sentido Brāhman con Arhat.

<sup>22</sup> *Netti* 183 (citado en una nota sobre *Aḍguttara Nikāya* I.203) explica *kimcana* aquí por *rāga-dosa-moha* —es decir, éticamente— y esto es verdadero en el sentido de que cuando el sí mismo ha partido, no queda terreno para ninguna pasión «egoísta», *kimcana* es el «algo» del hombre que todavía siente que él es «alguien» y por lo tanto el terreno en el que el interés, la mala voluntad y la ilusión pueden florecer.

En todos los respectos el equivalente a *nāatthi* (sánscrito *nāsti*) es el persa *nāst* en *Shams-Tabrīz* (T 139.12a, citado por Nicholson, p. 233), «Sé nada (*nāst shē*), anonadado de ti mismo, pues no hay ningún crimen más odioso que tu existencia».

<sup>23</sup> Esto no implica que el Arhat «no es», sino que excluye de una esencia inefable el proceso del pensamiento. Desde este punto de vista, el *cogito ergo sum* es enteramente sin validez; lo que yo llamo «mi» pensamiento no es en modo alguno mi Sí mismo. El Arhat no piensa si él es, lo que él es, o como él es, ha sido, o será (*Saḡyutta Nikāya* II.26; *Sutta-Nipāta* 774). «Él no se preocupa de lo que es

Inmutables, inoriginados... Brahma-devenidos... “Personas” (*sappurisĒ*) verdaderas, hijos naturales del Despierto... Esa leña del corazón de la vida de Brahma es su razón eterna; imperturbables en toda condición, liberados de todo “deviniendo” (*punabbhava*), se alzan sobre el terreno del “[sí mismo] domado”, han ganado su batalla en el mundo... Rugen el “Rugido del león”. Incomparables son los Despiertos (*arahanta*, *Sa×yutta NikĒya* III.83-84, 159)». Así pues, no se trata de una «aniquilación» postmortem, sino de «Personas» triunfantes aquí y ahora; su incondicionalidad no será cambiada por la muerte, la cual no es un evento para aquellos que han «muerto antes de morir» (*Rūmī*), ni un evento para el *j'van-mukta*, el verdadero *d'k·ita* por quien los ritos funerarios ya se han cumplido y por quien sus familiares ya han hecho duelo (*Jaimin'ya Upani·ad BrĒhmaōa* III.7.9). De éstos es solo la manifestación en los términos de «nombre y apariencia» (*nĒma-rēpa*) la que tiene un final (como deben tenerlo todas las cosas que han tenido un comienzo), de modo que después de la muerte ellos serán buscados en vano por los Devas o los hombres en este mundo o en cualquier otro (*Sa×yutta NikĒya* I.123, *D'gha NikĒya* I.46, etc.), de la misma manera que uno podría buscar en vano, en algún *donde*, a un Dios, de quien se pregunta «¿De dónde vino Él al ser?» (*kuta Ē babhēva, ôg Veda Sa×hitĒ* X.168.3), «¿En cuál cuadrante o en qué es Él?» (*Taittir'ya Sa×hitĒ* V.4.3.4) y «¿Quién sabe dónde es Él ?» (*KaĒha Upani·ad* II.25): Tú «no puedes decir de dónde viene, ni a donde va: así es todo aquel que ha nacido del Espíritu» (San Juan 3:8). Sin embargo, a pesar de esto, debe destacarse que el logro de la infinitud no es una destrucción de la posibilidad finita, pues el Comprehensor decedido, siendo un Mo-

---

irreal» (*asatti na paritassati, Majjhima NikĒya* I.136); él está auto-sintetizado (*ajjhātam susamĒhito, passim*), y en este estado de síntesis (*samĒdhi*), aunque no sea consciente de algo, «sin embargo hay presenciación en él» (*Sa×yutta NikĒya* V.74, cf. *B'hadĒraōyaka Upani·ad* IV.3.28-30). El Buddha no enseña que el *nibbĒna* es una «nada» ni que el Arhat «llega a nada»: «“Hay” (*atthi*) un innacido, indevenido, increado, incompuesto, y si no lo hubiera no habría ninguna salida aquí de esta existencia nacida, devenida, creada y compuesta» (*UdĒna* 80); un Tathāgata (ver Coomaraswamy, «Algunas palabras pāli») cuyo «yo soy» ha sido disipado» (*asmimĒno pah'no*) no está «destruido» —«Es en la presencia misma de un tal Tathāgata como yo le llamo “irrastreable” (*ananuvejjo*), y sin embargo hay algunos que perversa, vana, falsa y contrariamente a lo que es el hecho (*asatĒ tucchĒ musĒ abhētena*) acusan al Tathāgata de ser un extraviador (*venayika*, cf. *dunnaya*, herejía) que propone el corte, la destrucción y la cesación de ser de las esencias. Eso es justamente lo que yo no soy, y lo que yo no propongo. La detención (*nirodha*) que he alcanzado, a la vez de antiguo y de ahora, no es nada sino la detención del Sufrimiento (*dukkhassa* —es decir, de lo que es *anattĒ*, ni yo ni mío)», *Majjhima NikĒya* I.139-140. (La coincidencia de *anattĒ* con *dukkha* corresponde exactamente al *e·a ta ĒtmĒ sarvĒntaraū atoĒnyad artam* de *B'hadĒraōyaka Upani·ad* III.4.2).

vedor a voluntad (*kḗmḗcḗrin*), puede siempre reaparecer si quiere, cuando quiere, donde quiere y como quiere. Pueden citarse ejemplos de esta «resurrección» en *Jaimin'ya Upani·ad Brḗhmaöa* III.29-30 (donde el *noli me tangere* ofrece un notable paralelo con la resurrección Cristiana), y en el *Parosahassa Jḗtaka* (Nº 99), donde se pregunta a un Bodhisattva en su lecho de muerte, «¿Qué bien ha obtenido?», y él responde: «No hay nada» (*nḗatthi kίμci*), lo cual es malinterpretado por sus discípulos como significando que él no había obtenido «ningún bien» por su santa vida. Pero cuando se cuenta esta conversación a su discípulo principal, que no había estado presente, dice: «No habéis comprendido el significado de las palabras del Maestro. Lo que el Maestro dijo fue que había alcanzado la “Estación de la No-qué-idad” (*ḗkiμca—ḗyatana*)»<sup>24</sup>. A lo cual el Maestro decedido reaparece desde el Mundo de Brahma para confirmar la explicación del discípulo principal<sup>25</sup>.

El hombre auto-anonadado es un hombre feliz; no así aquellos todavía conscientes de sus lazos humanos. «Mira, cuán bienaventurados son estos “Nadies”, estos Comprehensores que son “hombres de nada”: y ve cuán trabado está aquel para quien hay un “algo”, el hombre cuya mente está atada a “otros hombres”» (*Udḗna* 14)<sup>26</sup>. Pues «haber conocido la inmediatez de no ser “alguien”

<sup>24</sup> Es digno de notarse que la doctrina y realización de Ālāra Kālāma se extendía hasta la experiencia de la *ḗkiμca—ḗyatana* (*Majjhima Nikāya* I.165).

<sup>25</sup> Nuevamente una prueba suficiente de que inclusive en el budismo hinayāna «tardío» haber devenido «nadie» no era lo mismo que haber sido «aniquilado». La posición budista no es en absoluto incongruente con el «nunca hubo un jamás en que Yo no haya sido ni en que tú no hayas sido... ni lo habrá en que dejemos de ser» de *Bhagavad Gītā* II.12. Debería observarse que las resurrecciones de *Jaimin'ya Upani·ad Brḗhmaöa* III.29-30 y del *Jḗtaka* según se citan arriba están completamente «en orden» y no tienen nada en común con los fenómenos del espiritismo. Es un lugar común tanto budista como brahmánico que «los muertos no vuelven a verse nuevamente entre los vivos», como se pregunta en el *Jḗtaka*; cf. *Chḗndogya Upani·ad* VIII.13-14.

<sup>26</sup> En el contexto se hace referencia a un hombre que roba para su esposa. Los términos en contraste son *akίμcana* = «hombre de nada», y *sakίμcana* = «hombre de algo», es decir, el hombre que «tiene» lo que él llama «su» individualidad, la cual individualidad en este caso «se expresa» en un acto de parcialidad. Este «hombre de algo» está atado por las nociones de «sí mismo» y de «su» esposa, y la «atadura» como entre estos dos sí mismos es subjetiva y objetiva; en tanto que no «odia» a sí mismo y a su esposa, él no es el discípulo del Buddha sino que está trastornado y se mete en problemas. Debe recordarse que en todos estos contextos se trata del «*summum bonum*» y fin último del hombre, y no del «bien de la sociedad», el cual no es un fin final. El primer deber del hombre es labrarse su propia salvación (*Dhammapada* 166). El abandono de sí mismo y de todos los lazos es no solo literalmente «in-ego-ísta», sino que, señalar la vía a la bienaventuranza siguiéndola, es también a

(*Ēkīṃca—Ē-sambhavaṃ —ĒtvĒ*)... eso es “gnosis” (*etaṃ —Ēnam, Sutta-NipĒta* 1115); esta es la Vía, «Percibiendo que hay No-qué-idad (*Ēkīṃca—am*)... convencido de que “No hay” (*nĀatthi* —es decir, “nada de mí”, como arriba), así cruza la marea» (*Sutta-NipĒta* 1070). Y esto no es un asunto fácil: «Difícil de percibir lo que es falso (*anattam*; aquí probablemente = *anĀtam*)<sup>27</sup>, no es fácil percibir la verdad (*saccam* = *satyam*); solo conoce, debido a que su deseo ha sido completamente destruido, quien ve que “No hay nada”» (*nĀatthi kīĀcanam, UdĒna* 80); «quien ha rebasado devenir o no devenir» (*iti-bhavĒbhavam*, toda relatividad, *UdĒna* 20)<sup>28</sup>.

---

la vez mejor y más amoroso que ser «simpático» —es decir, «sufrir con»— aquellos que no quieren «buscar la paz, y seguirla».

<sup>27</sup> El editor del PTS, Paul Steinthal, lee *anattam*, pero el ms. A, admitidamente el mejor manuscrito, tiene *anatam*, que es la forma que sería asumida por *anĀtam* en pāli (cf. *amĀtam, amatam*). Un comentario tiene *anatam*, pero aparentemente en el sentido de «no inclinado a», de aquí *nibbĒna*, y debe ser con este punto de vista como Woodward traduce «infinito». Pero es casi imposible dudar que lo que tenemos aquí es la antítesis familiar entre *amĀtam* y *satyam*. La incertidumbre de la lectura expresa no obstante una suerte de *doble entendimiento*; eso que es *anattĒ*, «no lo que yo soy realmente» (*na me so attĒ, passim*) sino lo que está «desprovisto de toda esencia espiritual» (*Sa×yutta NikĒya* IV.54) y es «irreal» (*asat, Majjhima NikĒya* I.136), es igualmente, desde el punto de vista brahmánico, al mismo tiempo «falso» y «humano», en tanto que distinguido de lo que es «verdadero» y «no humano» —es decir, divino— como ello es explícito en *VĒjasaneyi Sa×hitĒ* I.5 y *Ēatapatha BrĒhmaōa* I.9.3.23 (cf. *Aitareya BrĒhmaōa* VII.24), donde el sacrificador (en último análisis siempre el sacrificador de sí mismo) cuando es iniciado y durante el cumplimiento del rito «ha entrado de la inverdad (*anĀtam*) a la verdad (*satyam*)» y cuando al cierre de la operación se desacraliza formalmente, no quiere decir llanamente lo inverso de esto y en lugar de ello dice así, «Ahora yo soy el que efectivamente (empíricamente) soy», Fulano.

<sup>28</sup> «Es el Espíritu en ti, oh hombre, el que conoce qué es lo verdadero y qué lo falso (*attĒ te purisa jĒnĒti saccaṃ vĒ yadi vĒ musĒ*) —el “sí mismo limpio” (*kalyĒōam... attĒnam*)... o el “sucio” (*pĒpam attĒnam*)» (*Aōguttara NikĒya* I.149), en otras palabras el «gran sí mismo» (*mahattĒ*) o el «pequeño» (*appĀtumo*) de *Aōguttara NikĒya* I.249, el «Sí mismo que es el Señor del sí mismo» o el «sí mismo cuyo Señor es el Sí mismo» de *Dhammapada* 380. El punto de vista falso es ver el «sí mismo en el no sí mismo» (*anattani... attĒ, Aōguttara NikĒya* II.42 etc.) —es decir, en el sujeto empírico o en sus perceptos (*Sa×yutta NikĒya* III.130, etc.). Es un «bien para él que se conozca a sí mismo» (*atta-sa—ato, Sa×yutta NikĒya* I.106; *atta—Ē, DĒgha NikĒya* III.252), «cuya luz es el Espíritu» (*atta-dĒpa, DĒgha NikĒya* II.100), el «enamorado de sí mismo» (*attakĒmo, Sa×yutta NikĒya* I.75, etc.), «interiormente sintetizado en sí mismo» (*ajjhataṃ susamĒhito, Aōguttara NikĒya* II.31, etc.), «en quien el Espíritu ha sido plenamente traído al nacimiento» (*bhĒvitattĒ, passim*). «Id a buscar vuestro Sí mismo» (*attĒnaṃ gaveseyyĒtha, Vinaya-PiĒaka* I.23; *attĒnaṃ gavesitum, Visuddhi Magga* 393). «Vivifica tu Sí mismo» (*codayĀattĒnam, Dhammapada* 379), pues el «sí mismo es el Señor del sí mismo» (*Visuddhi Magga* 380).

Se verá que el anonimato es un aspecto esencial de la *Ēkiṃca—Ē*. Todas las iniciaciones (*d'k'Ē*) e igualmente la ordenación budista (*pabbajana*), que, como en el monasticismo en otras partes, es un tipo de iniciación<sup>29</sup>, implican en el comienzo una negación de sí mismo<sup>30</sup>. Esto es explícito en *UdĒna 55*, donde «De la misma manera que los ríos pierden su nombre y linaje anteriores (*purimĒni nĒma-gottĒni*) cuando alcanzan el mar, y son tenidos solo como “el gran mar”, así los hombres de las cuatro castas (*brĒhmaōa khattiyĒ vessĒ suddĒ*), cuando “como-errantes-son-ordenados” (*pabbajitvĒ*), desechan sus nombres y linaje anteriores, y son reconocidos solo como “Afanados, Hijos del Sakyan”». Es así como el «exiliado» (*pabbĒjaka*) trabaja en orden a «de-formarse de sí mismo», como lo expresa el Maestro Eckhart (*daz er sich entbilde sin selbes*) o, en otras palabras, en orden a «transformarse».

El anonimato que hemos descrito arriba como un principio doctrinalmente inculcado no es en modo alguno solo un ideal monástico, sino que tiene repercusiones de largo alcance en las sociedades tradicionales, donde nuestras distinciones de sagrado y profano (distinciones que son, en último análisis, la signatura de un conflicto interno raramente resuelto) difícilmente pueden ser encontradas. El anonimato reaparece, por ejemplo, en la esfera del arte. Hemos tratado en otra parte «La Concepción Tradicional del Retrato Ideal»<sup>31</sup> (citando, por ejemplo, el *PratimĒnĒĒaka* III.5, donde

<sup>29</sup> El iniciado es «sin nombre» en *Kausitak' BrĒhmaōa* VII.2-3 y no habla de nadie con nombre; él no es él mismo sino Agni. En *Ēatapatha BrĒhmaōa* III.8.1.2, el iniciado está «vaciado de sí mismo». La ordenación budista (*pabbajana* desde el punto de vista del ordenado, *pabbajana* desde el del ordenador, que durante la vida del Buddha es el Buddha mismo) tiene muchas de las características de una iniciación, y a veces es llamada una iniciación (*Sa×yutta NikĒya* I.226; el Comentario [= *ĒĒōkhĒyana Ī raōyaka* I.346] explica *cira-dikkhita* «iniciado desde hace mucho», por *cira-pabbajita* «ordenado desde hace mucho»; cf. *JĒtaka* V.138). En *JĒtakamĒla* X.32, un Bodhisattva es *d'k' ita*.

Los sentidos primarios de *pabbajati* son «andar errante, viajar» y «estar en exilio», y así devenir un compañero en la «Compañía» (*sangha*) de los Viajeros Mendicantes (*bhikkhu, pabbĒjaka*), un verdadero Viajero; cf. Coomaraswamy, «La vía del peregrino» y «La vía del peregrino, una recensión budista», 1938 (artículo en dos partes); el Viajero está limitado por el Fin de un mundo que está dentro de sí mismo.

<sup>30</sup> El aspecto ético de esta negación de sí mismo es un medio dispositivo hacia el fin de la anonadación de sí mismo y de la realización de sí mismo, no un fin en sí. *Tapas*, bien sea brahmánico o budista, nunca es una «penitencia», sino, en su aspecto disciplinario, una parte de ese entrenamiento por cuyo medio el pequeño sí mismo se somete y se asimila al Gran Sí mismo o, en un simbolismo familiar, por cuyo medio los corceles son puestos bajo el control del auriga, prescindiendo del cual el hombre está «en guerra consigo mismo» (*Sa×yutta NikĒya* I.71-72, como *Bhagavad G'Ē* VI.5-6); y en su carácter intrínseco, una radiación que refleja su fuente «Que resplandece (*tapati*) allá lejos».

<sup>31</sup> Cf. Coomaraswamy, ¿*Por quĒ exponer obras de arte?* 1943, cap. 7.

Bharata, aunque exclama ante la pericia del artista, es incapaz de reconocer la efigie de sus propios padres), y podemos señalar aquí que hay un anonimato correspondiente en lo que concierne al artista mismo, no solo en el campo de las supuestas «artes folklóricas», sino igualmente en un entorno más sofisticado. Así, como ha observado H. Swarzenski, «Está en la naturaleza misma del arte medieval el que se nos hayan transmitido extremadamente pocos nombres de artistas... la manía de relacionar los pocos nombres conservados por la tradición<sup>32</sup> con las bien conocidas obras maestras... todo esto es característico del culto del individualismo en el siglo diecinueve, basado sobre los ideales del Renacimiento»<sup>33</sup>. *Dhammapada* 74 exclama, «Sea sabido por religiosos y profanos que “Esto fue obra mía”... eso es un pensamiento infantil»<sup>34</sup>. *Dhammapada Atthakathā* I. 270 cuenta la historia de treinta y tres jóvenes que están construyendo una «sala de reposo» en el cruce de cuatro caminos,

<sup>32</sup> «Historia», en vez de «tradición» en nuestro sentido más estricto.

<sup>33</sup> *Journal of the Walters Art Gallery*, I (1938), 55. Cf. Josef Strzygowski, «el artista del tiempo de los vikingos no ha de concebirse como un individuo, como sería el caso hoy día... Es un arte creativo» (*Early Church Art in Northern Europe*, Nueva York, 1928, pp. 159-160); y con respecto a esta distinción de arte «individual» y «creativo», «Yo no hago nada por mí mismo» (San Juan 8:28), y «Yo soy uno que cuando el Amor me inspira escribo, y de este modo voy expresando lo que dicta dentro de mí» (Dante, *Purgatorio* XXIV.52). [«Ningún pronunciamiento de un profeta es nunca suyo propio», *De specialibus legibus* IV.49; cf. IV.192]. ¡Mejor ser un amanuense del Espíritu que «pensar por uno mismo»!

<sup>34</sup> Las palabras del original pueden significar bien mi «trabajo» o bien mi «obra», puesto que *kamma* cubre tanto las cosas hechas como las cosas obradas. La misma ambigüedad, o más bien ambivalencia, está presente en el texto correspondiente de *Bhagavad Gītā* III.27, «Aquel cuyo sí mismo está confundido por el concepto de un “yo” imagina que “yo soy el hacedor”», y V.8, donde el Comprensor no se piensa a «sí mismo como el hacedor de algo», significando la palabra sánscrita para «hacedor», *kartṛ*, igualmente «hacedor» o «creador»; cf. *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.5.2, «Tú (Dios) eres el hacedor», y IV.12.2, «Yo (Dios) soy el hacedor» (o el «obrador»). Igual a *Bhagavad Gītā*, como se cita arriba, está *Uddāna* 70, «Aquellos que prestan oído a la noción de “yo soy el hacedor” (*ahaṃkṛta*), o están cautivados por la noción de que “otro es el hacedor” (*paraṃkṛta*), no comprenden este asunto, ellos no han visto el sentido».

Apenas necesitamos recordar al lector que esta es una posición metafísica y no debe confundirse con la herejía *akīriyātvāda* —a saber, la del hombre que en *Uddāna* 45 se representa como diciendo, «aunque actúo, “no soy yo quien es el agente” (*yo cōṭpi katvā na karom ōti cōṭha*)». «Yo», «este hombre», *un tal*, no tengo ningún derecho a evadir «mi» responsabilidad de esta manera, manteniendo que no importa lo que yo haga, puesto que no es realmente yo quien estoy haciéndolo. Solo cuando la no entidad de este «yo» [que no es «mío» (*Dhammapada* 62) sino una suposición] ha sido *verificada* (*sacchikatvā*), «yo», en el sentido de I San Juan 3:9, habiendo «nacido de Dios,... no puedo pecar», o en el de Gálatas 5:18, «no estoy bajo la ley».

y es explícito que «Los nombres de los treinta y tres camaradas no aparecieron», sino solo el de Sudhammā, el donador de la piedra clave del domo<sup>35</sup>. Viene a colación aquí la «Ley Milenial» de los shakers de que «Nadie debe escribir o imprimir su nombre sobre ningún artículo de manufactura, a fin de que otros puedan conocer en el futuro la obra de sus manos»<sup>36</sup>. Y todo esto tiene que ver no solo con el cuerpo de la obra y sus superficies estéticas; tiene que ver también con su «peso» (*gravitas*) o esencia (*Itman*). La noción de una propiedad posible en las ideas es enteramente ajena a la Filosofía Perenne, de la cual estamos hablando. Son las ideas y el poder inventivo lo que podemos decir propiamente, si estamos pensando en los términos del ego psicofísico, que esto no es «mío» o —si el sí mismo ha sido anonadado, de modo que, para usar la frase de los Brahmanas, hemos «entrado en nuestro propio»— que estos dones del Espíritu son verdaderamente «míos», puesto que es la Síndéresis, el Eros Divino, el «in-genium», el espíritu inmanente, el daimon, y no el individuo natural, el que es el terreno del poder inventivo, y es precisamente de este «in-genium», de esta luz intelectual, y no de nuestra «mentalidad» propia, de quien se dice que «Eso eres tú».

En conclusión, el estudioso no debe dejarse extraviar por términos tales como anonadación de sí mismo, no ser, o cualquier otra de las frases de la teología negativa. No ser, por ejemplo, en una expresión tal como la «no existencia de la Divinidad» del Maestro Eckhart, es ese aspecto transcendente de la Identidad Suprema que, ciertamente, no es ser, sino eso a lo cual todo ser, incluso el ser de Dios, puede reducirse como a su principio; es ese aspecto de Dios que no es susceptible de manifestación, del cual, por lo tanto, nosotros no podemos hablar en los términos que son apli-

---

<sup>35</sup> En el arte indio primitivo, los nombres de los donadores se encuentran constantemente, los de los artistas casi nunca. El nombre del donador se registra debido a que desea «adquirir mérito» por lo que ha hecho; el artista, en tanto que tal, no está adquiriendo mérito en este sentido específicamente moral, sino, por una parte, ganando su salario, y por otra, trabajando por el bien de la obra que ha de hacerse, y ninguno de estos puntos de vista implica un deseo por la fama.

<sup>36</sup> Edward and Faith Andrews, *Shaker Furniture* (New Haven, 1937), p. 44. En todas estas conexiones, sin embargo, es el espíritu en vez de la letra lo que importa. En la misma comunidad, por ejemplo, el mobiliario no podía ser poseído «como propiedad privada, o interés individual» y no obstante podía ser marcado con las iniciales de una persona «para propósitos de distinción». Y, justamente de la misma manera, estaba en orden que un monje budista dijera «yo» o «mío» cuando era conveniente (*Saṅgyutta Nikāya* I.14). De la misma manera la firma de un artista no necesita ser un anuncio propagandístico, sino que puede ser, como una marca distintiva, una simple garantía de calidad y de aceptación de responsabilidad.



cables solo a los estados de manifestación, y sin el cual Dios sería solo un «panteón», una deidad «panteísta», más bien que «todo esto» y «más que esto», «dentro» y «fuera». De la misma manera, debe comprenderse que de uno asimilado a Dios por auto-anonadación, y por lo tanto ya no más un alguien, nosotros no tenemos ningún medio o modo de expresión humano (*vḥdapatha*) para decir lo que él es, sino solo para decir que él no es tal o cual. Más incierto aún sería decir que él no es que decir que él es; él es simplemente inaccesible al análisis. Incluso un entendimiento teórico de la metafísica es imposible hasta que no hemos aprendido que hay «cosas que nuestro intelecto no puede contemplar... nosotros no podemos comprender lo que ellas son excepto negando cosas de ellas» (Dante, *Convito* III.15) y que estas mismas cosas son la parte mayor del fin último del hombre. Por ejemplo, si el Arhat ya no desea, ello no es porque, en el lenguaje humano, él es «apático», sino porque todos los deseos están poseídos y la búsqueda no tiene ya ningún significado; si el Arhat ya no «se mueve», ello no es como una piedra que está quieta, sino porque ya no necesita ningún medio de locomoción para estar en todas partes; si no es curioso sobre las verdades empíricas, sobre si «esto es así» o «no es así», ello no es porque no sepa, sino porque no sabe como nosotros sabemos, en estos términos. Por ejemplo, el Arhat no piensa en términos de pasado o de futuro, sino que es solo ahora. Si permanece «vacante», desde el punto de vista de quienes todavía tenemos «cosas que hacer», ello es porque él está «todo en acto» (*k"tak"tyaú, katakaraö'yo*) con una actividad independiente del tiempo.

Pero si nosotros no podemos conocerle, de ello no se sigue que él no pueda conocer o manifestarse a nosotros. Lo mismo que en esta vida, mientras está en *samḥdhi*, él es inaccesible y, para todos los propósitos prácticos, muerto; pero, al emerger de esta síntesis y «al volver a sus sentidos» puede, sin inconveniente, hacer uso de expresiones tales como «yo» o «mío», para propósitos prácticos y contingentes, sin menoscabo de su libertad (*Saxyutta Nikāya* I.14), así después de la muerte, por la cual él no es cambiado, siempre es posible una resurrección en una apariencia («entrará y saldrá, y encontrará pradera», San Juan 10:9, con muchos paralelos indios — por ejemplo, *Taittir'ya Upani·ad* III.5, «él sube y baja estos mundos, comiendo lo que desea y asumiendo todo aspecto que quiere»). Esta posibilidad no excluye en modo alguno la de la reaparición en esa misma apariencia por la que había sido conocido en el mundo como Fulano. Ejemplos de tal resurrección pueden citarse no solo en el caso de Cristo, sino en el de Uccaiśravas Kaupayeya (*Jaimin'ya Upani·ad Brḥhmaöa* III.29-30), en el del Boddhisattva del *Parosahassa Jḥtaka*, y en el del anterior Buddha Prabhūtaratna. Una resurrección tal es, ciertamente, uno de los innume-

rables «poderes» (*iddhi*), tales como los de caminar sobre el agua, volar por el aire o desaparecer de la vista, que son poseídos por quien ya no está más «en él mismo» sino «en el espíritu», e inevitablemente poseídos precisamente a causa de que son los poderes del Espíritu con el cual él es «uno» (I Corintios 6:17)<sup>37</sup>: los cuales poderes (como se listan, por ejemplo, en *Sa×yutta Nikāya* II.212 sig., *Aṅguttara Nikāya* I.255 sig., y *Sa×yutta Nikāya* V.254 sig.) son precisamente las «grandes obras» de San Juan 14:12, «las obras que yo hago también las hará él; y obras aún mayores que estas hará». No puede caber duda, ciertamente, para aquellos que conocen los «hechos» de que en la medida en que el *yogin* es lo que la designación implica, «unido al Señor», estos «poderes» están bajo su mando; sin embargo, él es muy consciente de que hacer de estos poderes un fin en sí mismos sería apartarse del fin real.

Se verá que al hablar de aquellos que han hecho lo que tenía que ser hecho, hemos estado describiendo a aquellos que han devenido «perfectos, como vuestro Padre en el Cielo es perfecto». Habrá muchos que digan que aunque todo esto sea válido para el abandonador de todo, ello no puede tener ningún significado para «mí», y es cierto que ello no puede tener su significado pleno para «m'» que, *siendo un alguien*, soy insusceptible de deificación y por lo tanto incapaz de alcanzar a Dios. Pocos o ninguno de «nosotros» estamos cualificados todavía para abandonarnos a nosotros mismos. Sin embargo, mientras haya una Vía, puede seguirse paso a paso. Hay una preparación intelectual, que no solo prepara la vía a una verificación (*sacchikiriya*) sino que es indispensable a ella. Mientras nosotros amamos a «nuestros» sí mismos y concebimos una «auto-negación» solo en términos de «altruismo», o nos aferramos a la idea de una inmortalidad «personal» para nuestros sí mismos o los de otros, nosotros permanecemos inamovibles. Pero se habrá dado un gran paso si al menos hemos aprendido a aceptar la idea de la anonadación de sí mismo como un bien, por contraria que pueda ser a nuestro deseo «natural», por *allen menschen*

---

<sup>37</sup> Esta unificación ha de comprenderse de la misma manera en que las «razones eternas» son uno con el intelecto que las mantiene y, no obstante, distinguibles entre sí mismas, a fin de estar *in posse* de proyectar sus imágenes sobre los muros de la caverna. La filiación o *theosis* por una *ablatio omnis alteritatis et diversitatis* puede expresarse, en los términos de la «glorificación», como un devenir conscientemente un rayo de la Luz de las luces: la relación de un rayo, aunque es luz a todo lo largo de su curso, es la de identidad con su fuente por una de sus puntas y la de reconocibilidad separada por la otra, donde su efecto se observa como color. De ninguna manera mejor que por este símbolo adecuado, del cual se hace uso en todas las tradiciones, podemos nosotros expresar o sugerir el significado del «fundidos pero no confundidos» de Eckhart o del *bhedābheda*, «distinción sin diferencia» indio.

*fremde* que sea (Maestro Eckhart). Porque si el «espíritu» está así queriendo, vendrá el tiempo en que la «carne», bien sea en este o en otro conjunto de posibilidades formando un «mundo», ya no será débil. La doctrina de la anonadación de sí mismo está, por lo tanto, dirigida a *todos* en la medida de su capacidad, y en modo alguno solo a aquellos que ya han abandonado formalmente nombre y linaje. No es el santo, sino el pecador, el que es llamado a arrepentirse de su existencia.

**ī tmayaj-a: EL SACRIFICIO DE SÍ MISMO\****Svati vaú parīya tamasa parastī**Muñjaka Upani-ad, II.2.6<sup>1</sup>*

Cuando un hombre consagra a Dios Todopoderoso todo lo que tiene, toda su vida, todo su conocimiento, ello es un holocausto.

San Gregorio, XX Homilía sobre Ezequiel

De la misma manera que el cristianismo gira sobre un Sacrificio, y en sus ritos lo repite y conmemora, así los textos litúrgicos del *ôg Veda* no pueden considerarse aparte de los ritos a los que se aplican, y así también estos ritos mismos son una mimesis de lo que fue hecho por los Primeros Sacrificadores que encontraron en el Sacrificio su Vía de la privación a la plenitud, de la obscuridad a la luz, y de la muerte a la inmortalidad.

El Sacrificio védico se cumple siempre para beneficio del Sacrificador, a la vez aquí y en el más allá<sup>2</sup>. Los beneficios inmediatos que resultan para el Sacrificador son poder vivir hasta el término completo de su vida (la inmortalidad relativa de «no morir» prematuramente) y poder multiplicarse en sus hijos y en sus posesiones; pues el Sacrificio garantiza la circulación perpetua de la «Corriente de Riqueza» (*vasor dhīrī*)<sup>3</sup>; el alimento de los dioses les llega en el humo de la ofrenda quemada, y nuestro alimento descende de vuelta del cielo en la lluvia, y así, a través de las plantas y del ganado, llega hasta nosotros mismos, de modo que ni el Sacrificador ni sus gentes morirán de necesidad. Por otra parte, el beneficio último garantizado al Sacrificador que así vive su

---

\* [Este ensayo se publicó por primera vez en el *Harvard Journal of Asiatic Studies*, VI (1942).—ED.]

<sup>1</sup> «¡Felicidad a vosotros en el paso a la otra orilla de la obscuridad!»

<sup>2</sup> «Para la obtención de ambos mundos», *Taittirīya Saḥitī* VI.6.4.1; «eso “mejor de la vida” que ha sido señalado por los dioses a los hombres para este tiempo actual y el más allá», Platón, *Timeo* 90D.

<sup>3</sup> *Taittirīya Saḥitī* V.4.8.1, V.7.3.2, 3; *Ātapatha Brāhmaṇa* V.4.1.16, VII.3.1.30, IX.3.2 etc.; *Maitrī Upani-ad* VI.37; *Bhagavad Gītā* III.10 y sig. La *vasor-dhīrī* está representada iconográficamente en las composiciones del Cakravartin en Jaggayapeta, ver James Burgess, *Buddhist Stūpas of Amarāvati and Jaggayapeta* (Londres 1887), lám. LV, fig. 3, etc.

vida en la tierra, y en buena forma, es el de la deificación y una inmortalidad absoluta. Esta distinción entre bienes temporales y eternos, corresponde a la que se establece claramente, en los Brāhmaṇas, entre un mero cumplimiento o un patrocinio de los ritos y una comprensión de ellos, donde el mero participante se asegura solamente el fin inmediato, y el Comprehensor (*evaμvit*, *vidvĒn*, *viduū*) los dos fines de la operación (*karma*, *vrata*). Esta es, igualmente, la distinción bien conocida entre las *karma kĒōṅa* y *karma mĒrga* y las *j-Ēna kĒōṅa* y *j-Ēna mĒrga* —una división de *vīae*<sup>4</sup> que se resuelve finalmente cuando la totalidad de la vida se interpreta sacrificialmente y se vive acordeamente.

Conocer a Indra como es en sí mismo es el *summum bonum* (*Kau· itak´ Upani· ad III.1*, cf. *Aitareya ī raōyaka II.2.3*); y ya *ōg Veda Sa×hitĒ VIII.70.3* señala que «nadie Le alcanza con obras o sacrificios» (*na... karmaōĒ... na yaj-aiú* [cf. *ēatapatha BrĒhmaōa X.5.4.16*]). Si no es por ninguna mera actividad ni por ningún medio ritual, está claro que solo puede ser con una comprensión o verificación de lo que se hace como él puede ser encontrado. Aquí, entonces, nos proponemos indagar, no lo que se hace exteriormente sino lo que cumple interiormente el sacrificador que comprende.

Los Brāhmaṇas abundan en la evidencia de que la víctima es una representación del sacrificador mismo, o como los textos lo expresan, es el sacrificador mismo. De acuerdo con la regla universal de que la iniciación (*d´k·Ē*) es una muerte y un renacimiento, es evidente que «el iniciado es la oblación» (*hvir vai d´k· itaú*, *Taittir´ya Sa×hitĒ VI.1.4.5*; cf. *Aitareya BrĒhmaōa II.3*), «la víctima (*paṣu*) es substancialmente (*nidĒnena*) el sacrificador mismo» (*Aitareya BrĒhmaōa II.11*)<sup>5</sup>. Había que esperar esto, pues se recalca repetidamente que «Nosotros [los sacrificadores aquí y ahora] debemos hacer lo que los dioses [los sacrificadores originales] hicieron en el comienzo». Es, de hecho, a sí mismo a quien el dios ofrece, como puede verse en las plegarias «Oh Agni, sacrifica tu propio cuerpo» (*yajasva tanvaμ tava svĒm*, *ōg Veda Sa×hitĒ VI.11.2*; cf. *I.142.11*, *avas´ja upa tmanĒ*), y «sacrificate a ti mismo, aumentando tu cuerpo» (*svayaμ yajasva tanvaμ v´dhĒnaú*, *ōg Veda Sa×hitĒ X.81.5*), [«Adórate a ti mismo, Oh Dios» (*yajasva tanvaμ*, *ōg Veda Sa×hitĒ X.7.6*, *VI.11.2*)]. Sacrificar y ser sacrifi-

<sup>4</sup> El *locus classicus* para las *vīae*, *affirmativa* y *remotionis*, es *Maitri Upani· ad IV.6*. Estas son también las sendas *ṣaik· a* y *aṣaik· a*, de aquellos que están y de aquellos que ya no están bajo la ley. Aquellos que intentan tomar esta última antes de haber seguido la primera hasta su fin están ciertos de perder su vía.

<sup>5</sup> Cf. *Taittir´ya Sa×hitĒ VI.1.5.4*, *ēatapatha BrĒhmaōa I.2.3.5* con la nota de Eggeling (*Sacred Books of the East*, vol. 12, p. 49) y *ēatapatha BrĒhmaōa III.3.4.21*.

cado son esencialmente lo mismo: «Por amor de los dioses eligió la muerte, por amor de sus hijos [los “dioses” mismos] no eligió la inmortalidad: ellos hicieron de Bṛhaspati el sacrificio, Yama entregó (*arirec t*<sup>6</sup>, derramó o vació) su propio cuerpo querido» (*Ôg Veda Sa×hitĒ* X.13.4). [Así en *êatapatha BrĒhmaöa* I.6.3.21, «Me (Soma) ofrecerán a todos vosotros». Prajāpati, en su propio sacrificio, «se entregó a los dioses» (*êatapatha BrĒhmaöa* XI.1.8.2 sig.); el sacrificador «se entrega a los dioses, como Prajāpati se entregó a los dioses... pues el (Sacrificio) deviene una oblación a los dioses»; cf. *êatapatha BrĒhmaöa* VIII.6.1.10]. Y así, es «con el Sacrificio como los dioses ofrecieron el Sacrificio» (*yaj-ena yaj-am ayajanta devau*, *ôg Veda Sa×hitĒ* X.90.16): veremos ahora por qué, y cuán correctamente, dice Sāyaṇa, comentando sobre el último pasaje, que «los dioses» son «las formas del Soplo de Prajāpati» (*prĒōarēpĒ*; ver nota 56).

La ofrenda de sí mismo del sacrificador se actúa ritualmente de varias maneras. Por ejemplo, el *prastara*, que representa al sacrificador, se arroja dentro del Fuego, y solo se salva de una inmolación efectiva por una invocación del Fuego mismo (*êatapatha BrĒhmaöa* I.9.2.17, cf. III.4.3.22): uno que se acerca ritualmente al fuego del hogar o al Fuego sacrificial, lo hace reflexionando que «ese Fuego sabe que ha venido a darse a mí» (*paridĒmu me*, *êatapatha BrĒhmaöa* II.4.1.11, cf. IX.2.1.17, IX.2.3.15, 17, IX.4.4.3; *Aitareya BrĒhmaöa* II.3), y, ciertamente, si «no hiciera expresamente esta renuncia de sí mismo (*Ētmanaú paridĒmu na vadeta*), el Fuego le privaría del Fuego» (*êatapatha BrĒhmaöa* IX.5.1.53)<sup>7</sup>.

Dicho de otro modo, «El Sacrificador se arroja a sí mismo en la forma de simiente<sup>8</sup> (representada con granos de arena)<sup>9</sup> dentro del Fuego del Hogar» (*ĒtmĒnaµ...*

<sup>6</sup> La *√ ric* es «derramar» o «inundar», y con *ati-*, «rebosar», teniendo a menudo el pasivo «ser vaciado y derramado» el mismo valor. Aquí se implica una sobreabundancia en la fuente y una deficiencia en el recipiente, de donde *ēnĒtiriktau* = menos y más, *puendum muliebre et membrum virile* (cf. Caland sobre *Pa-cavi×ša BrĒhmaöa* XIX.3.9). Ser «agotado, o vaciado, por así decir» (*riricĒna iva*, *Pa-cavi×ša BrĒhmaöa* IV.10.1 y *passim*) sigue a la emisión: sin embargo, *In divinis*, ello es solo «por así decir» debido a que «la Estación Única jamás se vacía» (*nĒtiricyate*, *Atharva Veda Sa×hitĒ* VIII.9.26). En *ôg Veda Sa×hitĒ* X.90.5, la Persona sacrificial «se derrama abundantemente, es decir, rebosa la Tierra de Este a Oeste (*atyaricyata paścĒd bhēmin atho puraú*); cf. *Jaimin'ya Upani-ad BrĒhmaöa* I.54.7, *atyaricyata*, y I.57.5, *ubhayato vĒcĒ atyaricyata*.

<sup>7</sup> *Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam* [Quien quiera salvar su vida, la perderá] San Marcos 8:35.

<sup>8</sup> De la misma manera que, al ser iniciado, al sacrificador se le había hecho pasar por todas las etapas de inseminación, desarrollo embrionario en la matriz y nacimiento; ver *Aitareya BrĒhmaöa* I.3, donde tenemos *saretasaµ... k'ivĒ*, «habiéndole hecho poseído de semilla», la semilla de la cual surgirá como un hombre nuevo (cf. «El que *me* ve, ve a *mi hijo*» de Eckhart).

*retobhètaµ si-cati, êatapatha Br̥h̥maōa* VII.2.1.6), para asegurar su renacimiento aquí sobre la tierra, y dentro del altar sacrificial con miras a su renacimiento en el cielo<sup>10</sup>, empleando para ello versos que contienen el verbo *ēpyai*, «creer»<sup>11</sup>, y haciendo alusión a Soma, pues «siendo Soma el Soplo» (*pr̥t̥ōau*), él introduce así el Soplo dentro de la simiente emitida y así la vivifica (*êatapatha Br̥h̥maōa* VII.3.1.12, 45, 46); los versos (*Vējasaneyi Sa×hitē* XII.112, 113) concluyen, «creciendo, oh Soma, en inmortalidad, gana tu gloria altísima en el Cielo», es decir, el cielo de la Luna (*êatapatha Br̥h̥maōa* III.4.3.13).

Esto nos introduce a «Soma», de quien tendremos mucho que decir. Pues él también, el Rey Soma, es la víctima: Agni el comedor, Soma el alimento aquí abajo, el Sol el Comedor, la Luna su alimento y oblación allí arriba (*êatapatha Br̥h̥maōa* XI.1.6.19, X.6.2.1-4, y *passim*). No podemos desarrollar aquí esta relación en toda su extensión excepto para decir que «cuando comedor y alimento (*adya = puroṣṣa*, torta sacrificial) se unen (*ubhayaµ samēgacchati*), ello es llamado el comedor, no el alimento» (*êatapatha Br̥h̥maōa* X.6.2.1), es decir, hay una asimilación en ambos sentidos de la palabra; que esta asimilación es también el matrimonio efectuado la noche antes de la

---

<sup>9</sup> Las monedas Kuṣāna, en particular las de Kaniṣka, en las que se muestra al rey de pie a la izquierda con su mano derecha sobre un pequeño altar, probablemente son representaciones de esta acción ritual, lo que equivale a decir que el rey ha cumplido el sacrificio del Rājasūya y que es, si no un dios, en todo caso un soberano por sanción divina.

<sup>10</sup> Comprendido ritualmente, el intercurso sexual es un tipo de sacrificio de Soma (*B'hadraōyaka Upani-ad* VI.2.13, VI.4.3). El Fuego del hogar se identifica con la esposa, de quien uno nace nuevamente aquí; el Fuego sacrificial es la matriz divina dentro de la cual uno se derrama (*si-cati*) a sí mismo y de la cual sobreviene un renacimiento solar. El Comprehensor de esta doctrina, al hacer la Ofrenda a quemar (*agnihotra*), tiene por lo tanto dos sí mismos, dos herencias, una humana y otra divina; pero el que ofrece sin comprender, tiene solo un único sí mismo, una única herencia, a saber, la humana (*Jaimin'ya Upani-ad Br̥h̥maōa* I.17.18). «Lo que nace de la carne es carne; y lo que nace del Espíritu es espíritu» (San Juan 3:6). Con el vertido de uno mismo como semilla en el Fuego y la vivificación de esta semilla por el Soplo, cf. Romanos 6:4 y sig.: «Nosotros estamos enterrados con él (Cristo) por el bautismo en la muerte... sembrados juntos... nuestro hombre viejo está crucificado con él, para que el cuerpo del pecado pueda ser destruido. Pues el que está “muerto” está libre del pecado. Si nosotros estamos muertos con Cristo nosotros creemos que también viviremos con él».

<sup>11</sup> En la ofrenda de la luna llena hay referencias a la matanza de Vṛtra (la luna, *êatapatha Br̥h̥maōa* I.6.4.18), «debido a que Indra golpeó a Vṛtra con la ofrenda de la luna llena. Ellos tienen referencias al crecimiento en la ofrenda de la luna nueva, debido a que entonces la luna muere (*k-apaµ... gacchati*) y así, verdaderamente, él la hace crecer y aumentar» (*Kausitak' Br̥h̥maōa* III.5).

salida de la luna nueva (*amĒvĒsya*, «cohabitación»<sup>12</sup>, *PĒōini* III.1.122) cuando ella entra (*praviṣati*) en él (*Jaimin'ya Upani·ad BrĒhmaōa* I.33.6); que el Sol y la Luna son los mundos divino y humano, *Oṃ* y *Vāc* (*Jaimin'ya Upani·ad BrĒhmaōa* III.13, 14), [es decir, el Sí mismo y el sí mismo]; y nuevamente, que el Sol es Indra, la Luna *Vṛtra*, a quien él traga esa noche antes de que aparezca la luna nueva (*ēatapatha BrĒhmaōa* I.6.4.18, 19). De una correlación de este pasaje con *ēatapatha BrĒhmaōa* II.4.4.17-19, se desprende, ciertamente, que *Vṛtra* es la esposa del Indra solar —cf. *Ōg Veda Sa×hitĒ* X.85.29, donde la esposa del Sol, que entra en él (*viṣati patim*), es originalmente ofidiana, y solo adquiere pies en su matrimonio (como en el matrimonio de una sirena con un humano); y que hay más de una manera de «matar» a un dragón. Todo esto expresa la relación entre el Soplo y el «sí mismo elemental», Eros y Psique, el «Espíritu» y el «alma», y tiene su paralelo en las palabras del Maestro Eckhart «El alma, en su ardiente búsqueda de Dios, deviene absorbida en Él... justamente como el sol tragará y disipará a la aurora» (ed. Evans, I, 292; cf. Dante, *Paradiso* XXVII. 136-138), que, ella misma, es una «serpiente» (*apĒd*) en el comienzo (*Ōg Veda Sa×hitĒ* I.152.3, VI.59.6)<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> El Sol y la Luna, el Soplo y la Substancia, son un par progenitivo (*Praṣna Upani·ad* I.4.5, cf. Plutarco, *Moralia* 368D). Su matrimonio está implícito probablemente en *Ōg Veda Sa×hitĒ* LXXXV.18, 19 (cf. A. A. Macdonell y A. B. Keith, *Vedic Index of Names and Subjects*, Londres, 1912, s.v. *candra*), y en la palabra *amĒvĒsya* misma. Para material comparativo, cf. Ernest Siecke, *Die Liebesgeschichte des Himmels*, Estrasburgo, 1892. Amor y Muerte son una única persona. Hay conexiones inseparables entre la iniciación, el matrimonio y la muerte, y la asimilación alimenticia; la palabra *maridaje* (matrimonio) misma parece contener *mer* (sánscrito *m̐*, morir, cf. *maryaú*, jóvenes maridables); y muchas de las palabras usadas en nuestros textos con respecto a la unificación de los muchos en el uno implican a la vez la muerte y el matrimonio, por ejemplo, *api-i*, *eko bhè*, *sambhè*, *saṃgam*, *samdhĒ*; cf. *τελέω*, ser perfecto, estar casado, morir.

<sup>13</sup> Cf. Coomaraswamy, «Dos pasajes en el *Paradiso* de Dante» y «El rapto de una *Nāgī*».

[Desde otro punto de vista, la coitación (*samĒgamana*) del Sol (*Mitra*) y la Luna (*Varuṇa*) en la noche de su cohabitación (*amĒvĒsya*), se llama un maridaje de las lunas llena y menguante, en el que la luna llena se identifica con *Varuṇa* y la luna menguante con *Mitra* (ver *ēatapatha BrĒhmaōa* II.4.4.17-19): debido precisamente a que la luna menguante es asimilada por el Sol, y a que lo que se come se llama con el nombre del comedor (ver *ēatapatha BrĒhmaōa* X.6.2.1, con referencia específica al Sol y a la Luna). Esto es lo mismo que el tragado del *Vṛtra* lunar por el Indra solar en «la noche de su cohabitación» (cf. *Kausitak' BrĒhmaōa* III.5); por lo tanto, *Vṛtra* ha de verse como la esposa de Indra —«La Potencialidad ha obtenido pies (es decir, se ha despojado de su naturaleza ofidiana) y, como una esposa, *jĒyĒ* con su Señor» (*Ōg Veda Sa×hitĒ* X.85.29). En el lenguaje erótico, ser «matado» y estar *en la gloria* son una y la misma cosa. Ahora vemos que es lo que el «héroe» deja de hacer en la historia de la Señora de la Tierra en «The Earthly Paradise». Y vemos nuevamente que el maridaje (matrimonio) es una asimilación de



No necesitamos entrar aquí en los detalles del Sacrificio de Soma (una parte indispensable del Agnihotra, la oblación a Agni, la ofrenda a quemar), excepto para recordarnos que los brotes (*amṣu*) de la planta de Soma, o de toda otra planta que representa a Soma, y cuyos tallos o frutos se usan para este fin, son «prensados» (*suta*) —es decir, machacados y desmenuzados— y que el jugo filtrado y purificado se ofrece en el Fuego, y es compartido también por los sacerdotes y el sacrificador. Hay una analogía real entre el molido de Soma y el prensado del vino, entre el jugo de Soma y la «sangre pura de la vid» (Deuteronomio 32.14), entre el rito y la «ofrenda de bebida» del vino en el Fuego (Levítico 23.13), *noster deus consumens* (Deuteronomio IV.24), y entre la matanza de Soma y la matanza del grano cuando se trilla y se muele. Según Plutarco (*Moralia* 353), los egipcios consideraban el vino como «la sangre de aquellos que una vez habían batallado contra los dioses, y de quienes, cuando hubieron caído y se hubieron mezclado con la tierra, era su creencia que habían brotado las vides».

En cuanto a esto último, «los tallos de cebada son tallos de Soma» (*êatapatha Brĕhmaöa* XII.7.3.13); «la cebada es Varuṇa» (*êatapatha Brĕhmaöa* XIII.3.8.5)<sup>14</sup>, pues Soma era atado antes de su prensado (*Taittirīya Sa×hitĕ* VI.1.11.2, 5); y brandy (*surĕ*, licor fermentado preparado de arroz y cebada) es una de las sustancias que puede hacerse que sea Soma mediante ritos de transubstanciación (*êatapatha Brĕhmaöa* XII.7.3.11). Los granos contienen la esencia sacrificial (*medha*) que había estado en el Hombre (*puru·a*, cf. *ôg Veda Sa×hitĕ* X.90), del cual pasó al caballo, etc., y finalmente a la tierra, de donde se recupera cavando (cultivando). El grano se trilla, se descortiza, se aventá, y se muele. En el amasado y cocido, la torta sacrificial (*puroḥṣa*) adquiere las cualidades animales de cabello, piel, carne, hueso y médula, y «el Hombre, a quien ellos habían ofrecido, deviene un hombre-imitado» (*kiṃpuru·a*)<sup>15</sup>. La torta de-

---

principios hostiles, y que ser asimilado es morir. El alma (que, como el Maestro Eckhart dice, debe «entregarse a la muerte») ha de considerarse como la Esposa de Cristo, precisamente en todos estos sentidos. ¿Podemos pues sorprendernos de que Vincent de Beauvais hablara de la *ferocitas* de Cristo?].

<sup>14</sup> Para la inauspiciosidad de la cebada sin cultivar de Varuṇa («la avena loca») cf. *Kausitak' Brĕhmaöa* V.3 (aquellos que comen de ella devienen prisioneros de Varuṇa); *ôg Veda Sa×hitĕ* VII.18.5-10 (la *yavasa* del ganado salvaje), y *per contra* la cebada aria que saborea el ganado liberado, X.27.8.

El Simbolismo agrícola sobrevive en nuestra palabra «cultura». El terreno pedregoso del alma debe ser abierto si tiene que dar fruto; y esto es una cuestión de trabajo y de sudor. Cf. Filón, *Legum allegoriae*, I.48 (sobre Génesis 2:4, 5), la Mente como el labrador en el campo de la percepción sensible.

<sup>15</sup> Análogo al hombre de imitación (*kiṃpuru·a*, *anaddha-puru·a*) hecho «en el lugar de un hombre» (*Sāyana*, *puru·asthĕne*), y sin duda alguna en forma humana, para que represente al Agni chtónico (*pur·ya*) (*êatapatha Brĕhmaöa* VI.3.1.24, 3.3.4, 4.4.14) y «hecho para que sea la esencia sacrificial, para

viene el animal sacrificial, y contiene la esencia sacrificial de las víctimas animales anteriores. Apenas puede dudarse que, como nuestros «hombres de pan de jengibre», la torta se hacía con la figura de un hombre<sup>16</sup>. Todo el procedimiento se iguala expresamente con el sacrificio de una víctima viva; el descortezado y molido son, como la matanza de Vṛtra y Soma, pecados que requieren expiación; la harina, que ha sido «matada» con la maja y el mortero y las muelas del molino, es vivificada ritualmente, a fin de que a los dioses se les de el «alimento vivo»<sup>17</sup> que ellos requieren (*êatapatha Br̥h̥maöa* I.1.4.6-I.2.3.9 y *Aitareya Br̥h̥maöa* II.8.9). [«Verdaderamente, va vivo a los dioses» (*Taittirīya Saḥhitī* V.6.6.4); cf. Romanos 12.1, «presentad vuestros cuerpos como un sacrificio vivo»]. Las huellas de la pasión del «Espíritu de la Vegetación» sobrevive en los ritos agrarios populares<sup>18</sup> de todo el mundo, y notablemente en las palabras de la canción «John Barleycorn», cuyas barbas de espiga, como las del arroz en *Aitareya Br̥h̥maöa* II.9, son su «barba», la marca de su hombridad, y que, aunque le tratan tan «bárbaramente», brota de nuevo.

---

que sea alimento» (*ciyam̐na... medh̐yety ann̐yety*, *êatapatha Br̥h̥maöa* VII.5.2.32). El alma indómita es, ciertamente, un *kiṃpuru-a*, un simulacro del Hombre real.

<sup>16</sup> La figura de la torta sacrificial puede depender del contexto. En *êatapatha Br̥h̥maöa* III.8.3.1, el *puroṣṭṭsa* es ciertamente una torta redonda, que representa una cabeza de hombre, o más bien la cara, y el disco del Sol; otras siete tortas, que representan los «siete soplos» (los dos oídos, los dos ojos, las dos aberturas de la nariz, y la boca) se colocan alrededor de ella para completarla. Como estos «soplos» son también «glorias» (*śriyau*), de esto se hace la base de la etimología hermenéutica de «cabeza» (*śiras*). Cf. Filón, *De opificio Mundi*, I.29 (κεφαλή... ἐπτά χρῆται, δυσὶν ὀφθαλμοῖς, etc.) y I.33 (πρόσωπον, ἔνθα τῶν αἰσθήσεων ὁ τόπος, etc.), cf. I.51 (ἐν προσώπῳ τὰς αἰσθήσεις ἐδημοῦργει). Filón dice que el poder divino es infundido «por medio del soplo mediano» (διὰ τοῦ μένου πνεύματος); este soplo mediano es precisamente el *madhyamaū pr̥ṭṭau* y el *madhye v̐mana* de los Āraṇyakas y Upaniṣads.

<sup>17</sup> Sobre el «alimento vivo» de los dioses, cf. Coomaraswamy, «The Sun-kiss», 1941, p. 55, n. 26.

<sup>18</sup> Puede observarse que *lokyam* en *Aitareya Br̥h̥maöa* II.9 no es «de las gentes» (Keith), sino «conductivo al mundo del sacrificador», es decir, el «mundo» (*lokau*) de *êatapatha Br̥h̥maöa* X.5.2.12, X.5.4.16; *Kausitak' Br̥h̥maöa* VIII.3; *B'had'raöyaka Upani-ad* I.4.15, I.5.17; *Maitri Upani-ad* VI.24, etc., es decir, el mundo del Sí mismo, el mundo de los dioses, el Brahmaloaka, el cielo.

Los ritos agrícolas populares, hablando generalmente, no tienen un origen más popular que las formas narrativas del folklore. Es una equivocación suponer que la escritura haya utilizado alguna vez «antiguas ideas del folklore amañadas para su servicio». (Keith, *Aitareya ī raöyaka*, p. 251, n. 5). Por el contrario, como el profesor Mircea Eliade ha observado muy justamente, «La memoria colectiva conserva... símbolos arcaicos de esencia puramente metafísica... La memoria popular conserva sobre todo los símbolos que se refieren a "teorías", incluso si esas teorías ya no se comprenden» («Les livres populaires dans la littérature roumaine», en *Zalmoxis*, II, 1939, p. 78). Cf. Coomaraswamy, «La Mentalidad Primitiva».

La polaridad de Soma es como la de Agni. Cuando se compra y se ata el Soma (en la forma de un hombre, para representar al sacrificador mismo, *êatapatha Br̥h̥maōa* III.3.2.18) es de la naturaleza de Varuṇa, y debe hacerse que sea un Amigo (Mitra) con las palabras, «Ven a nosotros como el Amigo (Mitra), creando con pacificación amistades firmes» (*ṣ̥ṇtyai, Taittir'ya Sa×hit̥* VI.1.11, I.2.7)<sup>19</sup>. No debe olvidarse nunca que «Soma era Vṛtra» (*êatapatha Br̥h̥maōa* III.4.3.13, III.9.4.2, IV.4.3.4), y aquí no se necesita prueba de que Vṛtra = Ahi, Pāpman, etc. Por lo tanto, «Como Ahi de su piel inveterada, así [de los brotes machacados] fluye la lluvia amarilla, briosa como un caballo» (*ôg Veda Sa×hit̥* IX.86.44), «como Makha, así tú, Soma, vas brioso al filtro» (*ôg Veda Sa×hit̥* IX.20.7)<sup>20</sup>. «El Sol, ciertamente, es Indra, y esa Luna no es nadie sino Vṛtra, y en la noche de la luna nueva él, Indra, le destruye completamente, sin dejar ningún resto; cuando el Sol le devora (*grasitv̥*)<sup>21</sup>, le suerbe hasta secarle y le escupe (*taμ nidh'rya nirasyati*); y habiendo sido completamente sorbido (*dh'tau*), crece de nuevo (*sa punar l̥pyl̥yate*); y quienquiera que es un Comprehensor de este [mito o doctrina], de la misma manera vence todo Mal (*p̥l̥pman*), no dejando que quede nada de él» (*êatapatha Br̥h̥maōa* I.6.4.13, 19, 20; cf. *Taittir'ya Sa×hit̥* II.5.2.4, 5 *Jaimin'ya Upani·ad Br̥h̥maōa* I.33.6 [y *v'tram ahim... l̥vayat, ôg Veda Sa×hit̥* X.113.8]). De hecho, la piedra con la que se prensa y se mata a Soma, se identifica con el Sol (*Āditya, Vivasvant, êatapatha Br̥h̥maōa* III.9.4, 8), puesto que lo que se representa aquí corresponde con lo que se hace allí. Y como *in divinis (adhidevatam)* y en la mimesis ritual, así «dentro de vosotros» (*adhyl̥tmam*): los poderes del alma (visión, audición, etc.), que son las formas inmanentes de Brahma, se llaman su «tragadero» o «sumidero» (*giri*); e inversamente el Comprehensor de esto «traga» o «sorbe» (*girati*) al enemigo malo y odioso (*dvi·antaμ p̥l̥pml̥naμ bhr̥l̥t'vyam = Vṛtra*)<sup>22</sup>, y «deviene con-Sigo mismo»

<sup>19</sup> Ver Apéndice I.

<sup>20</sup> Es la regla general que los *Ādityas* eran originalmente Serpientes, y que vencieron a Muerte por el desecho de sus pieles viejas (*Pa·cavi×ṣa Br̥h̥maōa* XXV.14.4). Cf. la procesión (*udl̥sarpaō'*) del *sarpar·ir mantrak'tah... l̥ṣivi·aú* Arbuda en *Aitareya Br̥h̥maōa* VI.1; es curioso que lo mismo que Soma es estrangulado con un turbante (*u·ō·a*), *êatapatha Br̥h̥maōa* III.2.18, así Arbuda (cuya mirada es funesta) es cegado con un turbante en *Aitareya Br̥h̥maōa*. Sobre el «retozo» o el «juego» (*kr'ṣ̥*) de Soma cf. Coomaraswamy, «Lilā».

<sup>21</sup> Como *Bṛhaspati* «come» (*l̥dat*) a Vala, *ôg Veda Sa×hit̥* X.68.6. Cf. nota 72.

<sup>22</sup> Cuando Indra arroja su rayo «al adversario malo y odioso» (*p̥l̥pmane dvi·ate bhr̥l̥t'vyāya*), es a «Vṛtra el Malo» (*v'tram p̥l̥pml̥nam*) a quien golpea (*êatapatha Br̥h̥maōa* IV.3.3.5): la «hermandad» denota aquí al «enemigo» debido a que los *Asuras* son los «hermanos mayores» de los *Devas* (*jye·ḥa*, «mayor» de la *√jya*, «oprimir»). Hemos argumentado en otra parte (*Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, 1942, n. 22) que en todos los textos sacrificiales el «Enemi-

(*bhavaty ĒtmanĒ*), y, al igual que Brahma, «uno cuyo enemigo malo es como un desecho» (*parĒsya*, una cosa para tirar, escupir, rechazar o desechar, *Aitareya ī raōyaka* II.1.8); el ciclo se invierte y se completa cuando en el sueño (o en *samĒdhi* o a la muerte) el Soplo mismo (*prĒōau*, la deidad inmanente, el Sol, Brahma) «traga» (*jagĒtra*) a los «cuatro grandes sí mismos»<sup>23</sup>, es decir estos mismos poderes de visión, audición etc. (*Jaiminīya Upaniḥ ad BrĒhmaōa* III.2).

Así también, en los términos del sacrificio animal ofrecido a Agniṣomau [Agni-y-Soma], quienes, cuando han estado unidos, conjuntamente «vencen al Sacrificador», que nace en deuda con Muerte (*ēatapatha BrĒhmaōa* III.6.2.16) y que solo es redimido por la víctima efectiva; «o más bien [es decir, más verdaderamente], ellos dicen: “En Agniṣomau Indra mató a Vṛtra”» (*Taittirīya SaḥhitĒ* VI.1.11.5<sup>24</sup>; similarmente *ēatapatha BrĒhmaōa* III.3.4.21). «Rescatando de esta manera, a Sí mismo por sí mis-

---

go» es primariamente Vṛtra, Pāpman, Mṛtyu (el Māra budista, Pāpivant), y que toda aplicación de la fórmula a otros enemigos y a enemigos humanos es siempre secundaria; que solo cuando el Rey ha vencido a su propio Demonio deviene facultado para vencer a otros rebeldes demoníacos. Keith está claramente acertado cuando dice que una aplicación mágica de los ritos es ajena al *ōg Veda*, pero está ciertamente equivocado cuando dice que «el sacrificio en los Brāhmaṇas es una pieza de magia pura y simple» (*Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Londres, 1925, p. 454).

<sup>23</sup> Los soplos o poderes del alma son otros tantos «sí mismos» o «personas» (el hombre que ve, el hombre que oye, etc.), pero actúan unánimemente como el hombre mismo, por o contra su Sí mismo real, el Soplo, su Cabeza y Guía (*Aitareya ī raōyaka* II.3.5, 6, III.2.1; *Jaiminīya Upaniḥ ad BrĒhmaōa* IV.7.4; *ChĒndogya Upaniḥ ad* VIII.12.4 y sig.; *Kauḥ itak Upaniḥ ad* III.2, 8, IV.2D), su fuente y fin último.

<sup>24</sup> No como Keith lo traduce (contra el Comentario) «por Agni y Soma», sino *para* ellos, debido a que ellos están en Vṛtra, de quien solo pueden escapar cuando Indra le hace abrirse (*Taittirīya SaḥhitĒ* II.5.2.3, 4), solo cuando «Indra forzó al Tragador a arrojar, cuando forzó al palpitante Dānava» (*jigartim indro apajagurĒōau prati śvasantaḥ dĒnavam han, ōg Veda SaḥhitĒ* V.29.4; cf. VIII.21.11, *śvasantam*, y nótese la √ *śvas, śus*, en «Śuṣṇa»). Vṛtra es el Sacrificio; de la misma manera Indra y Agni son expresados desde la Persona, el sacrificio, en *ōg Veda SaḥhitĒ* X.90.13, y «como de un fuego abatido con combustible húmedo... así, de este gran ser (*bhēta*, es decir, *Ētman*), fueron exhalados los Vedas, los mundos y todas las cosas» (*niśvasitam, BḥhadĒraōyaka Upaniḥ ad* IV.5.11, *Maitrī Upaniḥ ad* VI.32; cf. *Jaiminīya Upaniḥ ad BrĒhmaōa* I.47.3, «El Todo, es decir, su expiración»). Está fuera de toda duda que el «Gran Ser» de quien todas estas cosas se exhalan es el Vṛtra de cuya boca (cuando Indra le hizo abrirse) «salieron todos los dioses, todas las ciencias, toda la gloria, todo el alimento, toda la ventura», dejándole drenado (*ēatapatha BrĒhmaōa* I.6.3.15.16); lo mismo que Śesa (*yad aṣi-yata*, ver Apéndice 2) = Ātman, así también aquí Ātman, Mahābhūta = Vṛtra. Pues de la misma manera que «siendo Él Uno ellos Le llaman por muchos nombres» (*ōg Veda SaḥhitĒ* I.164.46, etc.), así el Urmythos único (*bhĒvavḥta*, Génesis) ha sido contado y recontado de muchos modos, y eso no solamente en la India, sino por todo el mundo donde «in den verschiedenen Kulturen findet man die Dialekte der eienen Geistessprache» (Alfred Jeremias, *Altorientalische Geisteskultur*, Berlín, 1929, prólogo).

mo» (*Kausitak' BrEhmaöa* XIII. 3)<sup>25</sup>, «por sí mismo él entra en Sí mismo» (*VEjasaneyi Sa×hitE* XXXII.11). Lo mismo es válido en los términos del sacrificio suplementario de la Torta (*puroṣṭsa*), que contiene la propiedad sacrificial (*medha*) que estaba originalmente en la víctima humana (*êatapatha BrEhmaöa* I.1.4.8, 9, III.8.3.1-3).

O más bien, no es Soma mismo, sino solo su mal (*pEpman*) lo que es matado (*êatapatha BrEhmaöa* III.9.4.17, 18)<sup>26</sup>. Pues «Soma es el Regnum» (*k·atra, êatapatha BrEhmaöa* V.3.5.8); y es precisamente para que sea entronizado, y gobierne de verdad, por lo que él es «matado» (*êatapatha BrEhmaöa* III.3.2.6). La culpa de la que Soma es limpiado, es que él oprimía a Bṛhaspati, su Purohita, o de que fue capaz de pensar una cosa así (*êatapatha BrEhmaöa* IV.1.2.4); su pasión es una asimilación a y una reunión marital con el Sacerdotium. Todo este modelo subyace y se refleja en los ritos de la iniciación real (*rEjasèya = varuöa-sava*) —«Este hombre es *vuestro* rey, Soma el rey de nosotros los brāhmanes» (*VEjasaneyi Sa×hitE* X.18). El príncipe muere para que el rey nazca de él; en el rey no queda ningún mal, nada de su naturaleza Varuṇya; no es él mismo sino su mal lo que es matado. El sacudido con palos (*êatapatha BrEhmaöa* V.4.4.7) puede compararse al prensado de Soma y al trillado del grano por el cual es separado de las cáscaras. Como Indra mató a Vṛtra, así el rey vence a su propio enemigo malo y odioso (*êatapatha BrEhmaöa* V.2.3.7).

En el comienzo, Indra vence a Vṛtra por amor de Agni y Soma, a quienes Vṛtra ha tragado; en el Sacrificio Agni y Soma vencen al sacrificador, o más bien a lo que en él es la naturaleza de Vṛtra, y así se completa el círculo. Así: Tvaṣṭṛ arrojó el residuo (*yad aṣi·yata*)<sup>27</sup> del Soma sobre su Fuego sacrificial, diciendo «Crece grande como enemigo de Indra». Entonces, «bien fuera lo que estaba cayendo (*pravaöam*, lit. “sobre la pendiente”)<sup>28</sup> o lo que estaba sobre el Fuego (*adhy agneü*), viniendo eso al ser (*sa sambhavan*, es decir, como Vṛtra) venció (*abhisambhavat*) a Agni y Soma», y entonces Vṛtra «creció» y, como su nombre implica, «envolvió (*av'öot*)» estos mundos (*Taittir'ya Sa×hitE* II.4.12, cf. II.5.2). Mientras que en el Sacrificio «ellos llevan hacia adelante el (jugo) de Soma, y cuando está establecido en Agni [es decir, el *regnum* en el *sacerdotium*], coexistiendo ambos (*sambhavantau*) vencen (*abhisambhavatau*) al sacrificador<sup>29</sup> [representado por la víctima, *Taittir'ya Sa×hitE* VI.6.9.2, etc.]. El iniciado

<sup>25</sup> Cf. Levítico 1:4.

<sup>26</sup> «Para que el cuerpo del pecado fuera destruido», Romanos 6:6.

<sup>27</sup> *Yad aṣi·yata = ṣe·a*, ver Apéndice 2.

<sup>28</sup> Cf. *Ög Veda Sa×hitE* IX.17.1, *pra nimnena, Säyaṇa pravaöena*.

<sup>29</sup> «El iniciado entra en las fauces de Agniṣomau; que en el día de ayuno les ofrezca una víctima, esto es una redención de sí mismo» (*Kausitak' BrEhmaöa* X.3). Similarmente, *êatapatha BrEhmaöa* III.3.4.21

(*d'k· itau*) ha estado manteniéndose hasta aquí en disposición de servir como la esencia sacrificial; pero (*eva*) en que Agni y Soma reciban una víctima, en eso está su redención... O, más bien [es decir, más verdaderamente] ellos dicen: “Indra golpeó a *Vṛtra* por amor de Agni y Soma”. En tanto que el sacrificador ofrece una víctima a Agni y Soma, ella deviene verdaderamente “el matador de su *Vṛtra*”» (*vṛtraghna evṛsya sa, Taittir'ya Sa×hitĒ VI.1.11.6*). El Comprehensor que ofrece la ofrenda de la luna llena y nueva lo hace *con* Indra (*Taittir'ya Sa×hitĒ II.5.4.1*); como Indra repelió a *Vṛtra*, el Mal, por la ofrenda de la luna nueva, así hace el sacrificador (*êatapatha BrĒhmaōa VI.2.2.19*). «Agni, el Señor de la operación, hace a quien ha matado a su *Vṛtra*, operar [el sacrificio] durante un año; en adelante él puede sacrificar a voluntad» (*Taittir'ya Sa×hitĒ II.5.4.5*). «A voluntad», pues cuando el propósito del Sacrificio se ha cumplido, no hay nada más que *deba* ser hecho; ese tal es ahora un *kṛmĒcĒrin*, no está ya bajo la ley sino liberado de la ley de la obediencia a la de la libertad, y a él puede serle dicho felizmente, *Lo tuo piacere omai prende per duce* [«Tu gozo toma en adelante por guía», Purgatorio XXVII.131]. El Buddha ya no hace ofrenda a quemar (como había hecho en anteriores estados de ser), él hace lo que quiere (*kṛmakĒro, Sutta-NipĒta 350*) debido justamente a que ha vencido y depuesto a *su Vṛtra*.

La palabra *giri* (*Aitareya ī raōyaka II.1.8*), traducida arriba por «tragadero» conduce por sí sola a una extensa exégesis. Keith la traduce por «escondrijo» (de Brahma), y en una nota dice muy acertadamente que «se llama *giri*, porque el *prĒōa* es tragado y

---

y III.6.3.19, donde «el iniciado es la oblación ofrecida a los dioses» (*hvir vĒōe a devĒnĒm bhavati*), es decir, su alimento, y debe redimirse a sí mismo de Soma, es decir, del lazo (*'dem*, 20) o de la maldición de Varuṇa (III.3.2.2), pues Soma era Varuṇya —en otras palabras, de las fauces de Muerte dentro de las cuales el sacrificador sería tragado en cada etapa del sacrificio si no se redimiera a sí mismo de uno u otro modo. El sacrificio de Soma es un «rito misterioso» (*gambh'ram adhvaram, êatapatha BrĒhmaōa III.9.4.5 adhvara*, literalmente «no-una-matanza», lo cual alude sin duda a la naturaleza del sacrificio, en el que la víctima es matada pero revivificada, y el sacrificador moriría si no fuera redimido). «Tales, ciertamente, son las espesuras y barrancos del sacrificio (*yaj-īraōyĒni yaj-a-k atrĒōi* [¿por *khĒtrĒō'*?])... y si alguien entra en ellos ignorantemente, entonces el hambre y la sed, los malhechores y los demonios le acosan... pero si entran Comprehensores, pasan de una tarea a otra, como de una corriente a otra, de un refugio a otro, y obtienen la bienaventuranza, el mundo del cielo» (*êatapatha BrĒhmaōa XII.2.3.12*); «las vías entre el cielo y la tierra son peligrosas» (*êatapatha BrĒhmaōa II.3.4.37*); «el sacrificio es como filo de navaja, y (el que sacrifica) deviene rápidamente santo o perece» (*puōyo vĒ bhavati pra vĒ m'yate, Taittir'ya Sa×hitĒ II.5.5.6*).

ocultado por los otros sentidos»<sup>30</sup>. En una nota sobre *Aitareya ī raōyaka* II.2.1, agrega, «El sol y el *prēōa*, como es habitual, se identifican; uno es la representación *adhidaivatam*, el otro la representación *adhīṭman*. El primero atrae la visión, el segundo impele el cuerpo»<sup>31</sup>. De hecho, es dentro de nosotros donde la deidad está «oculta» (*guhṛ nihitam, passim*), dentro de nosotros donde los *ī·ayaú* [los *risis*] védicos le buscaron por sus huellas, dentro de nosotros, en el corazón, donde el «Sol oculto» (*sēryamu gēḷham, ōg Veda Sa×hitṛ V.40.6*, etc.) ha de ser «encontrado». «Pues, en nosotros mismos, este [Sol] está oculto (*guhṛdhyṭmam*), estas deidades (los soplos) [están ocultas]; pero manifiestos *in divinis*» (*Ṭvir adhidaivatam, Aitareya ī raōyaka* I.3.3), puesto que el habla se «manifiesta» como Agni, la visión como el Sol, etc. (*Aitareya ī raōyaka* II.1.5, etc.). Estos son las «dos formas de Brahma, el formado (*mēṛta*, es decir, visible) y el sin-forma (*amēṛta*)... presente (*sat*) e inmanente (*tya*)»<sup>32</sup>, respectivamente el disco visible del Sol y el ojo, y las Personas invisibles en el disco y en el ojo (*Bḥadṛāyaka Upani·ad* II.3).

Con *giri* (√ *gir*, «tragar») comparar *gḥa* (√ *grah*, «retener»); ambos implican recintos, cercados, un estar dentro de algo. Al mismo tiempo, *giri* es «montaña»; y *garta* (de la misma raíz), es a la vez «sede» y «tumba» (uno puede estar «tragado» bien en una u otra). Esta semántica tiene sus paralelos en el alemán *Berg*, «montaña», y en sus conexos ingleses *barrow*, (1º) «Colina» y (2º) «montículo funerario», *burgh*, «ciudad», *borough*, «cuartel» y finalmente *bury*, «enterramiento»; cf. sánscrito *stēpa*, (1º) «elevación», «altura», y (2º) «montículo funerario». *Nosotros* somos entonces, la «montaña» en la cual Dios está «enterrado», de la misma manera que una iglesia o una *stēpa*, y el

<sup>30</sup> Los «otros sentidos» (vista, oído, etc.) identificados con el *giri* de Brahma son extensiones o envíos (*prahitṛ, Aitareya ī raōyaka* II.1.5 = *hitṛ, Upaniṣads passim, guhṛṣayṛ nihitṛ* en *Muōṇjaka Upani·ad* II.1.8, *prativihitṛ* en *Kau·itakḥ Upani·ad* III.5, y como los *i·ṭṛni* de los *Ṛṣis* son *vihitṛni, ōg Veda Sa×hitṛ* I.164.15, y los *Maruts hitṛ* en I.166.3) del Soplo central (*prēōau*) o Espíritu (*ṭman*) desde el cual se originan y al cual retornan. De aquí su nombre de «*Gṛtsamada*»: *gḥsa*, «voraz», debido a que como *prēōau* espira, y como *madaú*, «goce», aspira estos poderes (*Aitareya ī raōyaka* II.2.1). Es decir, Dios está tragado en nosotros cuando procede, y nosotros en él cuando recede.

<sup>31</sup> «El cuerpo del Sol todos lo ven, su alma nadie. Y lo mismo es verdadero del alma de todo otro cuerpo... que abarca todos los sentidos del cuerpo, pero que solo es cognoscible por la mente... el Alma (como auriga) conduce al Sol... (y) nos lleva por todas las vías», Platón, *Leyes* 898D-899A; cf. *Atharva Veda Sa×hitṛ* X.8.14, «A Él, todos Le ven con el ojo, pero no todos Le conocen con la mente»; y para el «carro» (el vehículo corporal), ver *Maitri Upani·ad* II.6, etc.

<sup>32</sup> *Tya* no es «allí» (Hume); es el Dios manifestado, el Sol visible que «está allí»; *tya*, como muestran los versos siguientes, hace alusión al principio transcendente que es invisible en el Sol y dentro de vosotros. Cf. *tyasya = mama* en *Bḥadṛāyaka Upani·ad* I.3.24.

mundo mismo, son Su tumba y la «caverna»<sup>33</sup> dentro de la cual Él desciende para nuestro despertar (*Maitri Upani·ad* II.6, *pratibodhanīya*; cf. *Atharva Veda Sa×hitā* XI.4.15, *jinvasyatha*). A lo que todo esto conduce, teniendo presente que tanto los Maruts como los brotes del Soma se igualan con los «soplos» (*ēatapatha Brāhmaṅa* IX.3.1.7, *Aitareya Brāhmaṅa* III.16, y *Taittirīya Sa×hitā* VI.4.4.4), es a la probabilidad de que *giri*, en el *Ōg Veda*, aunque traducible por «montaña», es en realidad más bien «caverna» (*guhī*) que «montaña», y *giri·ḥa* más bien «dentro de la montaña» que sobre ella, y equivalente a *Ītmastha* (*Kāḥa Upani·ad* V.12, *Maitri Upani·ad* III.2), nota-

<sup>33</sup> Cf. La «caverna» de Platón, y la cualidad «cavernosa» de la arquitectura tradicional antigua, en la que el suelo, el espacio y el techo, corresponden a la tierra, al aire y al cielo igualmente en una caverna y en una habitación; cf. *guhī* = «caverna», «escondrijo», y «choza». Brahma es ciertamente *guhīyam* (*Kāḥa Upani·ad* V.6), el espíritu *nihito guhīyam* (*Kāḥa Upani·ad* II.20), «oculto» en nosotros, como un «morador de caverna».

Que Dios está «enterrado» en nosotros subyace en el simbolismo védico de cavar por el tesoro oculto, y en el de la minería en *Maitri Upani·ad* VI.29. Los poderes del alma (τῆς ψυχῆς δυνάμεις, a los que Hermes llama δαίμονες, *Lib.* XVI.14 y sig.) son «elementales» (*bhētū*), y su objeto son los «elementos» (*bhētīni*) o «minerales» (*dhētavaū*). Los *bhētū*, «seres», son igualmente elfos, espíritus, hadas o enanos, que pueden ser buenos o malos; no carece de fundamento que estos seres, los Sidhe por ejemplo, se consideren a menudo como viviendo en «montículos encantados» —o que, cuando se considera a estas «gentes pequeñas» como enanos o gnomos, entonces viven en montañas. El cabeza y guía de estas *Bergleute* psíquicas, a quienes se considera como enanos, es, él mismo, el Enano inmanente, Vāmadeva, Vāmana, el «Enano entronizado en el medio a quien todos los dioses sirven» (*madhye vīmanam īs'naṃ viśve devī upīśate*, *Kāḥa Upani·ad* V.3); los «dioses», de acuerdo con la inevitable explicación de Śaṅkara, son los poderes del alma («la visión, el oído, etc.», es decir, los «soplos»), y traen tributo (*balim upaharantaū*) a su cabeza, el «Otro» del verso 5, que, fuera de toda duda, es el «Soplo» mediano o central, como es explícito en *Aitareya ī raōyaka* II.2.1. Así, los enanos y los gnomos de la tradición Europa, cavando por el tesoro en las montañas, son las imágenes y el rastro, proyectados en el folklore, de nuestros propios poderes elementales. En uno de nuestros más conocidos «Cuentos de hadas», la formulación es muy precisa: es la función natural de los «siete enanos» servir y proteger a Blancanieves que, ella misma, es Psique; Blancanieves es envenenada por el «fruto del árbol», y, que este es el árbol del bien y del mal, se desprende del hecho de que la manzana es en parte venenosa y en parte sana (el fruto del árbol es salutarífico para aquellos que comen para vivir, pero mortal para aquellos que viven para comer; cf. *ēatapatha Brāhmaṅa* II.4.2.1-6). Por ellos mismos los enanos pueden protegerla pero no pueden curarla; la cura la hace el héroe solar, un «Príncipe Encantador» (es decir, en el pleno sentido de la palabra, «que encanta»: el Héroe solar es el señor del encanto —bienaventurados son aquellos a quienes este mago encanta), y solo cuando la manzana mordida cae de sus labios ella despierta de su sueño mortal.

En un simbolismo alternativo, la caverna deviene un laboratorio y los trabajadores devienen alquimistas en busca de la piedra filosofal; o una fragua en la que los metales se refinan y se golpean para darles forma —«como un orfebre, tomando una pieza de oro, saca de ella (*tanute*, √ *tan*, también sacrificar y propagar) otra, de forma más nueva y más hermosa, así el Espíritu...» (*Bḥadīraōyaka Upani·ad* IV.4.4).



blemente en *Ôg Veda Sa×hitĒ* VIII.94.12, donde el Marut huésped es *giri·ĥha*, y IX.85.12 y V.43.4 donde Soma y el jugo de Soma (*rasa*) son *giri·ĥha*. Lo mismo está implícito en *Ôg Veda Sa×hitĒ* V.85.2, donde se dice que Varuṇa ha puesto «el Consejo en los corazones, a Agni en las aguas, al Sol en el cielo y a Soma en la roca» (*adrau, Sāyaṇa parvate*)<sup>34</sup>. «La oblación de Soma... es incorporal» (*Aitareya BrĒhmaöa* II.14). No hay que sorprenderse de que «de el que los brāhmanes comprenden por “Soma” nadie saborea nunca, nadie saborea que more sobre la tierra» (*Ôg Veda Sa×hitĒ* X.85.3, 4).

<sup>34</sup> En este contexto *adrau* es, como las otras palabras *h'ṛtsu*, etc., un locativo de lugar, *en*: en *Taittir'ya Sa×hitĒ* VI.1.11, donde se cita el texto, Keith traduce acertadamente «en la colina». De la misma manera Soma está «encerrado en la roca» (*aṣṇĒpinaddham, Ôg Veda Sa×hitĒ* X.68.8); y en *Jaimin'ya Upani·ad BrĒhmaöa* IV.5.2, *aṣṇasu somo rĒjĒ*, Oertel lo traduce acertadamente por «en las piedras (está) el Rey Soma». En *Ēatapatha BrĒhmaöa* III.4.3.13 y III.9.4.2, se nos recuerda que «Soma era Vṛtra» (= Ahi, descrito en *Ôg Veda Sa×hitĒ* I.32.2 como «teniendo su guarida en la montaña», *parvate ṣiṣrayĒōam*, es decir, en una caverna; se debe recordar que los dragones viven siempre en cavernas, y no en las cimas de las montañas), y se nos dice que «el cuerpo de Soma (“cuerpo” es eso *en* lo cual vive el sujeto) era las montañas y las rocas (*tasyaitacchar'ram yad giriyo yad aṣṁĒnas*), de donde nace esa planta llamada “Uṣānā” (*tad e·oṣĒnĒ nĒmau·ad hir jĒyate*),... que ellos recogen de allí y prensan» (*tĒm etad Ēh'tyĒbhi·uövanti*). Nosotros pensamos naturalmente que las plantas crecen sobre las montañas, y así es en efecto; pero las cosas *nacen* de aquello que las *conten'a*, las plantas están *en* la tierra antes de que broten. El comentario de Sāyaṇa, además, aclara que por «montañas» han de entenderse «seres» (*soma-ṣar'ra·bhēte·u... atas tĒm eva girĒv utpannĒm... abhi·uövanti*), es decir, el Soma = *bhĒtĒtman*, como en *Maitri Upani·ad* VI.10, citado abajo; y que la planta que se recoge de hecho «no es realmente Soma» (*na sĒk·Ēt somam*), sino que es hecha ser Soma solo ritualmente. Así Vṛtra (= Vala) es la roca que Indra golpea y de la que Indra (o Brhaspati o ambos) libera el ganado, los ríos y todas aquellas cosas que habían estado cubiertas y ocultas (*v'tam = verbergt, verh'Yllt*, «enmontañadas») en el comienzo.

Así pues, no solo se ha de conectar *giri* (montaña) con *gir*, «tragar» (no con *gir*, «cantar»), sino que además no puede haber ninguna duda de que los hermeneutas indios conectaban *aṣṁan* (y sin duda *aṣṇa*) con *aṣ*, «comer»; por ejemplo, Mahidhara glosa *VĒjasaneyi Sa×hitĒ* XVII.1 *aṣṁan* por *aṣṇĒ'ty, aṣṁa; he aṣṁan, sarvabhak·aka agne*. En *Atharva Veda Sa×hitĒ* XVIII.4.54 *aṣṁĒn·nĒnam adhipatyam jiyĒma*, Whitney traduce *aṣṁan* por «piedra», pero Böhlingk y Roth lo traducen por *Esser*, «el comedor». El hermeneuta podría derivar del mismo modo *adri* de *ad*, «comer». Yo no afirmo en modo alguno que todas estas herramientas sean etimológicamente válidas; no obstante, lo que ellas señalan es que el hombre primitivo (el troglodita) consideraba una montaña como un lugar para vivir, no *sobre*, sino *en* (o *dentro*), y como un depositario del tesoro —una manera de pensar que sobrevive en el concepto de la «casa», el cual no es el de una masa sólida sino el de un «domo» (*dama*) en el que las cosas son alojadas y ocultadas, y en el que, ciertamente, el propietario mismo es «tragado» cuando pasa por su portal (*mukham = ostium*), desapareciendo cuando «entra en casa» (*astam gacchati*) y reapareciendo cuando sale por la puerta (*prĒdur bhavati*). Nosotros somos tales «casas».

La muerte de Soma es su procesión, él es matado en el mismo sentido en que cada iniciando, *homo moriturus*, muere, para nacer de nuevo. «Un hombre es innacido mientras no sacrifica» (*Jaimin'ya Upani·ad BrEhmaöa* III.14.8); sacrificar es nacer (*Kausitak' BrEhmaöa* XV.3), la matanza de Vṛtra es el nacimiento de Indra (como Mahendra, *êatapatha BrEhmaöa* I.6.4.21). El Sacrificador, al participar en la pasión de Soma, nace de nuevo del Fuego sacrificial, en el sentido en que «a no ser que un hombre nazca de nuevo...» y «a no ser que un grano de trigo caiga en tierra y muera...» (*San Juan* 3.3 y 12.24).

Hemos observado que Yama «entregó», o mucho más literalmente, «vació» (*arirec t*) su cuerpo. De la misma manera la Persona, el Uno a quien los dioses hicieron muchos, se dice que se ha derramado completamente, o que ha sido «totalmente vaciado» (*aty aricyata, Ôg Veda Sa×hitE* X.90.5, *Sāyaṇa atiriktoḅbhèt*); a menudo se afirma que Prajāpati, deseando ser muchos, y emanando a sus hijos (*prajE · · · ÈvE*), se vació (*riricEṇaú, êatapatha BrEhmaöa* III.9.1.2, y *passim*). De la misma manera, Vṛtra, en quien las corrientes habían estado encerradas (*Ôg Veda Sa×hitE* VII.100.7), y de quien Indra y Viṣṇu obtienen «eso por lo cual él es estos mundos» (*Taittir'ya Sa×hitE* II.4.12), es como un odre «drenado» (*ni·p'taú*)<sup>35</sup> de su contenido (*êatapatha BrEhmaöa* I.6.3.16); de la misma manera que, inversamente, en el «sueño» estos mismos poderes son «bebidos» (*Èp'tE bhavanti*) por el Soplo (*êatapatha BrEhmaöa* X.5.2.14-15). Que todo Este (Universo) estaba en Vṛtra es la verdadera «razón de ser» del Sacrificio (*êatapatha BrEhmaöa* V.5.5.1).

Todo esto se refleja en el ritual, como si fuera en un espejo, inversamente. Mientras que Prajāpati se divide a sí mismo, derrama a sus hijos, se hace a sí mismo muchos y entra en nosotros en quienes él está tragado y oculto, así, a su vez, el sacrificador «retrotrae (*uddh'tya, √ h*)» estos soplos con Om̐, y los sacrifica en el Fuego sin mal» (*Maitri Upani·ad* VI.26). Como Prajāpati «emanó a sus hijos, y se pensó vaciado» (*riricEṇoḅmanyata*), así «el sacrificador es como si emanara a sus hijos y con ello está, por así decir, vaciado» (*riricEṇa iva, Taittir'ya Sa×hitE* VI.6.5.1): «Con toda su mente, con todo su sí mismo (*sarveöevÈtmanE*), ciertamente, el iniciado (*d'k·itaú*) recoge

<sup>35</sup> Como los poderes del alma están «embebidos» (*Èp'tE*) en *êatapatha BrEhmaöa* X.5.2.12, cuando «entran dentro» (*apiyanti, Kau·itak' Upani·ad* III.3, etc.) del Soplo en el «sueño», en *samÈdhi*, o en la muerte.

Las raíces *ap'* (entrar en), *Èp'* (embeber), *Èp* (poseer) y *Èpyai* (engrosar) deben distinguirse muy cuidadosamente en todos los textos conexos con la procesión y recesión de los poderes del alma; en *Atharva Veda Sa×hitE* X.8.5, el Índice de Whitney está ciertamente equivocado al leer *Èpivam*, y Lanmann acertado al leer *apitvam*.

(*sambharati*) y junta (*saμ ca jih' r·ati, √ h'*) El Sacrificio; su sí mismo, por así decir, está vaciado» (*ririçĒna ivĒtmĒ bhavati, ěatapatha BrĒhmaōa III.8.1.2, Kausitak' BrĒhmaōa X.3*). Que el sacrificador se «junte» así a sí mismo (*saμharati, √ h'*) es el equivalente activo, por su parte, de lo que le hace el Sí mismo Espiritual en la muerte (o en el sueño, o en *samĒdhi*) «cuando los soplos (*prĒōĒú*, es decir, *indriyĒōi, τῆς ψυχῆς δυνάμεις*) se unen con él [con el Sí mismo Espiritual] (*abhisamĒyanti*), y Él, tomando posesión completa de esas medidas del fuego<sup>36</sup> (*etĒ tejo-mĒtrĒú samabhyĒdadĒnoĒ*) descende adentro del corazón (*h' dayam evĒnvakrĒmati*)<sup>37</sup> ... (y así), abatiendo el cuerpo, disipando su ignorancia, se junta a sí mismo (*ĒtmĒnaμ saμharati*) con el fin de pasar» (*B'hadĒraōyaka Upani· ad IV.4.1*)<sup>38</sup>; el equivalente, por su parte, de lo que le hace el Soplo (*prĒōĒú*) que parte, cuando «extrae» (*saμv'h, B'hadĒraōyaka Upani· ad VI.1.13*) o «levanta» (*saμkhid, ChĒndogya Upani· ad V.1.2*) los soplos, como un caballo podría arrancar las estacas con las que está atado.

Esto tiene lugar en todo caso cuando «el polvo retorna al polvo como él era: y el espíritu a Dios que lo dio» (Eclesiastés 12.7)<sup>39</sup>. La pregunta candente para nosotros es, «¿En quién, cuando yo parta, estaré yo partiendo? ¿Sobre el terreno de quién estaré yo establecido?» (*Praśna Upani· ad VI.3*)<sup>40</sup>. ¿*Serž* yo *juntado* o *me juntarž* yo a *m' mismo*? ¿Seré yo pasivamente reposeído o activamente auto-poseído? «Quienquiera que parte

<sup>36</sup> Los soplos o «poderes sensoriales» son «fuegos». Cf. Coomaraswamy, «Medidas del Fuego».

<sup>37</sup> Como en *ěatapatha BrĒhmaōa X.5.2*, donde el *ιερός γάμος* (*hierogamia*) de Indra e Indrāñi se consume en el corazón. Indrāñi (Psique) es la suma de las *indriyĒō*, como Śacī es la persona de las *śac'ú* de Indra, Śrī la persona de las muchas *śriyaú*, y, como en los contextos budistas, Sudhammā = *sudhammĒ*; cf. Victoria, propiamente nominativo plural de *victor*, pero como una persona femenina.

<sup>38</sup> En todo este contexto (*B'hadĒraōyaka Upani· ad IV.4.1-7*), es especialmente importante tener presente que El Que es el único veedor, el único oidor, el único pensador, el único comprensor en nosotros (*B'hadĒraōyaka Upani· ad III.7.23*), El que migra de matriz en matriz (*Atharva Veda Sa×hitĒ X.8.13*), el auriga que nos pone en movimiento (*Maitri Upani· ad II.6*, etc.), es por ese mismo motivo el único transmigrante; como Śaṅkara señala, «En verdad, el Señor es el único transmigrante» (*satyaμ, neśvarĒd anyau saμsĒrin, Brahma Sētra BhĒ· ya I.1.5*). Ni en los textos brahmánicos ni en los textos budistas pāli puede encontrarse ninguna doctrina de la «reencarnación» de un individuo, excepto en el sentido en que un hombre renace en sus hijos.

<sup>39</sup> «El espíritu (*akh*) es para el cielo, el cuerpo (*khet*) para la tierra» (K. H. Sethe, «Saqqarah Pyramid Texts», en Margaret A. Murray, *Saqqara Mastabas*, London, 1905, 474): Devenir este *akh*, o *ka*, a la muerte, es devenir un Dios, un Inmortal (A. Moret, *The Nile and Egyptian Civilization*, London, 1927, pp. 169, 182, 183).

<sup>40</sup> Cf. las respuestas en *ChĒndogya Upani· ad III.14.4, Kau· itak' Upani· ad II.14*, y *Praśna Upani· ad IV.7*, y cf. *Atharva Veda Sa×hitĒ X.8.44*. La resurrección es el «nacimiento fuera de la duda» de *ěatapatha BrĒhmaōa II.2.4.9*, y por consiguiente a la fe, *Jaimin' ya Upani· ad BrĒhmaōa III.11.7*.

de este mundo, sin haber visto su verdadero mundo propio (*svaµ lokam adī·ĒvĒ*)<sup>41</sup>, ignorante de su verdadero mundo propio, no aprovecha más que lo que uno podría aprovechar los Vedas no recitados o una obra no hecha» (*BḥadĒraōyaka Upani·ad* I.4.15); mientras que, «El que conoce a ese Sí mismo contemplativo, sin edad, pleno de juventud, no tiene nada que temer de la muerte» (*Atharva Veda Sa×hitĒ* X.8.44).

La relación de los soplos con el Soplo, como la de los Maruts (identificados con los soplos en *Ēatapatha BrĒhmaōa* IX.3.1.7, etc.), es la de súbditos (*viṣaú, svĒú*) con su rey o duque. Por consiguiente, ellos son su legítimo «alimento», y él vive *de* ellos. Ellos son, de hecho, sus «divisiones». De la misma manera que él (Bhagavan), al distribuir sus poderes, se divide a sí mismo (*ĒtmĒnaµ vibhajya, passim*) en ellos, así son ellos sus devotos sustentadores (*bhaktĒú*), pues es incumbencia suya «sustentar»-le, en todos los sentidos de la palabra, pero especialmente en tanto que es incumbencia suya darle su «porción» (*bhĒgam*). Esta relación feudal se afirma repetidamente en las palabras «Nosotros somos tuyos y tú eres nuestro» (*Ōg Veda Sa×hitĒ* VIII.92.93, *BḥadĒraōyaka Upani·ad* IV.4.37, etc.; cf. Platón, *Leyes* 904B). Que ellos le «alimentan» se afirma constantemente en la frase, «ellos le traen tributo» (*balīµ haranti* o *bharanti*)<sup>42</sup>. En *BḥadĒraōyaka Upani·ad* VI.1.3, cuando se ha reconocido la superioridad del Soplo, él, dirigiéndose a los soplos, dice, «En ese caso, rendidme tributo» (*me balīµ kuruta*); por consiguiente, cada uno de ellos hace el reconocimiento de que su función particular no es suya propia, sino de él; en el caso del habla (*vĒc*), por ejemplo, «Eso en lo que yo

<sup>41</sup> Ver nota 18, primer párrafo.

<sup>42</sup> *Atharva Veda Sa×hitĒ* X.7.39, *yasmai devĒú sadĒ balīµ haranti*; X.8.15, *mahadyak·aµ* (Brahma) ...*tasmai balīµ rĒ·Ērabhḥto bharanti*; XI.4.19, *prajĒ imĒ balim harĒn*; *Kau·itakḥ Upani·ad* II.1, *ayĒcamĒnĒya* (sin su petición) *balim haranti*; *Jaiminīya Upani·ad BrĒhmaōa* IV.23.7, *balim hareyuú*; *Maitri Upani·ad* VI.18, *pratyĒhĒra* (= *devĒhĒra*, *amḥta* posteriormente), como en *Bhagavad GītĒ* II.58, *yadĒ saµharati indriyĒō ḥndriyĒrthebhyáú*.

De la misma manera, ritualmente, se hacen las ofrendas *bali* en los temples de los Yakṣas, y, políticamente, los súbditos ofrecen el tributo.

Si el rey «saquea» el ganado (*pecunia!*) de sus súbditos ello es debido a que lo que parece ser de ellos es realmente de él; de la misma manera que Dios nos despoja a nosotros de todas esas grandes presiones que son préstamos de Él (*Pa·cavi×ṣa BrĒhmaōa* XXI.1.1). Por lo tanto «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». Incumbe tanto al César como a Dios re-distribuir el «alimento». Las relaciones recíprocas entre los poderes de alma y el Espíritu en el microcosmos individual y la circulación de la moneda (*pecunia!*) en el microcosmos político corresponden a las de la «corriente de prosperidad» (*vasor dharĒ*) en el macrocosmos. No es por pedir tributo y servicio, sino por no gastar sus ingresos para el bien de su pueblo, por lo que un rey deviene malvado, un Vṛtra en vez de un Indra.

soy “valiosísima” (femenino) (*yad vĕ ahaµ vasi·ĕhĕsmi*), eso “valiosísimo” (masculino) eres tú» (*tvaµ tad vasi·ĕhoĕsi*)<sup>43</sup>. En otras palabras, ellos le *contribuyen* ofrendas que son en realidad *atributos* de él (*ĕbharaöa*); ellos reconocen que ellos son «solamente los nombres de sus actos» (*B`hadĕraöyaka Upani·ad* I.4.7, cf. I.5.21, I.6.3; *Bhagavad G`tĕ* III.15, etc.).

En *Taittir`ya Sa×hitĕ* II.4.12.5, 6 y en *ĕatapatha Brĕhmaöa* I.6.3.17, Vṛtra entra en Indra por acuerdo. El fuego es, ciertamente, el consumidor del alimento tanto en los dioses como en los hombres (*Jaimin`ya Upani·ad Brĕhmaöa* IV.11.5-7). O más bien, esa parte del biseccionado Vṛtra, que era de la naturaleza de Soma, deviene la Luna; y esa parte de él que era Asurya (es decir, la parte ofidiana, la cola), devino el vientre, «para encenderle (*indh`ya*)» y «para su goce (*bhogĕya*)»; y es, en los hombres, el apetito tiránico al cual estas criaturas (*imĕú prajĕú*, es decir, *prĕöĕú*, los poderes sensoriales de los cuales el individuo es una hueste) rinden tributo (*baliµ haranti*) siempre que están hambrientos. Así, los hombres dicen que «Vṛtra está dentro de nosotros»; y el Comprehensor de esta doctrina, de que Vṛtra es el consumidor, mata al enemigo del hombre, la privación o el hambre. Haciendo referencia a esto, hay que recordar, por una parte, que los intestinos son de un aspecto serpentino y, por así decir, sin cabeza; y, por otra, que para Platón, y tradicionalmente, los intestinos son la sede de las emociones y apetitos<sup>44</sup>. Por supuesto, debemos guardarnos de entender «alimento» en un sentido restringido; en todos nuestros textos, «alimento» es todo lo que puede desearse, todo lo que nutre nuestra existencia, todo lo que alimenta los fuegos de la vida; hay alimentos para el ojo y alimentos para la mente, y así sucesivamente. El fuego de Vṛtra es la fuente de nuestra *voluptas* cuando nosotros no buscamos en las obras de arte nada sino una experiencia «estética», y de nuestra *turpis curiositas* cuando nosotros «estamos sedientos de conocimiento» por el conocimiento mismo. De los «dos pájaros», uno come, el otro presencia pero no come (*ög Veda Sa×hitĕ* I.164.20, *Muö`jaka Upani·ad* III.1.1, etc.).

<sup>43</sup> Vasiṣṭha, el Brahman primordial de *ög Veda Sa×hitĕ* VII.33.11, es regularmente Agni; que «mora en los seres como el habla (*vĕc*) en el orador» (*Atharva Veda Sa×hitĕ* II.1.4) y que es *in divinis* lo que el habla es en nosotros, de la misma manera que el Sol es *in divinis* lo que el poder de la visión es en nosotros (*passim*). De aquí que ella es Vasiṣṭhā para él en tanto que Vasiṣṭha. Estas correspondencias tradicionales subyacen en la relación entre las «lenguas de fuego» y el «hablar en muchas lenguas», en Hechos de los Apóstoles 2:3; ver Coomaraswamy, «Lilā».

<sup>44</sup> De aquí la necesidad de una purgación o purificación, *katharsis*, *ṣuddha karaöa*, de la mente (*manas, kratu, vouç*) a fin de eliminar estos productos de desecho.

De aquí que, en los significativos versos de *Maitri Upani·ad* VI.34, «Como el fuego privado de combustible (*nirindhau*)<sup>45</sup> se extingue en su propio fogar (*svayonĒv upaṣĒmyate*), así, cuando sus emociones<sup>46</sup> han sido matadas (*v̄tti-k·ayĒt*) la voluntad se extingue en su propia sede (*cittaμ svayonĒv upaṣĒmyate*). Es por el amor de la Verdad (*satyakĒmatas*) como la mente (*manas*) se extingue en su propia sede; son falsas las acciones y las necesidades que obsesionan (*karmavaṣĒnugĒū*) al obnubilado por los objetos de los poderes sensoriales (*indriyĒrtha-vimèḥhasya*). La Transmigración (*saμsĒra*) no es nada sino nuestra volición (*cittam eva*); púrgala (*ṣodhayet*) cuidadosamente, pues “Como es la propia volición de uno, así uno viene a ser” (*yac cittas tanmayo bhavati*)<sup>47</sup>... Se dice que la mente es doble, limpia y sucia (*ṣuddhaμ cĒṣuddham eva*); sucia por conexión con la deseación (*kĒma*), limpia cuando está separada de la deseación... “La mente, en verdad, es para los seres humanos (*manu·yĒōĒm*) el medio igualmente de la esclavitud y de la liberación; de la esclavitud, cuando está apegada a los objetos (*vi·aya*), y de la liberación (*mok·a*) cuando está desapegada de ellos”». Y «De aquí que, para aquellos que no hacen el Agnihotra (que no hacen la Ofrenda a quemar), que no edifican el Fuego, que no conocen y no contemplan, la recordación de la morada empírea de Brahma está obstruida. Así el Fuego ha de ser servido con ofrendas, ha de ser edificado, alabado y contemplado»<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Haber extinguido el fuego de la vida retirando su combustible deviene una metáfora budista común. En este sentido amplio, el ayuno y la continencia significan mucho más que meras abstenciones de alimentos concretos o de actos sexuales.

<sup>46</sup> Para *citta-v̄tti* creo que «emociones» es una traducción más exacta que las «fluctuaciones» de Woods. Ha de observarse que *v̄tti* asimila el *aṣuddham kĒmasamparkaμ manas* (*Maitri Upani·ad* VI.34) al *V̄tra* de *Ēatapatha BrĒhmaōa* I.6.3.9, llamado así debido a que estaba «en movimiento» (*avartayat*).

<sup>47</sup> Cf. *Aitareya Ī raōyaka* II.1.3, *karma k̄tam ayaμ puru·o brahmaōo, lokaū*, «esta Persona es lo que hace, él es el mundo de Brahma»; *B̄hadĒraōyaka Upani·ad* IV.4.5, *yathĒkĒr̄ yathĒ cĒr̄ tathĒ bhavati... sa yathĒkĒmo bhavati... tad abhisampadyate*, «Como él (esta Persona) actúa, como él se conduce a sí mismo, así deviene; lo que él quiere... eso alcanza»; Platón, *Leyes* 904C, «Así como son las inclinaciones de nuestros deseos y la naturaleza de nuestras almas, justamente así deviene cada uno de nosotros»; y similarmente para Hermes, cuyos δαίμονες, «daimones», son las tendencias o poderes innatos y la naturaleza o el «fatum» del alma, «pues el ser de un daimon consiste en su hacer» (δαίμονος γὰρ οὐσία ἐνέργεια, *Lib.* XVI.14); un hombre no puede ser y sin embargo no hacer nada; Dios mismo es lo que él hace (*Lib.* XI.2.12b, 13a). Al mismo tiempo, el *acto* de ser es un acto de auto-conocimiento (*B̄hadĒraōyaka Upani·ad* I.4.10); y así «conocer y ser son lo mismo» (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι), Hermann Diels, (*Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1903, 18B5).

<sup>48</sup> Cf. *Muōḥaka Upani·ad* I.2.3. La supuesta oposición de las Upaniṣads a la observancia de los ritos es en gran medida una ficción de la imaginación; y similarmente en el budismo, donde el Buddha dice que mientras los vajjianos observen sus antiguas costumbres, «y honren (*sakkaronti*, lit. «verifiquen»),

En otras palabras, el alma apetitiva, la mente insaciable, es el Sacrificio; nosotros, como nosotros somos en nosotros mismos, buscadores de fines nuestros propios, somos la ofrenda a quemar apropiada: «El carro de los dioses (es decir, el cuerpo nacido del Sacrificio) está uncido para el mundo del cielo, pero el del hombre (lo está) para dondequiera que su propósito (*artha*) está fijado; el carro de los dioses es el Fuego» (*Taittirīya Sa×hitĪ* V.4.10.1, cf. *Aitareya ī raōyaka* II.3.8 *fin.*). Vemos entonces por qué se asume siempre que el Sacrificio, incluso el de un animal, es un sacrificio voluntario; no podría haber ningún significado interior en una víctima que no consiente<sup>49</sup>. Vemos también lo que el heroico Indra (que, como se recordará, es una deidad inmanente, en tanto que la «Persona en el ojo derecho», y así *nuestra* Persona real) lleva realmente a cabo cuando «machaca, desgarrar y despedaza la sede (*yoni*) y guarida (*Īśaya*)<sup>50</sup> de Vṛtra, y ello deviene esta ofrenda», y así recupera los Vedas (*Ēatapatha*

---

estimen (*garukaronti*, lit. «traten como importantes»), respeten (*mĪnenti*) y sirvan (*pējenti*) a los santuarios de los Yakkhas vajjianos dentro o fuera de la ciudad, y no retiren el tributo (*balim no pariĪpenti*) dado anteriormente y entregado debidamente,... mientras hagan así pueden esperar no declinar, sino prosperar» (*D'gha NikĪya* II.75).

Solo para aquellos que ya están liberados y en un «estado de gracia» las observancias son innecesarias, aunque todavía pueden seguir siendo convenientes. Lo que es necesario siempre para la liberación es comprender y ser plenamente consciente de lo que uno está haciendo.

«Todos los ritos son *ritos de paso*... El rito abre las puertas a través de las cuales nadie puede pasar sino los muertos... En cada una de las crisis que introducen las fases sucesivas de las grandes vidas, el flujo vital sube y baja, primero hacia su reflujo en el estado místico (*sic*) de la muerte ritual, después, en el momento de la aniquilación, repentinamente hacia una anegación, que refluye milagrosamente en un nivel de vida más elevado» (Andrew Rugg Gunn, *Osiris y Odin*, London 1940, pp. 152, 153). Pues, como ha dicho el Maestro Eckhart, «El que quiere ser lo que debe ser debe dejar de ser lo que él es».

«Es un hombre verdaderamente pobre (*sannyĪsī*), es un hombre verdaderamente uncido (*yogī*) el que hace lo que debe hacerse (*kĪryaμ karma karoti*), sin tener en cuenta las consecuencias; no es tal quien no enciende ningún fuego sagrado ni cumple ningún rito» (*Bhagavad GītĪ* VI.1).

<sup>49</sup> Ver Apéndice I.

<sup>50</sup> «Sede» o «matriz», como en *Maitrī Upani·ad* VI.34.1, 2, citado más atrás; y «guarida» (*Īśaya*), apenas distinguible de «matriz» (cf. *pāli abbuda = arbuda*, como «feto»), eso en lo cual los poderes de los sentidos están *guhĪśaya nihitĪ* (*Muōṅṅaka Upani·ad* II.1.8). Es en tanto que Varuṇa «yace» (*Īśaye*) en ellos, como Varuṇa, al igual que Agni, que hace su sede en ellos, conoce todos los nacimientos de los dioses, es decir, sus nacimientos como los poderes del alma y todas sus obras (*ōg Veda Sa×hitĪ* VIII.41.7). En *ōg Veda Sa×hitĪ* I.32.7, que la guarida del desmembrado Vṛtra está en muchos lugares (*purutrĪ vītro aśayad vyĪ-Īh*) sugiere al Agni de *ōg Veda Sa×hitĪ* III.55.4 (*vibhītaū purutrĪ śaye*): cf. «Yo soy el Espíritu, mi estación en la guarida (*Īśaya*) de todos los seres... Ananta soy yo de las serpientes» (*Bhagavad GītĪ* X.20, 29). La caverna (*guhĪ*) de la cual son liberados los ríos y todos los demás principios vivos

*BrEhmaöa* V.5.5.4-6). Como ya hemos visto, el sacrificador es la oblación (*havis*). Él se identifica con el *prastara*, que se unge con las palabras, «Coman (los dioses), lamiendo al pájaro ungido» (*VEjaseñeyi Sa×hitE* II.16 —«lamiendo», debido a que Agni es su boca, las llamas [de Agni] sus lenguas [de los dioses]), «haciéndole así un pájaro y volar desde el mundo de los hombres al mundo de los dioses»; el *prastara* es como «cualquier otro cadáver», excepto que ha de ser tocado con los dedos solamente, no con palos (*êatapatha BrEhmaöa* I.8.3.13-23). La «muerte» del sacrificador es al mismo tiempo su salvación; pues el Sí mismo es su recompensa<sup>51</sup>: «Quienes toman parte en una sesión sacrificial (*sattra*) van al mundo de la luz celestial. Ellos se encienden (se vivifican) a sí mismos con las iniciaciones y se cuecen (se maduran) a sí mismos con las sesiones sacrificiales. Con dos ellos cortan su cabello (excepto el moño), con dos su piel, con dos su sangre, con dos su carne, con dos sus huesos, con dos su médula. En la sesión sacrificial el Sí mismo es el galardón (*Etma-dakṣiöam*); recibiendo verdaderamente el Sí mismo como su galardón, ellos van al mundo del cielo. Finalmente cortan el moño para su salida (*ddhyai*), pensando, “Alcancemos más rápidamente el mundo del cielo”» (*Taittir'ya Sa×hitE* VII.4.9, cf. *Pa-cavi×ṣa BrEhmaöa* IV.9.19-22, *êatapatha BrEhmaöa* I.8.3.16-19)<sup>52</sup>.

El sí mismo (*Etman*) psicofísico y mortal que el sacrificador inmola, ya sea como arriba ritualmente, o ya sea cuando muere efectivamente y se hace de él una oblación (*Ehuti*, *Aitareya BrEhmaöa* II.4; *êatapatha BrEhmaöa* II.2.4.8, XII.5.2.13;

---

puede ser igualada con las «entrañas de las montañas» en *Ög Veda Sa×hitE* I.32.1 y I.54.10. Cf. Isaías 51:1 «Mirad la roca de donde sois tallados, y el agujero del hoyo de donde sois excavados».

La «Persona en el ojo derecho» es regularmente igualada con «la Persona en el Sol», de quien se dice que «El que está allí, la Persona allí en el Sol, mí mismo soy él» (*Maitri Upani-ad* VI.35). Solo a mi Sí mismo real, a esta «Persona interior» (*antaú puru-a*), pueden aplicarse las palabras «Eso eres tú»; no a «este hombre» que todavía sabe en el sentido mundanal quien es, por nombre y linaje de familia.

<sup>51</sup> Cf. *Jaimin'ya Upani-ad BrEhmaöa* III.11.3, *yad d'k-ate... dak-iöEm abhijEyate*. Toda recepción de presentes materiales por los Brahmanes participantes en una sesión sacrificial (*sattra*) está condenada en los términos más enérgicos posibles (*Taittir'ya Sa×hitE* VII.2.10.2). Los galardones (*dak-iöE*) pueden y deben darse solo cuando los sacerdotes están sacrificando en beneficio de otros que no son ellos mismos (*êatapatha BrEhmaöa* IV.3.4.5), de la misma manera que un sacerdote cristiano que dice una Misa en beneficio de otro recibe justamente un estipendio.

<sup>52</sup> Todo esto corresponde a la remoción de la *annamaya* y de las demás «envolturas» (*ko-a*) de Brahma, a la «sacudida de los cuerpos» (*Jaimin'ya Upani-ad BrEhmaöa* I.15.5, III.30.2, etc.), que es esencial debido a que «nadie deviene inmortal con el cuerpo» (*êatapatha BrEhmaöa* X.4.3.9). Ello se simboliza también en el *vastra-haraöa* Vaiṣṇava. Amor nos recuerda que «a través de mi umbral todos deben pasar desnudos». Esta es la «noble desnudez» de Filón (*ἀρίστη γύμνωσις*, *Legum allegoriae* I.77).



*BḥadĪraōyaka Upani·ad* VI.2.14, 15, etc.) en el Fuego (pues el rito sacrificial prefigura su resurrección final del Fuego), aunque actúa como una unidad (*Aitareya ī raōyaka* III.2.1; *Jaimin'ya Upani·ad BrĪhmaōa* IV.7.4; *Kau·itak' Upani·ad* III.2, 8) no es un único miembro (cf. I Corintios 12.12 sigs.) sino un compuesto (*saμhata, saμdeha, sambhēti, σύγκριμα*, etc.), o «hueste de seres elementales» (*bhētagaōa*), llamado «sí mismo elemental» (*bhētĪtman*) y, como tal, distinto (como en Platón) de «su Sí mismo inmortal» (*am'tōśyĪtmĪ, ψυχῆ ψυχῆς*), el impasible e in-afectado Hombre Interior (*antaūpuru·aú = praj-Ītman*, el Sí mismo Solar; cf. *Maitri Upani·ad* III.2, 3). En vista de lo que ya se ha dicho del sacrificio de Soma, una auto-inmolación simbólica, no nos sorprenderá encontrar ahora que este pasible «sí mismo elemental» se identifica con Soma (*soma saμj-ōīyam bhētĪtmĪ, Maitri Upani·ad* VI.10). Por supuesto, no el Soma que «era Vṛtra», o Varuṇya, sino el Soma que todavía es Vṛtra, o Varuṇya; no Soma el Amigo (*mitra*) sino Soma el Titán (*asura, ēatapatha BrĪhmaōa* XII.6.1.10, 11); no Soma el inmortal, sino el Soma que ha de ser prensado y matado y de quien se ha de preparar el extracto inmortal. Por consiguiente, en *Maitri Upani·ad* VI.10, se nos recuerda, además, que Soma es el alimento y el Fuego el comedor [es con este Fuego y no con el Soma con quien el Sacrificador identifica su Sí mismo], y que el Comprensor de la ecuación Soma = *bhētĪtman* es un hombre verdaderamente pobre (*sannyĪs'*), un hombre enyugado (*yog'*) y un «sacrificador de sí mismo» (*ĪtmayĪj'*), es decir, «uno que él mismo oficia como su propio sacerdote sacrificial, en distinción del *devayĪj'*, para quien el sacrificio es otro quien lo hace, notablemente el dios (Agni, *devayaj, ēatapatha BrĪhmaōa, passim*)<sup>53</sup>, en tanto que sacerdote misal: la inmolación de sí mismo del Sacrificador, de su «sí mismo elemental», es su «sacrificio de sí mismo» (*Ītmayaj-a*).

De la misma manera podremos comprender ahora cómo en *Maitri Upani·ad* VI.35 los poderes del alma son igualados con los brotes del Soma: aquí «del Fuego que está oculto dentro del Cielo, solo una pequeña medida es el Agua de la Vida (*am'tam*) en el medio del Sol, cuyos pujantes brotes (*Īpyay-aōkurĪū*)<sup>54</sup> son Soma o los Soplos (*soma prĪōĪ vĪ*)». La ecuación de los soplos con los brotes del Soma es aún más explícita en *Taittir'ya Sa×hitĪ* VI.4.4.4, *prĪōĪ vĪ aμśavaú = «los soplos son los brotes del Soma»*. Ya hemos visto que «Soma era Vṛtra», y que emerge de estos brotes «como la Serpiente de su piel»; los poderes del alma, el alma colectiva misma, son, entonces, la «sede y guarida» de Vṛtra, de donde se extrae la ofrenda (*i-Īi*) (*ēatapatha BrĪhmaōa* V.5.5.1, 6 citada arriba). El sacrificio de Soma real es el machacamiento de estos bro-

<sup>53</sup> Cf. *ōg Veda Sa×hitĪ* I.142.11, *devĪn yak·i, vanaspate*.

<sup>54</sup> Esta es mi propia lectura del texto, evitando toda enmienda.

tes, los soplos, el sí mismo o alma elemental: «Uno retira (*uddhītya*) estos soplos (de sus objetos)<sup>55</sup> y los sacrifica en el Fuego» (*prēōḥn... agnau juhōti, Maitri Upani·ad VI.26*); «las deidades (inmanentes)<sup>56</sup> son los soplos, nacidos de la mente y uncidos a la mente, en ellos uno sacrifica metafísicamente» (*prēōḥ vai devḥ, manojētḥ manoyujas, te·u parok·am juhōti, Taittirīya Sa×hitḥ VI.1.4.5*, cf. *Jaiminīya Upani·ad Brēhmaōa I.40.3*)<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Como en *Maitri Upani·ad VI.19*, *Bhagavad Gītā II.58*, *IV.27*, etc. y en toda práctica contemplativa conductiva a la síntesis (*samēdhi*). Cf. Salmos, 51.16, 17, «Pues Tú no te deleitas en el holocausto. El sacrificio a Dios es un espíritu contrito».

<sup>56</sup> «Todas estas deidades están en mí» (*Jaiminīya Upani·ad Brēhmaōa I.14.2*); «ellos hacen su morada en mí» (*ēatapatha Brēhmaōa II.3.2.3*); ellos no están ni en el cielo ni en la tierra, sino en las criaturas que respiran, es decir, los seres vivos (*prēōinaū, Vējasaneyi Sa×hitḥ XVII.14*). Hablando estrictamente, los hijos de Prajāpati (las «formas de su soplo» como los llama Sāyana; cf. *Bḥadḥraōyaka Upani·ad I.5.21* donde es en relación con él, Prajāpati, el Soplo, y en tanto que sus formas, como los poderes del alma se llaman «soplos») son los dioses y titanes, que compiten en estos mundos por la posesión de ellos; los órganos sensoriales del habla, el olfato, el oído, la visión y el pensamiento cantaban para los dioses toda delectación (*bhogḥn*) y para sí mismos todo lo que era bello (*kalyēōam*), hasta que los titanes les infectaron con el mal —es decir, todo lo que es hecho por cualquiera de ellos informalmente (*apratirēpam*). Sólo el Soplo permaneció inmune a esta infección, y transforma (*atyavahat*) los sentidos, sacudiendo su mal, su mortalidad, para que cada uno de ellos devenga su equivalente macrocósmico, deviniendo el habla Agni, el olfato Vāyu, la vista el Sol, el oído los Cuarteles del cielo, la mente la Luna. El Soplo entonces comparte el alimento que canta para sí mismo (el Soplo es el soplador del órgano, los soplos son los Maruts que se mueven en los órganos-«tubos, *nḥḥyaū*», corporales, dentro de los cuales han sido «puestos, *hitḥū*»), jugando el papel de hospedero para los soplos que ocupan sus puestos alrededor de él como un regimiento de la «Propiedad (*svḥū*) del Rey» que al mismo tiempo forma su cuerpo de guardia y es alimentado por él. El Soplo se identifica con (Agni-) Bḥhaspati-Brahmaṇaspati, es decir, el Poder Espiritual en el que el Poder Temporal está inherente (*Bḥadḥraōyaka Upani·ad I.3*, cf. *Jaiminīya Upani·ad Brēhmaōa II.8*). Es en este sentido como los dioses eran originalmente mortales (*Taittirīya Sa×hitḥ VII.4.2.1*, *ēatapatha Brēhmaōa II.2.2.8*, etc.), y solo por los consejos de Agni, o por el sacrificio, o haciendo el *brahma* suyo propio, alcanzaron su presente dignidad (*arahatta*), inmortalidad (*amḥtatva*) y victoria (*jīti*), *ōg Veda Sa×hitḥ VI.7.4*, *X.63.4*, *ēatapatha Brēhmaōa III.4.3.15*, *XI.2.3.6*, etc.

<sup>57</sup> Es decir, que cuando el sacrificador, en quien estos poderes están inmanentes, cesando de usarlos para fines impropios (*apratirēpa*), a saber, para la persecución del placer, retorna con las deidades inmanentes a su fuente, entonces «él» deviene un inmortal. No es su personalidad, sino su Persona, lo que sobrevive entonces después de la muerte, cuando «nosotros que, en nuestra junción con nuestros cuerpos somos mixturas y tenemos cualidades, no existiremos, sino que seremos introducidos en el renacimiento, por lo cual, deviniendo unidos a las cosas incorpóreas, [nosotros] devendremos no mezclados y sin cualidades» (Filón, *De cherubin*, 113 sig.). El pasaje de *Taittirīya Sa×hitḥ* resume en unas pocas palabras toda la tesis del «sacrificio de sí mismo», es decir, el sacrificio de uno mismo por uno mismo al Sí mismo de uno, «este Sí mismo inmortal del sí mismo» (*Maitri Upani·ad III.2*). Quienquiera que no hace este sacri-

«Nacidos de la mente y uncidos a la mente»: en el símil siempre recurrente del carro<sup>58</sup>, es decir, el vehículo corporal en el cual el Sí mismo espiritual solar toma su sede como un pasajero mientras dura el carro, los órganos de los sentidos son los caballos y sus riendas las tiene la mente conductora (*manas*, νοῦς) en nombre del pasajero; «Savitṛ unce a los dioses (*devĪú = prĪöĒh*) con la mente, él los impele (*yuktvĪya manasĪ devĪn... savitĪ prasuvati tĪn, Taittirīya Sa×hitĪ IV.1.1*)». Cuando los caballos obedecen voluntariamente a las riendas, el carro conduce al pasajero a su destino señalado; pero si persiguen sus propios fines, los objetos naturales de los sentidos, y la mente sucumbe a ellos, el viaje acaba en desastre (debe recordarse que la mente es «doble», sujeta a los sentidos o independiente de ellos, *Maitri Upani-ad IV.34*, cf. Filón, *Legum allegoriae* I.93). El hombre cuyos sentidos están bajo control, o «uncidos» (*yuktĪú, yujau*), es decir, el yogī, puede decir, por consiguiente, «Yo me unzo a mí mismo, como un caballo que comprende (*svayam ayuji hayo na vidvĪn, Ōg Veda Sa×hitĪ V.46.1*)»; lo cual es solo otro modo de referirse a aquellos que «ofrecen todas las operaciones de los sentidos y los soplos en el Fuego del “yoga” del control de sí mismo, encendido por la gnosis» (*Bhagavad Gītā IV.27*).

Ahora está claro también por qué se nos dice en *Ōg Veda Sa×hitĪ X.85.3-4* que, aunque «ellos imaginan cuando machacan la planta que están bebiendo el verdadero Soma, sin embargo, de *el* que los brāhmanes comprenden por “Soma” nadie saborea nunca, nadie saborea que more sobre la tierra»<sup>59</sup>. El jugo extraído no es inmediatamente, ni tampoco realmente Soma (*Sāyaṇa, na ca sa sĪk·Īt somaú*). La bebida de Soma, en otras palabras, es un rito de transustanciación; «es metafísicamente (*parok·am*) como el Kṣatriya obtiene la bebida de Soma, ella no es inmediatamente (*pratyak·am = sĪk·at*) participada por él... (sino solo) a través del Sumo Sacerdote (*purodhas*), a través de la iniciación (*dīk·Ī*), y de la invocación ancestral» (*pravara*, que implica la «sucesión apostólica»), *Aitareya BrĪhmaōa VII.31*; cf. *Ēatapatha BrĪhmaōa III.6.2.9*, donde las piedras de pensar el Soma son la Iniciación (*dīk·Ī*) y el Ardor (*tapas*); «ellos

---

ficio está «condenado»: «A quienquiera que no tiene [que no posee su Sí mismo], aún eso poco [el sí mismo] que tiene le será arrebatado», San Mateo 13.12.

<sup>58</sup> El símbolo del carro es empleado por Platón y los platónicos exactamente del mismo modo. Hacer una muestra completa del paralelismo requeriría un artículo separado, pero podemos señalar que la noción de un *uncimiento* de los sentidos es manifiesta en Hermes, *Asclepius* I.5 sig.

<sup>59</sup> Un aviso explícito de que el Elixir de Vida no es una medicina física de ningún tipo; de la misma manera que la *fons vitae* no se encontrará fuera de nosotros mismos. Cf. *Aitareya BrĪhmaōa II.14*, «...la oblación de Soma es una oblación de ambrosía. Estas oblaciones son incorpóreas (es decir, invisibles e intangibles); es con esas oblaciones que son incorpóreas como el sacrificador gana la inmortalidad».

recogen (*ĕh̄tya*) la planta *uṣṣṇ* y la prensan, y por medio de la iniciación (*d̄kṣ*) y las sesiones (*upasads*, círculos sacrificiales), por el (vinculamiento del) Tānūnaptra y el “hacer que crezca” (*ĕpyĕyana*), la hacen ser “Soma”» (*ĕatapatha Brĕhmaöa* III.4.3.13); «por la Fe, la hija de Sūryā, él la hace (*sur*, brandy, propiamente la bebida de los Asuras y repugnante para los brāhmanes) ser jugo de Soma» (*ĕatapatha Brĕhmaöa* XII.7.3.11); eso que los Ásvins arrebataron a Namuci (Vṛtra) se bebe ahora como Soma (*ĕatapatha Brĕhmaöa* XII.8.1.3-5), la «Ofrenda Suprema» (*Vĕḷjasaneyi Sa×hit* XIX.2, *ĕatapatha Brĕhmaöa* XII.8.2.12).

Tal es la significación de lo que se llama la «ofrenda a quemar Subjetiva Interior» (*ĕdhyĕtmikam ĕntaram agnihotraū*), de la cual, *ĕĕökhĕyana ī raöyaka* X.1 y sig. afirma que «si uno sacrifica, no conociendo *este* Agnihotra, ello es para él como si pusiera a un lado las brasas e hiciera la oblación en las cenizas».

La asunción del Fuego se describe en *ĕatapatha Brĕhmaöa* II.2.2.8-20, de lo cual es un resumen lo siguiente. Los dioses (*devĕū*) y los titanes (*asurĕū*) eran ambos los hijos de Prajāpati, ambos igualmente desprovistos de todo Sí mismo espiritual (*anĕtmanaū*) y por consiguiente mortales: sólo Agni era inmortal. Ambas facciones establecieron sus Fuegos sacrificiales. Los titanes cumplieron su rito externamente (profanamente); pero «los dioses establecieron entonces ese Fuego en su sí mismo interior (*enam... antarĕtman ĕdadhata*), y habiendo hecho esto devinieron inmortales e invencibles y vencieron a sus enemigos mortales y vencibles». De la misma manera, el sacrificador establece ahora el Fuego sacrificial dentro de sí mismo. En cuanto a este Fuego encendido así dentro de él, piensa, «aquí quiero sacrificar, aquí quiero hacer el buen trabajo». Nada puede interponerse entre él y *este* Fuego<sup>60</sup>; «Ciertamente, mientras yo viva, ese Fuego que ha sido establecido en mi sí mismo interior no morirá en mí». Quien habla verazmente (*satyam*), alimenta esa llama y ella deviene cada vez más su propia fuerza ígnea (*tejas*); quien habla falsamente (*an̄tam*)<sup>61</sup> la apaga, y ella deviene cada vez menos su fuerza ígnea. Su servicio es solo «rectitud».

<sup>60</sup> Cf. *Aitareya Brĕhmaöa* VII.12, donde, si algo pasa entre el sacrificador y sus fuegos rituales, puede ignorarlo, debido a que sus fuegos «han sido establecidos dentro de sí mismo» (*ĕtmany asya hitĕ bhavanti*).

<sup>61</sup> Para *satyam* (*̄tam*) y *an̄tam* nuestras palabras «verdad» e «inverdad» tienen una significación demasiado marcadamente ética y empírica para ser enteramente adecuadas; de la misma manera que nuestra palabra «pecado» es asimismo demasiado ética para representar lo que implican los términos sánscrito y griego que significan «incorrecto», o más literalmente, «errar el blanco». Hablando propiamente, «pecado», como Santo Tomás de Aquino lo define, es «*cualquier* desviación del orden hacia el fin», y no me-

Por consiguiente, «cuando quiere edificar a Agni (construir el altar del Fuego) el sacrificador le aprehende en sí mismo (*Ētmann agniμ g`hō`te*); pues es de sí mismo de donde le hace nacer» (*Ētmano... adhijĒyate, êatapatha BrĒhmaöa VII.4.1.1*). El verdadero Agnihotra no es, de hecho, un rito que haya de ser cumplido meramente en las estaciones fijadas, sino diariamente dentro de vosotros<sup>62</sup>, según el modelo primordial de los treinta y seis mil Arka-Fuegos, que eran de substancia mental, y que fueron mentalmente edificados por los primeros sacrificadores: «mentalmente (*manasĒ*)<sup>63</sup> fueron edificados, mentalmente fueron bebidas las copas de Soma, mentalmente cantaron... Estos Fuegos, ciertamente, están hechos de conocimiento (*vidyĒcita eva*); y para el Comprehensor de esto todos los seres (*sarvĒöi bhĒtĒni*, todos los poderes del alma) construyen estos Fuegos, inclusive mientras está dormido». Y así «por el conocimiento (*vidyayĒ*) ascienden a donde los deseos han emigrado (*parĒgatĒu*); no es por galardones (*dak· iöĒbhiü*) ni por ardor ignorante (*avidvaμsaü tapasvinaü*)... ese mundo pertenece solo a los Comprehensores» (*êatapatha BrĒhmaöa X.5.4.16*). Este último pasaje afirma explícitamente lo que está claramente implícito en *ôg Veda Sa×hitĒ VIII.70.3*, citado más atrás.

Se establece así claramente una distinción entre el mero cumplimiento y la comprensión de lo que se hace, entre el cumplimiento como tal y el cumplimiento como el

---

ramente el error moral. *Satyam* y *an`tam* están más cerca de «correcto» (*integer*) e «incorrecto». De la misma manera, la virtud (*kauśalam*, pāli *kusalam*), como la sabiduría (σοφία, *sof`a*), es radicalmente «pericia»; y lo bello (*kalyĒöa*, κἀλός) no es lo que nos gusta, sino lo que es apropiado o «en buena forma» (*pratirēpa*), en tanto que opuesto a lo que es feo, impropio, o más literalmente «informe» (*apratirēpa*); estos no son tampoco valores meramente «estéticos», pues *kalyĒöa* y *kauśala*, *kusala*, se oponen ambos a *plĒpa*, «malo» o «sucio», de la misma manera que en la filosofía Escolástica *pulcher* se opone a *turpis*, ya sea como «feo» o como «ignominioso». Solo lo que es correcto es efectivo; y de aquí el gran énfasis que se pone en el correcto —es decir, bello— cumplimiento de los ritos sacrificiales y en la necesidad de expiación en el caso de un error (Brāhmaṇas, *passim*). Siempre que se consideraba sacramentalmente la conducta de la vida, este perfeccionismo se pone en práctica en todos los campos de acción o de operación posibles: en el concepto único de pericia, coinciden la «prudencia» y el «arte». «El cumplimiento con pericia es Yoga» (*yogaü karmasu kauśalam*, *Bhagavad G`itĒ II.50*).

<sup>62</sup> Similarmente *Aitareya ī raöyaka II.3.8* (los 36.000 días de la vida de un hombre), y *KaĒha Upani·ad IV.8* (*dive diva i`jyo... havi· madbhir manu· yebhir agniü*, «El Fuego debe servirse cada día con oblacones humanas»). En este sentido el sacrificio humano es esencial para la salvación.

<sup>63</sup> *ManasĒ*, «con la mente como instrumento» o «mentalmente», aparece unas ochenta veces o más en *ôg Veda Sa×hitĒ*, frecuentemente en conexión con el Sacrificio —por ejemplo, I.172.2, *stomo... h`dĒ ta·Ēau manasĒ*; II.40.3, *rathaμ... manasĒ yujyamĒnam* (cf. V.46.1, *svayam ayuji*); VII.64.4, *gartaμ manasĒ tak·at*; VII.67.1, *havi· mata manasĒ yaj·iyena*; similarmente VI.16.4, *havi· h`dĒ ta·Ēam*. No tenemos ninguna razón para suponer que el Sacrificio haya sido nunca una operación meramente mecánica.

soporte de la contemplación; y entre un cumplimiento objetivo en ocasiones establecidas y un cumplimiento subjetivo e incesante. La primera de estas distinciones se hace nuevamente en *êatapatha Br̥hmaöa* X.4.2.31, «Quienquiera que como Comprehensor hace este trabajo sagrado, o incluso el que es un Comprehensor (pero no hace efectivamente los ritos), junta de nuevo, entero y completo, a este Prajāpati (dividido)» (y con ello, al mismo tiempo, se reintegra a sí mismo); y también en *êatapatha Br̥hmaöa* XIII.1.3.32, donde se establece la distinción entre aquellos que están meramente «sentados en una sesión sacrificial» (*sattrasadau*) y aquellos que están «sentados en realidad» (*satisadau*), y solo aquellos que sacrifican así, de verdad, están «sentados entre los mismos dioses» (*sat'su devat̥su s'dantaū*).

El *satisad* es el mismo que el *Ātmayājī* aludido más atrás, a saber, el que es su propio sacerdote. El *ī tmayaj* es «el que sabe, “este (nuevo) cuerpo mío ha sido integrado (*saṁskriyata*), ha sido sobreimpuesto (*upadh'yate*) por ese cuerpo (del Sacrificio)”: y como Ahi de su piel, así se libera él de este cuerpo mortal, del mal (*p̥pmanas*, es decir, de *Vṛtra*), y como una ofrenda (*Ēhuti*)<sup>64</sup>, como uno compuesto de los Tres Vedas, así pasa al mundo de la luz celestial. Pero el *devayājī* (por quien oficia otro) que solo sabe que “yo estoy sacrificando esta (víctima) a los dioses, yo estoy sirviendo a los dioses”, es como un inferior que trae tributo a (*balij haret*) un superior... él no gana tanto de un mundo» (*êatapatha Br̥hmaöa* XI.2.6.13, 14)<sup>65</sup>. La distinción es la que hay entre las *vīae* activa y pasiva, entre la «salvación» y la «liberación». El *Ātmayājī* es «el que sacrifica en sí mismo» (*Ētman eva yajati, Maitri Upani. ad VII.9*). «Viendo el Sí mismo<sup>66</sup> imparcialmente en todos los seres y a todos los seres en el Sí mismo, el *Ātmayājī* obtiene la autonomía» (*svar̥jyam, M̥navadharmas̥tra XII.91*; cf. *Ch̥ndogya Upani. ad VIII.1.1-6, Bhagavad Gītā VI.29*).

<sup>64</sup> «Habiendo venido al ser de Agni, que es la matriz de los dioses (cf. *Jaimin'ya Br̥hmaöa* I.17), de la oblación, con un cuerpo de oro (= luz, inmortalidad) procede al mundo de la luz celestial» (*Aitareya Br̥hmaöa* II.14); y similarmente en *êatapatha Br̥hmaöa* XII.2.2.5-6, y en muchos otros contextos semejantes.

<sup>65</sup> Cf. *Jaimin'ya Upani. ad Br̥hmaöa* I.14.1, «Él no debería ser uno de quien sus dioses están lejos. Ciertamente, en la medida en que acerca los dioses a sí mismo (*Ētman̥ dev̥n up̥ste*, es decir, en la medida en que es un *ī tmayaj*) los dioses devienen dioses para él»; y *B'had̥raöyaka Upani. ad* I.4.10, «Quienquiera que se acerca a una deidad como a otro, pensando “Él es uno, y yo otro”, no comprende; es una mera víctima para ellos». Similarmente el Maestro Eckhart, «Algunos hay tan simples que piensan en Dios como si Él morara *all'*, y de sí mismos como si estuvieran *aqu'*. Ello no es así, Dios y yo son uno». (ed. Pfeiffer, p. 206).

<sup>66</sup> El Sí mismo solar de *ôg Veda Sa×hit̥* I.115.1 y *Atharva Veda Sa×hit̥* X.8.44.

La precedente interpretación del Sacrificio, como una serie exhaustiva de actos simbólicos que han de ser tratados como soportes de contemplación (*dhiyēlamba*), refleja el postulado tradicional de que toda práctica (πρᾶξις) implica y entraña una teoría (θεωρία) correspondiente. La observación de *ēatapatha Brēhmaōa* IX.5.1.42 de que la construcción del (altar del) Fuego incluye «todos los tipos de trabajos» (*viśvē karmēoi*) asimila el sacrificador al sacrificador arquetípico, Indra, que es pre eminentemente el «Omni-hacedor» (*viśvakarmē*). Debido justamente a que el Sacrificio, si ha de ser cumplido correctamente (y esto es completamente indispensable), requiere la diestra cooperación de todos los tipos de artistas, por ello mismo determina necesariamente la forma de la estructura social entera. Y esto significa que en una sociedad completamente tradicional no hay ninguna distinción real entre las operaciones sagradas y profanas; más bien, como lo expresaba el difunto A. M. Hocart, «cada ocupación es un sacerdocio»<sup>67</sup>; y es una consecuencia de ello que en tales sociedades, «las necesidades del cuerpo y las del alma se satisfacen juntas»<sup>68</sup>. En vista de esto, no nos sorprenderá encontrar lo que en toda investigación del «sistema de castas» nunca debe ser pasado por alto, a saber, que la aplicación y la referencia principales del verbo *k* (creo, κρίνω), hacer u obrar, y del nombre *karma*, acción u obra, es a la operación sacrificial (cf. latín *operari* = *sacra facere*). Será tan verdadero para todo agente como lo es para el rey, que todo lo que hace por sí mismo, sin estar soportado por una razón espiritual, será para todos los fines y propósitos «una cosa no hecha» (*ak̄tam*). Lo que, de otro modo, podría parecer a nuestros ojos seculares un principio revolucionario, a saber, que el verdadero Sacrificio («hacer sagrado», «sacralizar», ἱεροποιία) ha de hacerse diaria y horariamente en todas y cada una de nuestras funciones —*te u parok am juhoti, Taittir ya Sa x hitē* VI.1.4.5— está realmente implícito en el concepto de acción (*karma*) mismo; en realidad es solo la *inacci-n*, lo que es *no* hecho, que puede considerarse como no sacro, y esto es explícito en el significado siniestro de la palabra *k̄tyē*, la «potencialidad» personificada; el hombre perfecto es «el que ha hecho lo que hay que hacer» (*k̄tak̄ytaū*), el Arhat *kata mu karaōiyam*. La interpretación sacrificial de toda la vida misma, la doctrina *karma mērga* de la *Bhagavad Ḡtē*, está implícita en los textos ya citados, y explícita en muchos otros, por ejemplo, *Jaimin ya Upani ad Brēhmaōa* IV.2,

<sup>67</sup> *Les Castes*, París, 1938, p. 27.

<sup>68</sup> R. R. Schmidt, *Dawn of the Human Mind*, London, 1936, p. 167. Que la manufactura sirviera a las necesidades del cuerpo y del alma a uno y el mismo tiempo era también un requerimiento de Platón; y dondequiera que no hay esta intención, el hombre está intentando vivir una existencia atrofiada, de «pan sólo».

donde el hombre es el Sacrificio, y sus soplos, los poderes del alma, que actúan como Vasus, Rudras y Ādityas, llevan a cabo por la mañana, al mediodía y al atardecer los prensados (es decir, el sacrificio de Soma), durante sus primeros 24 años, sus segundos 44 años y sus últimos 48 años, de una vida de 116 años. Similarmente *ChĀndogya Upani·ad* III.16, seguido por III.17, donde la privación se iguala con la iniciación, los goces con las sesiones y cantos sacrificiales, las virtudes con los galardones, la generación con la regeneración, y la muerte con la última ablución ritual. De la misma manera en la operación «de mil años» de las deidades omni-emanantes (*viśvas̄jau*), «Muerte es el matador» (*śamit̄*, *Pa-cavi × śa BrĀhmaöa* XXV.18, 4), que *despacha* la víctima resucitada a los dioses<sup>69</sup>.

En *Kau·itak̄ Upani·ad* II.5, en la versión de Hume apropiadamente titulada «La vida entera de una persona simbólicamente un sacrificio de Soma», se afirma con respecto a la Ofrenda a quemar Interior (*Āntaram agnihotra*) que nuestros soplos mismos adentro y afuera (*prĀṅgĀpĀnau*: los dos soplos o vidas principales, que incluyen y representan a todos los de la vista, el oído, el pensamiento y el habla, etc., *Aitareya ĩ raöyaka* II.3.3) «son dos oblacones ambrosíacas sin fin (*nante am̄tĀhut̄*) que, ya sea despierto o dormido, uno ofrece (*juhōti*) continuamente y sin interrupción; y cualesquiera otras oblacones que haya, tienen un final (*antavatyas tĀu*), pues no equivalen a nada más que a una actividad como tal (*karmmamayo hi bhavanti*). Y, ciertamente, los Comprehensores de esto se abstenían, en los tiempos antiguos, de hacer ofrendas a quemar efectivas (*agnihotraṃ na juhuvĀc cakruū*)». Es desde el mismo punto de vista como el Buddha, que encontró y siguió la antigua Vía de los Plenamente Despertados de antaño (*Sa×yutta NikĀya* II.106, etc.) y que niega expresamente que haya enseñado una doctrina de su propia invención (*Majjhima NikĀya* I.77), pronuncia: «Yo no apilo leña alguna para los fuegos del altar; yo enciendo una llama dentro de mí (*ajjhatam = adhyĀtmikam*), el corazón es el hogar, la llama en él el sí mismo dominado» (*attĀ sudantĀ*, *Sa×yutta NikĀya* I.169; es decir, *saccena danto*, *Sa×yutta NikĀya* I.168 = *satyena dantaū*). Hemos visto ya que el que ha matado a su Vṛtra, es decir, dominado a su sí mismo, y que es así un autócrata verdadero (*svarĀj*), está liberado de la ley según la cual el Sacrificio se cumple efectivamente (*Taittir̄ya Sa×hitĀ* II.5.4.5); y de la misma manera en *Aitareya ĩ raöyaka* III.2.6, los Kāvāṣeyas, que (como en *Kau·itak̄ Upani·ad* II.5, cf. *Bhagavad Gītā* IV.29) sacrifican el soplo entrante cuando hablan y el soplo saliente cuando permanecen silentes, preguntan, «¿Con qué fin deberíamos noso-

<sup>69</sup> Sobre el «feliz despacho», cf. Apéndice I.



tros recitar el Veda (cf. *Bhagavad Gītā* II.46), con qué fin deberíamos nosotros sacrificar externamente?»<sup>70</sup>.

En la interpretación sacrificial de la vida, los actos de todo tipo se reducen a sus paradigmas y arquetipos, y se remiten así a Aquel de quien brota toda acción; cuando la «noción de que yo soy el hacedor» (*ahaṁkarā, kartoḥam asmāti*) ha sido vencida y los actos ya no son «nuestros», cuando nosotros no somos ya alguien (*vivo autem, jam non ego sed Christus in me*, Gálatas 2.20), entonces nosotros no estamos ya «bajo la ley», y lo que se hace ya no puede afectar a nuestra esencia más de lo que puede afectar a la Suya, de quien nosotros solo somos órganos. Solo en este sentido, y no intentando vanamente no hacer nada, puede ser «rota» la cadena causal del fatum (*karma* con sus *phalāni*); no por una interferencia milagrosa en la operación de las causas mediatas, sino porque «nosotros» ya no somos parte de ellas. La referencia de todas las actividades a sus arquetipos (esencialmente una *reductio artium ad theologiam*) es lo que debemos entender cuando hablamos de «racionalizar» nuestra conducta; si no podemos dar una verdadera razón (*ratio, λόγος*) de nosotros mismos y de nuestros actos ello significará que nuestras acciones han sido «según el gusto» (*vāthā*), imprudentes (*asākhyaṇam*) e informales (*apratirēpam*) en vez de acertadas (*sādhū*) y en buena forma (*pratirēpam*)<sup>71</sup>.

Para el que ha realizado completamente las implicaciones sacrificiales de cada acción, para el que no está llevando una vida suya propia en este mundo sino una vida transubstanciada, no hay formas obligatorias. Esto no debe comprenderse en el sentido de que deba adoptar el papel de un no-conformista, un «debe» que sería enteramente incompatible con el concepto de «liberación». Si, en último análisis, el Sacrificio es una operación mental incluso para el *ōg Veda*, donde los actos rituales se cumplen mentalmente (*manasā, passim*), aunque de ello no ha de inferirse que no hay procedimiento manual, también es verdadero que un énfasis sobre la interioridad última de la Ofrenda a quemar, no implica necesariamente una depreciación de los actos físicos que son los soportes de la contemplación. La prioridad de la vida contemplativa no destruye la validez real de la vida activa, de la misma manera que en el arte la primacía del *actus primus* libre e imaginativo no excluye la utilidad del *actus secundus* manual. En la

<sup>70</sup> No hay duda de que es en su carácter de no-sacrificadores como los Kāvaṣeyas de *ōg Veda Saṁhitā* VII.18.2 son enemigos de Indra, cuya *raz-n de devenir* misma es la operación sacrificial. Ellos, por su repudiación de la actividad divina e imitación de la vacancia divina, devienen nuevamente Asuras, y no son ya los súbditos leales del rey de este mundo.

<sup>71</sup> Cf. notas 55 y 61. La ofrenda justa es lo que no es ni excesivo ni defectivo en el Sacrificio (*ēatapatha Brāhmaṇa* XI.2.3.9).

*karma mĒrga*, *karma* retiene, como hemos visto, sus implicaciones sacrificiales. Un mero cumplimiento ignorante de los ritos hubiera sido considerado siempre como insuficiente (*na karmaöĒ... na yaj-aiú*, *Ôg Veda Sa×hitĒ* VIII.70.3). Si el *karma* de la *Bhagavad GītĒ* es esencialmente (*svabhĒvanīyatam*, XVIII.47 = κατὰ φύσιν) un trabajo al cual uno es llamado por su naturaleza o natividad propia, esto había sido igualmente verdadero en el período védico cuando la operación sacrificial implicaba «todos los tipos de trabajos» y cuando los actos del carpintero, del médico, del flechero y del sacerdote habían sido considerados todos como «operaciones» rituales (*vratĒni*). Y así, como *Bhagavad GītĒ* IV.15, recordándonos varios contextos citados arriba, afirma y prescribe, «Comprendiendo esto, los antiguos deseadores de la liberación hicieron el trabajo sacrificial (*kṛtaṃ karma pērvair api mumuk-ubhiú*); haz así tú tu trabajo (*kuru karma*) como hicieron los antiguos». Es cierto que, como el Vedānta mantiene consistentemente, el fin último del hombre es inalcanzable por ningún medio, bien sea sacrificial o moral, pero nunca se olvida que los medios son dispositivos hacia ese fin: «Este Sí mismo Espiritual no ha de ser aprehendido (*labhyaú*) por el tibio, ni con arrogancia, ni con ardor sin su ratificación (de pobreza); pero el que siendo un Comprehensor trabaja (*yatate*) con estos medios (*upĒya*), ese Sí mismo mora en la morada de Brahma» (*MuöĒjaka Upani-ad* III.2.4).

Hemos visto que la conquista de Ahi-Vṛtra, la matanza y manducación<sup>72</sup> del Dragón, no es nada sino la dominación del sí mismo por el Sí mismo; y que la Ofrenda a quemar es el símbolo y debe ser el hecho de esta conquista. «El que hace la Ofrenda a quemar (*agnihotram*) rompe la red de la codicia, deshace el engaño y disipa la cólera» (*Maitri Upani-ad* VI.38); y así, «transcendiendo los poderes elementales y sus objetos... aquel cuya cuerda de arco es su vida solitaria<sup>73</sup> y cuya flecha es la falta de auto-orgullo por la existencia de sí mismo<sup>74</sup>, abate al guardián de la primera de las puertas

<sup>72</sup> La comida eucarística es de extrema importancia en el Sacrificio. La parte esencial y la única indispensable de la víctima es el corazón, pues este es la mente, el soplo de vida y el «verdadero sí mismo» de la víctima; es rociado con *gh̄* sobre un asador, y así se le hace ser ese alimento vivo del que los dioses participan. En el Edda, Sigurd comprende el lenguaje de los pájaros («ángeles», cf. René Guénon, *El Lenguaje de los pájaros*) cuando saborea del corazón de Fafnir.

<sup>73</sup> La gesta del *parivṛĒjaka* [monje mendicante] (una gesta del Grial, como la de los *āyaú* védicos) es estrictamente análoga a la del caballero errante y a la del héroe solar en nuestros cuentos de hadas. Era menester no mirar atrás (*ēatapatha BrĒhmaöa* XII.5.2.15).

<sup>74</sup> Cf. *MuöĒjaka Upani-ad* II.2.3, donde la flecha es uno mismo y Brahma el blanco. [«Un disparo ciego tal, con el agudo dardo del amor anhelante, jamás puede fallar el blanco, que es Dios», *Epistle of Discretion*, por el autor anónimo de la *Cloud of Unknowing* (cf. Edmund Gardner, ed., *The Cell of Self-knowledge*, Londres, 1910, para el texto de la Epístola)].

del palacio de Brahma, cuya corona es engaño... y que mata a todos estos seres con la flecha de la ilusión», y puede entrar al palacio de Brahma, desde donde puede ver girar la rueda como el auriga puede ver girar las ruedas de su vehículo; «pero el que se agita e inflama por la obscuridad y la pasión, un morador del cuerpo atado a hijo o esposa o linaje, ¡no, nunca en absoluto!» (*Kau· itak' Upani· ad* I.4 y *Maitri Upani· ad* VI.28)<sup>75</sup>. Este «guardián» es ciertamente el Dragón sobre la senda del Héroe y el Guardián del Árbol de la Vida; en otras palabras, la Muerte que todo Héroe Solar debe vencer. Esperamos mostrar en otra parte que la derrota de Ahi-Vṛtra por Indra y la conquista de Māra por el Bodhisatta son relatos de uno y el mismo mito universal. Aquí solo nos hemos propuesto resaltar que el Dragón, o el Gigante —cualquiera que sea su nombre, ya le llamemos Ahi, Vṛtra, Soma, Prajāpati o Puruṣa, u Osiris o Dionysos o Ymir— es siempre, él mismo, el Sacrificio, la víctima sacrificial; y que el Sacrificador, ya sea divino o humano, es siempre, él mismo, esta víctima, o de otro modo no ha hecho ningún sacrificio real.

Al sacrificarse a sí mismo en el comienzo, el Héroe Solar, habiendo sido uno, se hace a sí mismo —o es hecho ser— muchos, por amor de aquellos en quienes debe entrar si han de encontrar su Vía «de la obscuridad a la luz, de la muerte a la inmortalidad» (*B'had'raöyaka Upani· ad* I.3.28). Él se divide a sí mismo, y «A no ser que comáis la carne del Hijo del hombre, y bebáis su sangre, no tenéis vida en vosotros» (San Juan 6.53); y, como hemos visto, él está tragado en nosotros, como un tesoro enterrado. El Sacrificio se «extiende» en esta crucifixión cósmica; y mientras nosotros pensamos y actuamos en los términos de los pares de opuestos, concibiéndole en el aspecto noumenal y fenoménico bajo el cual entra en el mundo (*êatapatha Br'hmaöa* XI.2.3.4, 5), nosotros «le crucificamos diariamente». Si su sacrificio es un acto de gracia, y es a causa de su amor (*preö'ē*) por sus hijos por lo que él entra en ellos (*Taittir'ya Sa×hit'ē* V.5.2.1), en quienes como único Saṃsārin [Transmigrante] (*Brahma Sêtra Bh'ē· ya* I.1.5) se somete a repetidas muertes (*Jaimin'ya Upani· ad Br'hmaöa* III.11.1 sig., cf. *ôg Veda Sa×hit'ē* X.72.9), su sacrificio es también, por otra parte, un crimen que es cometido por quienquiera que, humano o divino, sacrifica a otro; de hecho, la matanza y desmembramiento de Vṛtra es un pecado original (*kilbi· a*) por parte de Indra, a causa del cual es excluido a menudo de la bebida del Soma, y por el cual debe hacerse expia-

<sup>75</sup> «Si algún hombre viene a mí, y no odia a su padre y madre, y esposa e hijos, y hermanos y hermanas, e incluso a su propia vida (ψυχή, alma) también, no puede ser discípulo mío» (San Lucas 14.26).

ción (*Taittir'ya Sa×hitĪ* II.5.3.6, *Aitareya BrĪhmaōa* VII.31, *Kausitak' BrĪhmaōa* XV.3; cf. *Ēatapatha BrĪhmaōa* I.2.3, III.9.4.17, XII.6.1.40, etc.)<sup>76</sup>.

«Nosotros» somos agregados de los poderes funcionales que son los hijos (*prajĪtū*) de Prajāpati (Brahma, Ātman, Prāṇa, el Sol) y los nombres de sus actos; es el Sí mismo Universal el que opera en cada uno de nuestros muchos sí mismos, viendo, pensando, etc., en los cuales él está dividido; es este Sí mismo el que se recoge a sí mismo cuando morimos, y el que pasa a otros habitáculos, cuya naturaleza está predeterminada por sus propias actividades anteriores. Si «nosotros» sobrevivimos o no a este paso, ello dependerá de si nuestra consciencia de ser —que no ha de ser confundida con nuestros poderes de percepción «en el estado de vigilia», de los cuales no sobrevive nada a la transición<sup>77</sup>— está en él, o en «nosotros mismos». Aún queda, no obstante, que este Errante, y nosotros, si nosotros le hemos conocido a Él y no meramente a nosotros mismos, «se recoja y se junte» de una vez por todas y vuelva de esta ronda de devenires a sí mismo; habiendo sido muchos, debe devenir nuevamente uno; habiendo muerto una y otra vez, debe ser resucitado de una vez por todas. La segunda fase del Sacrificio, entonces, y, desde nuestra posición presente en la multiplicidad, su parte más esencial, consiste en juntar (*saμdhĪ*) nuevamente lo que había sido desmembrado, y en edificar (*saμsk'*) otro Sí mismo, un Sí mismo unitario, que será nuestro Sí mismo cuando este sí mismo presente ya no sea. Esta unificación y «entrada dentro del propio de uno» es a la vez una muerte, un renacimiento, una asimilación y un matrimonio.

Sin embargo, no debemos suponer que «nosotros» somos los héroes de este drama cósmico: hay solo un Único Héroe. Es el Dios el que «se atrapa a sí mismo por sí mismo como un pájaro en la red» puesta por el trampero Muerte, y es el Dios el que sale de la trampa<sup>78</sup>, o, dicho de otro modo, el que cruza el torrente de la vida y de la muerte hasta la otra orilla por el puente que está hecho de su propio Espíritu, o el que escala a la cima del árbol para reposar sobre su copa o elevarse a voluntad. Él, y no este hombre, Fulano, es mi Sí mismo, y no es por ningún acto «mío», sino solo conociendo-Le (en el sentido en que conocer y ser son uno), solo conociendo Quien somos, como «nosotros»

<sup>76</sup> De la misma manera que en la matanza de Soma, Mitra hace una «obra cruel» (*Taittir'ya Sa×hitĪ* VI.4.8.1).

<sup>77</sup> «Después de la muerte no hay ninguna consciencia» (*na pretya saμj-Īsti, B'hadĪraōyaka Upani. ad* II.4.12): «los muertos no saben nada» (Eclesiastés 9.5).

<sup>78</sup> «La liberación es para los Dioses, no para los hombres» (A. H. Gebhard-L'Estrange, *The Tradition of Silence in Myth and Legend*, Boston, 1940, p. 7). En la *Philosophia Perennis*, esto es tan estrictamente ortodoxo como en el dicho de Śaṅkara: «En verdad, no hay ningún otro transmigrante que el Señor» (*Brahma Sētra BhĪ. ya* I.1.5).

podemos ser liberados. Es por eso por lo que todas las tradiciones han insistido en la necesidad primordial del conocimiento de sí mismo: no en el moderno sentido del psicólogo, sino en el de la pregunta «¿Cuál sí mismo?», el del oráculo «Conócete a ti mismo», y el de las palabras *Si ignoras te, egredere*. «Con el Sí mismo uno encuentra el coraje, con la comprensión encuentra la inmortalidad; ¡grande es la destrucción si uno no Le ha encontrado aquí y ahora!» (*ĒtmanĒ vindate v'ryaμ, vidyayĒ vindateōm"tam... na ced ihĒved'n mahat' vina-Ēiú, Jaimin'ya Upani-ad BrĒhmaōa IV.19.4, 5*). «El que es un Comprehensor de ello, con el sí mismo mora en el Sí mismo» (*saμviṣaty ĒtmanĒtmĒnaμ ya evaμ veda, VĒjasaneyi Sa×hitĒ XXXII.2*). «¡Lo que tú, Agni, eres, eso pueda yo ser!» (*Taittir'ya Sa×hitĒ I.5.7.6*).

## APÉNDICE 1: SOBRE LA PAZ

«¿Cuál es la mejor cosa de todas que un hombre  
puede pedir a los dioses?»

«Que pueda estar siempre en paz consigo mismo»

*Debate de Homero y Hes'odo, 320.*

La «pacificación» de Soma es su *quietus* en tanto que un principio Varuṇya. Cf. *Taittir'ya Sa×hitē* II.1.9.2, donde por medio de Mitra el sacerdote «pacifica» (*ṣamayati*) a Varuṇa, y así libra al sacrificador del lazo de Varuṇa; y *Taittir'ya Sa×hitē* V.5.10.5, donde las deidades peligrosas podrían tragar (*dhyēyeyuū*) al sacrificador y él las «aplaca» (*ṣamayati*) con las oblaciones. El matador ritual es un *ṣamit'*, el que da el *quietus* (*Ôg Veda Sa×hitē* V.43.4, *êatapatha Brēhmaöa* III.8.3.4, etc.). De la misma manera, el sacrificio de la víctima cristiana es por expiación, para hacer la paz con el Padre encolerizado. Y mientras que el aplacamiento implica una satisfacción o gratificación de la persona aplacada, nunca debe pasarse por alto que la paz (*ṣenti*) jamás puede hacerse con un enemigo; de una manera u otra debe ser matado como enemigo (aunque «es su mal, no él mismo lo que ellos matan») antes de que pueda ser hecho amigo. Así pues, cuando la voluntad es pacificada (*upaṣēmyate, Maitri Upani·ad* VI.34) es «aquietada», y cuando el sí mismo psicofísico es «conquistado y pacificado» (*jita... praṣēntaú, Bhagavad G'itē* VI.7) por el Sí mismo Supremo, ha sido sacrificado. El deseo no puede sobrevivir al logro de su objeto; solo los «muertos», que no desean, debido a que su deseo está realizado, están en paz, y de aquí la frecuente asociación de las palabras *akēma* (sin deseo) y *ēptakēma* (con el deseo cumplido), por ejemplo, *B'hadēraöyaka Upani·ad* IV.3.21 y IV.4.6.

Hay similarmente en el latín *pax* un significado siniestro (bien visto en el caso de las guerras de «pacificación» imperialistas); las conexiones de la palabra son con *pangere, paciscor* y con el sánscrito *pēṣa*, «lazo», especialmente de Muerte. La palabra inglesa *dispatch*, «despachar» (especialmente en el sentido de «matar») contiene la misma raíz; el de la víctima es un «despacho feliz» debido precisamente a que se libera

o se suelta del lazo o condena impuesto por la Ley. Un tratado de paz es una cosa *impuesta* (sentido principal de *pangere*) sobre un enemigo: solo en tanto que el enemigo, a quien se supone un rebelde (siempre que sea una guerra justa y la victoria del derecho en vez de la del poder, como se asume en todas las ordalías tradicionales, incluyendo las del combate singular u otro), se arrepiente y se somete voluntariamente al yugo en el cual entra, la «paz» es realmente un «consentimiento», el *ṣenti* un *saṁj-ēna*, y es por eso por lo que el «consentimiento» de la víctima sacrificial está siempre asegurado; cf. *ĕatapatha Brāhmaṅa* XIII.2.8.2, donde que «ellos la hacen consentir (*saṁj-ēpayanti*) significa que matan a la víctima». En este caso el «enemigo» es realmente resucitado como un «amigo»; o en otras palabras, no es él mismo sino su mal lo que es «matado».

Hay así un tipo de paz (a la cual he llamado en otra parte «internecina», recíprocamente destructiva), que puede comprenderse fácilmente; pero hay también otra «que rebasa toda comprensión». Es solo la paz por consentimiento la que es real y la que puede durar; y es por esta razón por lo que Gandhi querría ver mejor que los ingleses abandonan —es decir, sacrifican— su dominación sobre la India por su libre voluntad que verlos obligados a hacerlo por la fuerza. Lo mismo se aplica a la guerra santa del Espíritu con el alma carnal; si ha de haber «unidad en el vínculo de la paz» (Efesios 4.3), el alma debe haberse «entregado *ella misma* a la muerte», y no simplemente haber sido suprimida por la *fuerza mayor* del ascetismo y las penitencias violentas. Y similarmente en el caso de la «guerra de los sexos», que es solo un caso especial de la guerra del Espíritu con el Alma.

## APÉNDICE 2: Śesa, ANANTA, ANANTARAM

*Taittirīya Saṁhitā* II.4.12, *yad aṣi-yata = ōg Veda Saṁhitā* I.28.9, *ucchi-ēam*, no los «posos» del Soma, sino lo que «queda» cuando se ha extraído el Soma de los tegumentos o vainas ahora secas. En este inagotable *ucchi-ēam* (como en *Vṛtra*) están contenidas todas las cosas (*Atharva Veda Saṁhitā* XI.7), «todo está sintetizado dentro de él (*ucchi-ēe... viṣvam antaú samēhitam, Atharva Veda Saṁhitā* XI.7.1)», «plenum es Ese (Brahma), plenum Este (Todo), cuando plenum se vacía (*udacyate*) de plenum (por ejemplo, Este Todo de *Vṛtra*) plenum queda» (*avaṣi-yate, Bḥhadṛaṅyaka Upani-ad* V.5), «... sí, conozcamos hoy Eso de donde se derramó Esto» (*uto tad adya vidhyēma*

*yatas tat parisicyate*, *Atharva Veda Sa×hitĒ* X.8.29). En otras palabras, Brahma es infinito (*anantaram*), el *brahma-yoni* inagotable.

*Yad aṣi-yata* = Śeṣa, es decir, Ananta, la Serpiente del Mundo, el Tragador en quien están latentes todas las posibilidades y de quien se extraen todas las posibilidades de manifestación; y este círculo sin fin (*ananta*) es precisamente el de Midgardsworm (*Gylfingning*, 46-48) [ver *Edda Snorra Sturlusonar med Skǫldatali*, ed. Gudni Jónsson (Reykjavik, 1935) –ED.], el de «der Schlange, die sich in den eigenen Schwanz beisst, [und die] stellt den Äon dar» (Alfred Jeremías, *Der Antichrist in Geschichte und Gegenwart*, Leipzig, 1930, p. 5), el de Agni «sin pies y sin cabeza, ocultando sus dos extremidades (*apĒd aṣṛ-a guhamĒno antĒ*) cuando nace por primera vez en el terreno de la región (*budhne rajasaú*, es decir, como Ahi Budhnya), de su matriz (*asya yonau, ôg Veda Sa×hitĒ* IV.1.11; cf. X.79.2, *guhĒ ṣiro nihitaμ īdhag ak-`*)», el de Prajāpati «sin visión, sin cabeza, yacente (*apaṣyam amukhaμ ṣayĒnam, Jaimin'ya Upani-ad BrĒhmaöa* III.38)» el de Vṛtra-Kumāra «sin manos y sin pies (*ahastam... apĒdam, ôg Veda Sa×hitĒ* X.30.8)». De la misma manera Brahma «era el uno y el único Sin Fin (*ekoñnantaú, Maitri Upani-ad* VI.17)», «Brahma no tiene extremidades (*anto nĒsti yad brahma, Taittir'ya Sa×hitĒ* VII.3.1.4)», «sin pies, él vino al ser el primerísimo (*apĒd agre samabhavat, Atharva Veda Sa×hitĒ* X.8.21)»<sup>79</sup>, «como un Asura (*soḷgre asurĒbhavat*)»: él (Akṣara) es un «(gusano) ciego y una (culebra) sorda sin ninguna fisura (*acak-u-kam aṣrotram... anantaram, B'hadĒraöyaka Upani-ad* III.8.8)»; «a la vez ciego y sordo, sin manos ni pies (*acak-uṣrotraμ tad apĒöy apĒdaμ... bhètayonim, Muöḷjaka Upani-ad* I.2.6)»; el Canto «sin fin (*anantam*)» es como un collar «cuyas puntas se tocan (*samantam*)», como una serpiente constriñendo sus anillos (*bhogĒn samĒh'tya*, que quiere decir también «juntando sus delectaciones»), y como el Año<sup>80</sup>,

<sup>79</sup> Cf. «En tanto que vino al ser sin pies (*apĒd*), él (Vṛtra) era la Serpiente (Ahi)», *êatapatha BrĒhmaöa* I.6.3.9. El comentario sobre *Atharva Veda Sa×hitĒ* IV.6.1 iguala el Brahma primer nacido, que bebió el Soma e hizo su veneno inocuo, con Takṣaka (Śeṣa).

*Atharva Veda Sa×hitĒ* IV.6.3 hace a Garutman el primer bebedor del veneno. Este Garutman es probablemente ese de los dos *Suparṇā* de *ôg Veda Sa×hitĒ* I.164.20 que come del fruto del árbol; puede haber una conexión real entre «*vi-a*», veneno, y *vi-aya*, objeto de percepción. En cualquier caso, estas leyendas son quizás los prototipos del mito Puránico de la bebida por Śiva del veneno producido en el Batimiento del Océano.

<sup>80</sup> Cf. *Atharva Veda Sa×hitĒ* X.8.12, «Acabando, ciertamente, pero sin fin pues sus puntas (de Brahma-Prajāpati) están unidas», o «finito, ciertamente, pero infinito debido a la confinidad (*anantam... antavac cĒ samante*): estas dos (puntas, o confines), el Guardián de la bóveda, comprendiendo lo que ha sido y será (*bhètam uta bhavyam*) de ellas, continua distinguiéndolas (*carati vicinvan*)». Esto es la «entra-



que es «sin fin» debido a que sus puntas, Invierno y Primavera, están unidas (*saṃdhataú, Jaimin'ya Upani·ad Br̥h̥maöa* I.35.7 sig.). El Buddha es «sin pies (*apadam, Dhammapada* 179)», lo mismo que Māra (*Aöguttara Nikāya* IV.434, *Majjhima Nikāya* I.180).

«Lo que es el comienzo, eso es el fin» (Keith), o más bien «El que sale es también el que vuelve (*yo hy eva prabhavaú sa ev̥pyayaú, Aitareya ī raöyaka* III.2.6; cf. *Kāṭha Upani·ad* VI.11, *Muöñaka Upani·ad* 6, y *Bhagavad Gītā* XVIII.16)». «Su antes y después son lo mismo» (*yad asya p̥rvam aparam tad asya, Aitareya Br̥h̥maöa* III.43); en otras palabras, «Él es fluente y re-fluente» (Eckhart), su partida cuando nosotros acabamos es «el vuelo del solo al solo» (Plotino). Y por lo tanto «Eso» es lo que queda (*atra pariṣi·yate*) cuando el morador del cuerpo (*dehinaú*, no mi «alma» sino mi Sí mismo) se des-ata y se libera del cuerpo (*Kāṭha Upani·ad* V.4); lo que queda entonces (*atiṣi·yate*) es el Sí mismo inmortal (*Ētman, Chēndogya Upani·ad* VIII.1.4-5). Como es en la pira, y como este Sí mismo que el Comprehensor renace de la pira, el «residuo transcendente» (*atiṣe·a*) es el análogo allí del «residuo» (*ṣe·a*) que el Comprehensor deja tras él *aqu'*, para que herede el carácter del cual, como *brahmavit* y *brahmabhēta*, él se ha liberado ahora, desde la manifestación mortal a la esencia inmortal, sin distinción entre *apara* y *para brahma*. Por lo tanto, la Serpiente (*nĒga*) es la interpretación (*nirvacanam*) del «religioso cuyas salidas han cesado» (*kh'öḥsava bhikkhu, M* I.142-45): de la misma manera que Brahma es *ak·ara*. «El último paso que hay que dar es sin pies»; «en mí no hay yo ni nosotros, yo soy nada, sin cabeza ni pies» (Rūmī, *D'vĒn*, pp. 137, 295). Así «se nos lleva ante el hecho pasmoso [menos pasmoso, quizás, en vista de lo que se ha dicho arriba] de que Zeus, padre de los dioses y de los hombres, es figurado por sus adoradores como una serpiente», y con el hecho correlativo de que «en toda Grecia al héroe muerto se le rendía culto en la forma de serpiente y se le trataba con títulos eufemísticos afines a los de Meilichios» (Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of the Greek Religion*, Cambridge, 1922, pp. 18, 20, 325 sig.)<sup>81</sup>. Dios es la Serpiente inmortal, o más bien siempre renaciente, con quien todo Héroe Solar debe batirse y a quien a su vez se asimila el Héroe cuando saborea la carne y sangre del gran antagonista. Aprovechamos esta oportunidad para llamar la atención sobre la Historia del Rey

---

da del tiempo desde los recintos del cielo exterior», la bisección o decapitación de Makha-Vṛtra, el «acto de creación», y el primer acto del Sacrificio cuyo fin último es reunir la «cabeza» con el «cuerpo».

<sup>81</sup> Las «barbas» de las serpientes griegas representan quizás las «marcas de los anteojos» de una cobra.

Karade en el «Parzival Alsaciano»<sup>82</sup>, una leyenda que recuerda en más de un detalle las versiones indias de la enemistades de Indra y Vṛtra. En la historia de Karade, el mago Elyafres, que lleva a cabo la hazaña del Caballero Verde dejándose decapitar y reapareciendo después indemne, es el amante de la Reina y el padre natural del supuesto hijo del Rey, Karados. Elyafres ha sido decapitado por Karados y cuando reaparece al cabo de un año para devolver golpe por golpe, en lugar de un golpe físico revela a Karados su verdadera paternidad. Karados, sin embargo, toma el bando de su padre legal. La Reina persuade entonces a Elyafres para que cree una serpiente que sea la destructora de Karados, de la misma manera que Vṛtra es creado para que sea el enemigo mortal de Indra, con el mismo resultado en ambos casos, puesto que, aunque la intención es que sea el vencedor, ya sea directa o indirectamente, deviene el sufridor. La serpiente se enrolla alrededor del brazo de Karados y no puede ser abatida. Karados es salvado sólo por su prometida, Guingenier, y su hermano; Guingenier expone su pecho a la mirada de la serpiente y cuando ésta se extiende hacia ella, su hermano la corta en pedazos. No intentaremos analizar aquí todo este interesantísimo mito, solo señalar que el mago Elyafres corresponde a Tvaṣṭṛ, el Māyin; Karados a Indra, que es hijo y enemigo de Tvaṣṭṛ como Karados lo es de Elyafres; la serpiente a Ahi-Vṛtra; y que el motivo de los anillos [al enrollarse la serpiente] corresponde al evento relatado en *Taittir'ya Sa×hitĒ* V.4.5.4, donde Vṛtra «envuelve a Indra con dieciséis anillos» (*soṃśaṣabhir bhogair asinĒt*). De estos anillos Indra sólo puede ser liberado por Agni, que los quema. En la mitología India, Agni es hermano de Indra; en la historia de Karade no es, ciertamente, el hermano del héroe sino su hermano político el que destruye a la serpiente.

### APÉNDICE 3: NAKULA: Ὀφιομάχης

En *Atharva Veda Sa×hitĒ* VI.139.6, encontramos un encantamiento de amor, «como la mangosta habiendo despedazado a una serpiente, la junta de nuevo, así tú, hierba de virilidad, junta de nuevo lo que por amor fue despedazado (*yathĒ nakulo vichidya saṃdadhĒti ahim punaú, eva...*). La mangosta es, ciertamente, un matador de serpientes, un *ahihan*, pero no ha sido registrado por los naturalistas que pueda juntarlas de nuevo. Quizás deberíamos haber dicho «como la Mangosta, habiendo despedazado a

<sup>82</sup> Cf. E. K. Heller, «The Story of the Sorcerer's Serpent», *Speculum*, XV (1940), 338 sig., y la literatura allí citada.

Ahi (-Vṛtra), le junta de nuevo». A fin de resolver este enigma, haremos una digresión antes de volver a él.

En Levítico 11.22, la palabra *úargal*, una de las cuatro criaturas supuestamente insectos y que se permiten usar como alimento, se traduce en la Versión Revisada por «escarabajo» y en la versión de los Setenta por ὄφιομάχης, literalmente «combate-serpientes». Filón (*De opificio mundi* I.39) dice que «este es un animal (ἔρπετόν)<sup>83</sup> que tiene piernas sobre sus pies, con las que salta desde el suelo y se eleva por el aire como un saltamontes». Esta es una descripción justa del comportamiento de una mangosta o ichneumon en la presencia de una culebra, y se justifica también por la derivación de *úargal* de la √ *úrag*, saltar repentinamente; eso es lo que hace una mangosta cuando es atacada por una serpiente, evitando así el golpe; en cualquier caso los hebreos no comían escarabajos, pero podían comer cuadrúpedos «los cuales tienen piernas sobre sus pies, para saltar con ellas sobre la tierra» (Levítico 11.21), es decir, tienen piernas lo suficientemente largas como para hacerlo así, y no hay nada en el texto de los versículos 21, 22 que muestre que las cuatro criaturas mencionadas en el versículo 22 deban haber sido insectos. Sin embargo, no diremos nada más sobre *úargal*, pues es suficiente para nuestro propósito que sea traducido en la de los Setenta, la cual sigue Filón, por ὄφιομάχης, y en la Vulgata por *ophiomachus*.

Según a Hesychius, ὄφιομάχης [ofiomacos] es ἰχνεύμων [*ichneumon*], y también un tipo de langosta sin alas. Esta ambigüedad puede explicarse por el hecho de que hay una «mosca-ichneumon», una especie de avispa, llamada así sin duda a causa de que pone sus huevos en orugas y así las mata<sup>84</sup>, y de ahí que pueda llamarse un «matador de serpientes» si tenemos presente que las serpientes son tradicionalmente «gusanos». Pero tales avispas ni son comestibles ni sin alas, y no puede haber duda de que nuestro ὄφιομάχης [*ofiomacos*] es un ichneumon, es decir, la mangosta egipcia, el *Herpes*

---

<sup>83</sup> La traducción de ἔρπετόν por «reptil» (Colson y Whitaker en LCL) es imposible. Filón no puede haber querido decir esto, pues él debía saber muy bien que los hebreos no comían reptiles; el sentido original de ἔρπετόν, a despecho de la etimología, idéntica a la de «serpiente», es meramente el de «cuadrúpedo» en tanto que distinguido de «bípedo» (H. G. Liddell y R. Scott, *A Greek-English Lexicon*), y es ciertamente en este sentido como Filón usó la palabra.

<sup>84</sup> Los indios eran conscientes de esto, y aunque no comprendían enteramente lo que tiene lugar en la naturaleza, usaban el símil, «como el gusano deviene la avispa» (perdiendo su propia naturaleza y tomando la de su matador), como un ejemplo de deificación, de lo que tiene lugar cuando el sí mismo liberado *debo bhétvĒ devĒn apyeti* (*B'hadĒraōyaka Upani. ad IV.1.2*); implicando esta θέωσις, en las palabras de Nicolás de Cusa, una *oblatio omnis alteritatis et diversitatis*.

*ichneumon*, un animal que «rastrea» (como implica la palabra *ichneumon*)<sup>85</sup> cocodrilos y come sus huevos, y que también mata y come serpientes (como implica la palabra *ofiomacos*). Plutarco, *Moralia* 380F, dice acertadamente que los egipcios «veneraban» (ἐτίμησαν) al *ichneumon*. Pues como nos cuenta Adolf Erman, en un informe de los animales divinos de Egipto, «entre estos está la rata *ichneumon* en la cual se cambió Atum (el dios Sol) cuando combatió contra Apophis» (*Die Religion der Ägypter*, Berlín y Leipzig, 1934, p. 46), es decir, Apophis-Seth, el dios Serpiente o Dragón egipcio, el enemigo constante del Sol, en una palabra el «Vṛtra Egipcio». Así Daressy, analizando una inscripción sobre la estatua del Faraón «Zedher el Salvador» (siglo IV a. C.), lee, «Iusāāt, el ojo de Rā, devino un animal de 46 codos para combatir a Āpap en su furia...», y el texto prosigue diciendo que puede ser invocado en los casos de envenenamiento por serpiente (*Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, XVIII, 116, 117). Sethe toma de nuevo el tema en «Atum als Ichneumon» en *Aegyptische Sprache und Altertumskunde*, LXIII (1928), 50: «Re' se cambió en un *ôd* animal de 46 anas, para matar a la serpiente Apophis entrada en furia». Además cita e ilustra una representación escultórica de la mangosta egipcia, llevando la inscripción «Atum, el Dios Guardián de Heliópolis», y concluye que el *ichneumon* y el dios Sol «comparten un nombre (*ônd*) común debido a que ambos son vencedores en la peligrosa batalla con la serpiente». Un informe más detallado de «Das Ichneumon in der ägyptischen Religion und Kunst» lo da Günther Roeder en *Egyptian Religion*, IV (1936): en varias estatuillas del tipo erecto, el Sol y Uraeus están representados sobre la cabeza del *ichneumon*.

¿Podemos suponer pues que la mangosta india (*nakula*) había sido también un símbolo y tipo del Indra solar como Ahihan [matador de Ahi o la Serpiente]? No tenemos ninguna evidencia directa de esto, más allá de las implicaciones de *Atharva Veda Sa×hitā* VI.139.5 ya citado. Pero hay suficiente evidencia indirecta en el hecho de que

<sup>85</sup> El sánscrito *mṛg* y el griego ἰχνεύω se usan igualmente en los textos védicos y por Platón con referencia al «rastreo» de la Luz o la Verdad Oculta.

El latín *calcatix* = basilisco es también propiamente el «Rastreador», y, según Webster, «originalmente un *ichneumon*», pero también una «serpiente de agua», a veces confundido con el cocodrilo aunque un enemigo de los cocodrilos. El Basilisco heráldico, un Grifo alado con una cola de serpiente, se considera a veces como un áspid, y a veces como un pájaro. El *tsefar* hebreo (Isaías 11.8, *regulus* en la Vulgata) parece haber sido un pájaro, y como enemigo de los reptiles debe considerarse como un Pájaro-Sol, quizás un buitre, el cual pisa efectivamente a su presa ofidiana. El Basilisco heráldico, con su combinación de los caracteres volátiles y ofidianos, debe ser un tipo de la Identidad Suprema de los dos principios contrastados, divino y titánico, que solo pueden caracterizarse como «bien y mal» cuando están en oposición, es decir, en el mundo con sus «pares de opuestos», los cuales opuestos son, hablando propiamente, contrarios más bien que contradictorios.

la mangosta hembra (*nakul'*), igualada con la lengua, era ciertamente un tipo del principio femenino en el cosmos, a saber, *Vāc* (*Sarasvatī*, la Tierra, etc.). En *Ōg Veda Sa×hitē* I.126.6, *Svanaya* (a quien *Indra* ha ayudado, probablemente el Sol) dice que «La que esta ceñida y rapada, al igual que la mangosta hembra (*kaṣikē*, *Sāyaṇa nakul'*) se oculta (*jaōgahe*), esa húmeda me da los cien gozos del bramido; ella, que en su réplica se llama a sí misma *Romaśā* (cabelluda) y que dice que está esquilada como una cordera de *Gandharan*, es, según *Sāyaṇa*, la «hija de *Bṛhaspati*». De hecho, ella debe ser la «lengua» (*juhu*, es decir, *Vāc*), la esposa de *Bṛhaspati* en *Ōg Veda Sa×hitē* X.109.5 y la mangosta hembra de *Aitareya ī raōyaka* III.2.5, «la señora de todo habla, cerrada por los dos labios, encerrada por los dientes» (*o·ēē apinaddhē nakul' dantaiú pariv'tē sarvasyai vĒca ṣĒnē*), pues *apinaddhē* y *pariv'tē* corresponden a *Ēgadhitē* y *parigadhitē* en *Aitareya ī raōyaka* I.126.6 y explican *jaōgahe* (intensiva media de la  $\sqrt{gah}$  «ocultarse»)<sup>86</sup>. El punto de todo esto es que siendo *nakul'* *Vāc*, etc., su homólogo masculino debe haber sido considerado como *nakula*, la mangosta macho, y así puede haberse registrado en algún texto perdido (como en el caso de otros pares con nombres correspondientes, tales como *Sūrya* y *Sūryā*, *Vaśa* y *Vaśī*, *Rukma* y *Rukmā*, *Mahiṣa* y *Mahiṣī*, etc.). La «mangosta» (macho) habría sido así un tipo (*rēpa*) de *Indrābṛhaspatī*, o bien de *Bṛhaspati*, o de *Indra* como «matador de la serpiente». *Bṛhaspati* e *Indra* son preeminentemente sacrificadores. ¿Y qué es lo esencial en el Sacrificio? En primer lugar dividir, y en segundo lugar reunir. Siendo Él Uno, deviene o es convertido en Muchos, y siendo Muchos deviene nuevamente o es juntado nuevamente como Uno. La fracción del pan es una división del cuerpo de Cristo hecha a fin de que nosotros podamos ser «edificados todos juntos en él». Dios es Uno como Él es en Sí mismo, pero Muchos como Él es en Sus hijos (*ēatapatha BrĒhmaōa* X.5.2.16). «Las junturas de *Prajāpati* están disjuntadas» por la emanación de sus hijos, y «él, cuyas junturas fueron disjuntadas, no podía juntarlas de nuevo» (*sa visrastaiú parvabhiú na ṣaṣĒka saṃhĒtum, ēatapatha BrĒhmaōa* I.6.3.36 = *prajĒú... tĒbhyaú punaú sambhavitumu nĒṣaknoti, Taittir'ya Sa×hitē* V.5.2.1)<sup>87</sup>; el propósito final del Sacrificio es juntarle de nuevo y es esto lo que se hace en el Sacrificio por sí mismo (*sa chandobhir ĒtmĒnaṃ*

<sup>86</sup> Son posibles e incluso plausibles otras interpretaciones de *jaōgahe*. Nuestro propósito ha sido mostrar que la *nakul'* es, de hecho, un tipo de la mitad femenina de la sicigia divina, y que el *nakula* es, por implicación, un tipo de la mitad masculina. Si el *nakula* puede igualarse con *Indra* en tanto que *Ahihan*, como ello es intrínsecamente plausible, esto serviría también para explicar el *nakula* de *kubera* como su bolsa, la inagotable fuente de su riqueza, puesto que *Indra* es siempre el gran dispensador.

<sup>87</sup> Habiéndose aprisionado a sí mismo por sí mismo, como un pájaro en la red *Maitri Upani·ad* II.2, VI.30.

*samadadhĒt*<sup>88</sup>, *Aitareya ī raōyaka* III.2.6, etc.) o por los dioses o por todo sacrificador, que se reintegran a sí mismos con Él a uno y el mismo tiempo (*ēatapatha BrĒhmaōa, passim*). Prajāpati es, por supuesto, el Año (*saμvatsara, passim*); como tal, su partición es la distinción de los tiempos desde el principio del Tiempo; sus «juntas» (*parvĒoi*) son las junturas del día y la noche, de las dos mitades del mes, y de las estaciones (por ejemplo, Invierno y Primavera, ver Apéndice 2 para las «puntas unidas del Año sin fin»), *ēatapatha BrĒhmaōa* I.6.3.35, 36. De la misma manera Ahi-Vṛtra, a quien Indra corta por las «juntas» (*parvĒoi, ōg Veda Sa×hitĒ* IV.19.3, VIII.6.13, VIII.7.23, etc.) era originalmente «sin juntas» o «inarticulado»<sup>89</sup> (*aparvaú, ōg Veda Sa×hitĒ* IV.19.3), es decir, «sin fin» (*anantaú*). De la misma manera, Indra divide a Magha-Vala (*Ōg Veda Sa×hitĒ* III.34.10, *Taittir'ya BrĒhmaōa* II.6.13.1), es decir, a Makha (el Sacrificio, *Pa-cavi×ša BrĒhmaōa* VII.5.6, y *saumya*, cf. *Ōg Veda Sa×hitĒ* IX.20.7 *makho na... soma*) «a quien mientras él era Uno los Muchos no podían vencer» (*Taittir'ya Araōyaka* V.1.3).

Hemos visto ya que los textos indios interpretan la matanza de Ahi-Vṛtra metafísicamente y que identifican a Vṛtra con el «sí mismo elemental», emocional, pasible y estético que tiene su sede en los «intestinos». No puedo citar textos egipcios a este mismo efecto, pero no cabe ninguna duda de que para los egipcios el conflicto del Sol con Apophis-Seth era un conflicto de la luz contra la oscuridad, del bien contra el mal. Para los hebreos, la Serpiente que persuadió a la madre de todos los hombres a comer del fruto del árbol es, ciertamente, el tipo del mal y el enemigo sobre todos los demás; en tanto que «la palabra [*nefe* = *anima*], traducida muy a menudo por “alma”, significa... para todos los hebreos, la naturaleza física más baja, los apetitos, la psique de San Pablo. También se usaba para expresar “sí mismo”, pero siempre con ese significado inferior detrás de ella» (D. B. Macdonald, *The Hebrew Philosophical Genius*, Princeton, 1934, p. 139, cf. p. 99)<sup>90</sup>. La serpiente es explícitamente esta «alma» para Filón y

<sup>88</sup> Deviniendo así nuevamente *samĒhita*, «en *samĒdhi*», lo contrario de *hita, prahita, prativihita, nihita*, etc.

<sup>89</sup> «Inarticulado», aquí «continuo», «indiviso»; pero también, como en otro sentido, el Brahma silente (*ašabda*) es inarticulado (*anirukta*, etc.), y como el Brahma expresivo (*šabda*) es articulado (*nirukta*, etc.).

<sup>90</sup> Uno de los principales defectos de este interesante libro es que el autor habla de la «*psyche* de Platón» como si esta hubiera sido un principio único y enteramente divino (pp. 99, 139). Platón habla siempre, de hecho, de dos almas, apetitiva y racional, correspondiendo la primera a la *nefe* hebrea y a la *psyche* de San Pablo, y la segunda al *ruaú* hebreo y al *pneuma* de San Pablo (como también al *šar'ra* y *ašar'ra* *Ētman*, y al *bhĒtĒtman* y *antaú puru-a* indios). Macdonald no ve que si el hebreo podía «hablar consigo mismo y razonar consigo mismo» (p. 139), esto implica dos «sí mismos», como fue demostrado

Plutarco. Filón dice que «el combate-serpientes (ὄφιομάχης, *ofiomacos*) no es, pienso yo, nada sino una representación simbólica del control de sí mismo (ἐγκράτεια, *egkrateia*), en lucha inacabable y en guerra sin tregua contra la incontinencia y el placer... Pues si el placer serpentino es una cosa dañina y que no nutre, la cordura, la naturaleza que está en guerra con el placer, debe ser un poder muy nutricio y salvador... Por lo tanto levanta el espíritu (γνώμη, *gnome*), el combate-serpientes, contra él, y conteniendo hasta el fin en esta nobilísima contienda» (*Legum allegoriae*, I.39, 85, 86); Y Plutarco dice que «Typhon (Seth) es esa parte del alma que es pasible y titánica (παθητικὸν καὶ τιτανικόν), irracional (ἄλογον) e impulsiva, y, de la parte corporal, lo que es percedero, mórbido y desordenado, como se muestra en las estaciones y temperaturas anormales, y por los eclipses del sol y las desapariciones de la luna, que son, por así decir, erupciones y actos sin ley por parte del Typhon... cuyo nombre significa “restricción” u “obstrucción”» (*Moralia* 371BC)<sup>91</sup>. En el cristianismo, la «Serpiente» es siempre el «Tentador».

Los indios *pueden* haber considerado que la mangosta no solo despedaza a la serpiente sino que también la junta de nuevo, algo así como la comadreja del folklore la cual se supone que revive a su pareja muerta por medio de una hierba dadora de vida. Puede ser, y probablemente es, con una «hierba de virilidad» como la mangosta de *Atharva Veda Sa×hitē* 139.6 junta de nuevo a la «serpiente» y así la «cura» (*bhe·ajati*) como ellos «curan» al Año dividido en *ēatapatha Brēhmaōa* I.6.3.35, 36; y nosotros podemos decir incluso que el Ahi identificado con el «alma» (la Aditi-Vāc «doblemente lenguada» de *ēatapatha Brēhmaōa* III.2.4.16) es la «pareja» del Nakula identificado con el Eros divino que, ciertamente, «junta de nuevo lo que por amor está dividido». Pero teniendo presente que sobrenatural no significa innatural y que sobreesencial no significa no esencial, decimos que no es como historia natural, sino como mito, como han de comprenderse los actos de la mangosta. El *nakula-ofiomacos* es un tipo o ejemplo del sacrificador divino o humano; la serpiente «un símbolo de la cura mágica»<sup>92</sup>.

---

de una vez por todas por Platón (*República* 430EF, 436B, 604B; etc.), y que estos dos son respectivamente *nefe·* y *ruaú*. Este último, que viene de Dios y se reabsorbe en Él (de lo cual el Eclesiastés «se goza de corazón, pues ello significa un escape final para el hombre» [p. 128], es decir, si sabe *quižn* es y en *cužl* sí mismo estará partiendo a la muerte) es el «único y solo *Saμsērin* (Transmigrante)» del Vedānta.

<sup>91</sup> «Gobierno de Sí mismo» (*svarṭj*), es decir, «el gobierno interior de la parte peor por la parte naturalmente mejor» de nosotros (Platón, *República*, 431A *aitareya Brēhmaōa*, etc.).

<sup>92</sup> Cf. Grimm, «Cuentos», 16 «Die drei Schlangenblätter», y la serpiente que Asklepios era, sobrevive posteriormente enrollada alrededor de su báculo.

## L'Ī\*

La palabra del sánscrito tardío *l'ī*, como es bien sabido, describe cualquier tipo de juego, y puede compararse en significado al griego *παιδιά*. Aquí nos interesaremos principalmente en la referencia de *l'ī* a la manifestación y actividad divina considerada como un «juego», una «recreación» o un «divertimiento».

En una concepción tal no hay nada extraño o únicamente indio. El Maestro Eckhart, por ejemplo, dice: «Siempre ha habido este juego en la Naturaleza del Padre... del abrazo del Padre a su propia naturaleza viene este eterno juego del Hijo<sup>1</sup>. Este juego fue jugado eternamente antes de todas las criaturas... El juego de los dos es el Espíritu Santo, en quien ambos se recrean, y que él mismo se recrea en ambos. Juego y jugadores son lo mismo» (ed. Evans, p. 148). Boehme agrega «no que este primer gozo comenzara con la creación, no, pues era por toda eternidad... La creación es el mismo juego de sí mismo» (*Signatura rerum* XVI.2-3).

Que Platón consideraba la actividad divina como un juego se muestra por su llamarnos «juguetes» de Dios —«y en lo que concierne a lo mejor en nosotros, eso es lo que nosotros somos realmente»<sup>2</sup>; de aquí que prosiga diciendo que nosotros de-

---

\* [Este artículo se publicó por primera vez en el *Journal of the American Oriental Society*, XLI (1941) —ED.]

<sup>1</sup> Cf. *Bḥadṛāyaka Upani.* ad IV.1.6, donde la beatitud (*Īnanda*) de Brahma se explica por el hecho de que «por medio de su Intelecto (*manas*) consorta con la Mujer», es decir, Vāc. Por así decir, la beatitud divina se ocasiona por la reunión eterna de esencia y naturaleza *in divinis*; «ese mismo misterio de la generación eterna, en la que ha habido una perfección eterna» (Jacob Boehme, *Signatura rerum* XVI.1).

<sup>2</sup> Nosotros somos las «piezas» que el Jugador de damas mueve, no arbitrariamente sino de acuerdo con nuestros propios merecimientos; «una tarea maravillosamente fácil» porque, aunque Él es el autor de nuestro ser, somos nosotros mismos los responsables de ser *lo que* nosotros somos, y todo lo que el juego requiere es mover cada pieza a una posición mejor o peor de acuerdo con su propio carácter (*Leyes* 904, cf. Heráclito, fr. 79). Esto es esencialmente una enunciación de la ley del *karma* y la doctrina de que «El Fatum [Destino] está en las causas creadas mismas». [Sobre el juego de ajedrez de Dios, cf. Rūmī, *D'wān*, Oda X, «Cuán dichoso el rey a quien da jaque mate tu torre», y *Mathnaw'*



bemos danzar en consecuencia, obedeciendo solo a esa única cuerda de oro de la Ley, por la cual la marioneta está suspendida desde arriba<sup>3</sup>, y pasar así la vida, sin

---

I.600, II.2645, 3213, IV.1555, sobre la pelota en el campo de polo, que solo se mueve como debe «cuando la hace danzar la mano del Rey».

D. B. Macdonald, sobre la base de Proverbios 8:30, 31, señala que los Hebreos «llegaron a considerar al hombre como parte de un juguete animado desplegado ante los ojos de Jehová para proporcionar-Le gozo» (*The Hebrew Philosophical Genius*, Princenton, 1936, pp. 50, 134, 136)].

<sup>3</sup> Cf. *Bḥadlraöyaka Upaniḥad* III.7.1, donde (combinando el texto y el comentario de Sāyana): «¿Conoces tú ese Hilo con el que, y ese Controlador Interno con el que y por quien, este mundo y el otro y todos los seres están encordados juntos y controlados desde adentro, de modo que ellos se mueven como una marioneta, cumpliendo sus respectivas funciones?». Que Platón tenía conocimiento de una doctrina del «hilo del espíritu» (*sètrfētman*), está implícito en el pasaje citado de *Leyes* y es confirmado por el hecho de que, en *Teeteto* 153, conecta la cuerda de oro de la *Il'ada* VIII.18 sig. con el Sol, a quien todas las cosas están atadas por ella, de la misma manera que en *ēatapatha Brḥhmaöa* VI.7.1.17; cf. *Atharva Veda Saḥitā* X.8.39 y *Bhagavad Gītā* VII.7. [No podemos tratar aquí en toda su extensión la doctrina de la «cuerda de oro», pero podemos señalar que el pensamiento de *Il'ada* VIII.23 ἐρύσαιμι (teniendo presente que en este verbo, especialmente en las formas media y pasiva, el sentido de «tirar» apenas puede separarse del de «rescatar») subyace en San Juan 12:32 πάντας ἔλκυσω πρὸς ἑμαυτόν, en Hermes, *Lib.* XVI.5 εἰς αὐτόν τὰ πάντα ἔλκων y XVI.7 ἀναδηῆσας εἰς ἑαυτόν, y en Dante, *Paradiso* I.117, «Questi la terra in sè stringe ed aduna»].

Las dos notables referencias budistas a la marioneta humana (*Saḥyutta Nikāya* I.134, *Ther'gāthā*, II.390 sig.) ignoran al Marionetero, pues su único propósito es mostrar que la marioneta es un producto compuesto y evanescente de la concatenación causal, que no ha de ser considerado como el Sí mismo de uno. Rūmī apostrofa, «Oh ridícula marioneta, que saltas fuera de tu agujero (caja), como clamando a voz en grito “yo soy el señor de la tierra”, ¿cuánto durará tu salto? Abátete a ti mismo, o ellos te doblarán, como se dobla un arco» (Rūmī, *D'wān*, Oda XXXVI); ridícula, porque «Quien no ha escapado de la (auto-) voluntad, no tiene voluntad» (*'dem*, Oda XIII). Aquí «ellos» se refiere a los impulsos contrarios de las afecciones, instintos, gustos y disgustos por los que el animal hombre, que no es movedor de sí mismo, «es arrastrado a esta vía o aquella», al bien o al mal según pueda ser el caso (Platón, *Leyes* 644D, cotejado en Hermes, *Lib.* XVI.14). Cf. Aristóteles, *De anima* III.10 (433a), «El apetito produce movimientos inexplicables (παρὰ τὸν λογισμόν): pues ἐπιθυμία es un tipo de apetito, y la razón (νοῦς) nunca yerra».

De hecho, a nosotros nos ofende la interpretación mecanicista de nuestra individualidad solo porque identificamos nuestro ser con el «pequeño sí mismo» de la marioneta y no con el del Gran Sí mismo del Marionetero. ¡El hombre, *Per sua diffalta... ed in affanno cambi onesto riso e dolce gioco* (Dante, *Purgatorio* XXVIII.95, 96)! Lo que realmente se entiende por ser el juguete de Dios, y danzar en consecuencia, es haber hecho nuestra Su Voluntad; es jugar con Él, en vez de con nosotros mismos, en la escena; y al mismo tiempo compartir su punto de vista que contempla desde arriba, o desde el patio de butacas, o desde los palcos (según sea la metáfora); es haber devenido no más las víctimas, sino los espectadores de nuestro propio fatum.

tomar en serio los asuntos humanos, solo «jugando a los mejores juegos»; no como juegan esos jugadores cuyas vidas están entregadas a los juegos, sino siendo «de otra mente» que esos cuyos actos están motivados por su propio interés o placer (*Leyes* 644, 803, 804). El «filósofo de otra mente» de Platón que, habiendo hecho el ascenso y visto la luz, retorna a la Caverna para tomar parte en la vida del mundo (*República* VII) es en realidad un *avatāra* («el que ha descendido de nuevo»), uno que podría decir con Krishna: «No hay nada en los Tres Mundos que yo tenga necesidad de hacer, ni nada que yo no haya obtenido y que pudiera obtener, y sin embargo participo en la acción... Lo mismo que el ignorante, por apego a las acciones, actúa, así el Comprensor, aunque desapegado, debe actuar también, con miras al mantenimiento del orden en el mundo» (*Bhagavad Gītā* III.22-25)<sup>4</sup> La palabra *līlā* aparece por primera vez, en conexión con estas mismas ideas, en el *Brahma Sūtra*, II.1.32, 33, *na prayojanatvīti, lokavat tu līlākaivalyam*, «La actividad creativa de Brahma no se lleva a cabo debido a una necesidad por su parte, sino simplemente a modo de juego, en el sentido común de la palabra»<sup>5</sup>.

---

[D. B. Macdonald, *Hebrew Philosophical Genius*, p. 135, observa que «las marionetas son conscientes de sí mismas y tienen una cierta elección en cuanto a cuál cuerda permitirán que les arrastre». La elección está entre la vida del instinto y la vida «racional» (κατὰ λόγον); pero al decir esto debemos recordar que cuando Platón dice «guiado por la Razón» entiende «haciendo la voluntad de Dios» y no un *sentido* meramente común o un «comportamiento» pragmático; por «razón» *nosotros* entendemos lo que *Žil* llama «opinión»].

<sup>4</sup> Para completar el paralelo, debe tenerse presente que «la norma propia de uno, el trabajo asignado por la naturaleza propia de uno» (*svadharma... svabhāvanīyātām karma*, *Bhagavad Gītā* XVIII.47) corresponde exactamente a ese «hacer lo que es por naturaleza propia de uno hacer (τὸ ἑαυτοῦ πράττειν, κατὰ φύσιν)» que Platón hace su tipo de «justicia», y que llama también «cordura» (*República* 433, *Círmides* 161, etc.).

<sup>5</sup> Mientras que Plutarco (*Moralia* 393EF) estaba más bien sorprendido por la noción del juego de Dios implícita en *Il'ada* XV.355-366, donde Febo Apolo puentea un foso y derrumba un muro, y se nos dice que hacer esto era para él un juego de niños. Piensa que es irreverente decir que «el Dios se da constantemente a este juego (παιδιὰ), moldeando (πλάττων) el mundo que (todavía) no existe y deshaciéndolo (ἀπολύων) nuevamente cuando ha venido al ser. Pues, antes al contrario, en tanto que está de algún modo presente en el mundo, por esta presencia suya, junta (συνδεῖ) su substancia y prevalece sobre su flaqueza corporal, la cual tiende hacia la corrupción». Plutarco no veía que estas obras de creación, preservación y destrucción son de la misma esencia de la operación divina; y que la vida de una criatura, y finalmente la del mundo mismo, duran solo mientras Él permanece con ella y hasta que «el Espíritu retorna a Dios que lo dio».

[En esta cita de Plutarco συνδεῖ se refiere al σύνδεσμος por el que todas las cosas están encordadas juntas dentro de sí mismas y también conectadas con el Sol, como los miembros de una marioneta]

Entendemos que el énfasis está siempre sobre la idea de una actividad «pura», que puede describirse propiamente como «juego», debido a que el juego no se juega, como se hace ordinariamente un «trabajo», con miras a asegurar algún fin esencial al bienestar del trabajador, sino exuberantemente; el trabajador trabaja por lo que necesita, el jugador juega debido a lo que él es. El trabajo es laborioso, el juego aplicado; el trabajo agota, el juego recrea. La manera de vivir mejor y más a semejanza de Dios es «jugar el juego». Y antes de que dejemos estas consideraciones generales, debe entenderse que, en las sociedades tradicionales, todos esos juegos y representaciones que nosotros consideramos ahora como «deportes» y «espectáculos» meramente seculares son, hablando estrictamente, ritos, en los que solo participan iniciados; y que, bajo estas condiciones, la pericia (*kauśalam*) nunca es una habilidad meramente física, sino también una «sabiduría» (σοφία, cuyo sentido básico es precisamente «la cualidad de ser experto»). Y así los extremos se tocan, el trabajo deviene un juego y el juego un trabajo; vivir, por lo tanto, es haber visto «la acción en la inacción y la inacción en la acción» (*Bhagavad Gītā* IV.18), es estar por encima de la batalla, y permanecer así inafectado por las consecuencias de la acción (*BḥadĪraöyaka Upani·ad* IV.4.23, *çĪvĪśya Upani·ad* 5, *Bhagavad Gītā* V.7, etc.), pues las acciones ya no son «mías» sino del Señor (*Jaimin'ya Upani·ad BrĪhmaöa* I.5.2, *Bhagavad Gītā* III.15, etc.), a quien ellas «no atan» (*KāĪha Upani·ad* V.11, *Maitri Upani·ad* III.2, *Bhagavad Gītā* IV.14, etc.).

La noción de un «juego» divino aparece repetidamente en el *ôg Veda*. De las veintiocho apariciones de *krĀ*, «jugar» (en sentidos diversos), y de los adjetivos conexos, citamos *ôg Veda Sa×hitĪ* IX.20.7, *krĪjur makho na maöhayuú*, «jugando, como un libérrimo mayoral, vas tú, oh Soma»; IX.86.44 donde «Soma, mismo que Ahi, deslizándose fuera de su piel vieja, fluye como un brioso corcel (*krĀan*)»<sup>6</sup>; X.3.5, donde las llamas de Agni son las «juguetonas» (*krĀumat*); y X.79.6 donde, con respecto a su operación dual, *ab intra* y *ab extra*, inmanifestado y evidente, Agni se describe como «no jugando y jugando» (*akrĀan krĀan*). Es obvio que Agni se

---

neta están encordados juntos entre sí y atados a la mano del manipulador. No podemos tratar aquí este aspecto de la doctrina del «hilo del espíritu», excepto para hacer referencia a la «cuerda recta como un pilar tendida desde arriba del Cielo a la Tierra», de la que dice Platón que ésta era el «sostén del Cielo» (σύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ, *República* 616C), y señalar que este eje de «luz» que «comprende y controla todo el circuito en rotación» (cf. Rūmī, *Mathnaw'*, V.2345) es el Axis Mundi tradicional (sánscrito *skambha*), propiamente descrito como un eje de luz].

<sup>6</sup> Las llamas de Agni se comparan a caballos briosos en *ôg Veda Sa×hitĪ* IV.6.5.

considera «jugando» en tanto que «se enciende y se apaga» (*uc ca h̄·yati ni ca h̄·yati*, *Aitareya Br̄hmaöa* III.4), y que la designación de sus lenguas como las «tremolantes» (*lel̄EyamEn̄Eú*) en *Muö¶jaka Upani·ad* I.2.4 corresponde a su designación como las «juguetonas» en *ôg Veda Sa×hit̄E* X.3.5. Al mismo tiempo se dice constantemente que Agni «lame» (*rih*, *lih*) todo lo que ama o devora; por ejemplo, «Agni lame (*pari... rihan*) el manto (forestal) de su madre y... siempre está lamiendo (*rerihat sad̄E*, *ôg Veda Sa×hit̄E* I.140.9)», y «como se mueve con su lengua, continuamente lame (*rerihyate*) a su madre» (*ôg Veda Sa×hit̄E* X.4.4).

La idea de un juego o divertimento divino está plenamente representada en las «Upaniṣads» y la *Bhagavad Ḡt̄E*, pero la palabra *l̄E* no aparece, y *kr̄¶* aparece sólo en *Ch̄Endogya Upani·ad* VIII.12, donde el Espíritu incorporeal (*aṣar̄ra Etman*) se considera «riendo, jugando (*kr̄¶an*) y tomando su placer», y en *Maitri Upani·ad* V.1, donde «el Espíritu Universal (*viṣv̄Etman*), el Creador Universal, el Gozador Universal, la Vida Universal» es también «el Señor Universal del juego y el placer» (*viṣvakr̄¶Eratiprabhuú*)<sup>7</sup> en los que participa sin ser movido, estando en paz consigo mismo (*ṢEnt̄Etman*).

Por lo que se ha citado arriba, está claro que nosotros podríamos hablar tan legítimamente de un Soma-*kr̄¶E* o Agni-*kr̄¶E* o Brahma-*l̄E* como lo hacemos de un Buddha-*l̄Ah̄E* o Kṛṣṇa-*l̄E*. La expresión Buddha-*l̄Ah̄E* aparece en los Jātakas<sup>8</sup>, por ejemplo, I.54, donde los dioses dicen que «a nosotros nos será dado contemplar la infinita Buddha-*l̄Ah̄E* del Bodhisatta (de Gautama el Buddha) y escuchar su palabra». La traducción de *l̄Ah̄E* aquí, y en el PTS Dictionary, por «gracia» es demasiado débil; la gracia de la virtuosidad (*kusalam*) del Buddha está ciertamente implícita, pero la referencia directa es a sus «obras maravillosas»; la *l̄Ah̄E* del Buddha, como la *l̄E* de Brahma, es la manifestación de sí mismo en acto. En otra parte de los Jātakas encontramos la palabra *l̄E*, en la expresión *l̄E-vil̄Esa* (*J̄Etaka* V.5 y 157); *l̄E-aravinda* aparece en *Vim̄Enavatthu Atthakatha* 43 [E. R., ed. Gooneratne, Londres, 1886 (PTS)]. Si tuviéramos que considerar solo la palabra *l̄Ah̄E*, la derivación de *lih* (*rih*), «lamer»<sup>9</sup>, bastaría para confirmar nuestro punto de vista de que fue el «juego» de las llamas de Agni lo que proporcionó desde el comienzo un soporte natural para la noción de un «juego» divino. Pero aunque no tenemos la menor duda en lo que con-

<sup>7</sup> Esto es virtualmente idéntico a *B̄had̄Eraöyaka Upani·ad* IV.3.13, donde también se nos recuerda que «los hombres contemplan su delectación (*ĒEram*), pero a Él no Le ven».

<sup>8</sup> No puedo seguir las referencias del *Dhammapada Atthakath̄E* dadas por el PTS Dictionary.

cierte a la conexión de las ideas, sería imposible derivar de la misma raíz el equivalente *l'le*. *L'le* debe conectarse con *lālay*, «fulgurar» o «tremolar» o «flamear», un tema que, como *l'le* mismo, es postvédico; y esto difícilmente puede ser otra cosa que una forma reduplicada de *l'*, «adherirse». Un desarrollo semántico desde «adherirse» a «jugar» no sería inconcebible si resaltamos los sentidos eróticos de las palabras sánscritas. Por otra parte, como dice el St. Petersburg Dictionary, *l'le* se ha considerado a menudo como una corrupción de *kr'le*. Nosotros solo sugeriremos que la raíz es efectivamente *l'*, pero que la forma de la palabra *l'le* puede haberse asimilado a la del equivalente *kr'le*.

Este breve examen nos dejará libres para considerar los interesantísimos usos del verbo *leley*. Ya hemos citado *leleyamēnēú*, que califica a las «lenguas» de Agni. En *Muöṅaka Upani·ad I.2.2*, *yadē leleyate hy arciú* es «tan pronto como la punta de la llama arde hacia arriba». Un desarrollo natural se encuentra en *ēvetēṣvatarā Upani·ad III.18*, *haṃso leleyate bahiú*, «hacia afuera revolotea el Cisne», es decir, el Señor (*prabhuú*), la Persona, el Espíritu (*Ētman*), Brahma en tanto que Pájaro-Sol; y este «revoloteo» es evidentemente otro modo de referirse a los «gozos» del Cisne descritos en *B'hadĒraöyaka Upani·ad IV.3.12-14*. En el mismo contexto (*B'hadĒraöyaka Upani·ad IV.3.7*), de este Espíritu, Persona y Luz Intelectual del Corazón, según se mueve hacia aquel mundo y desde aquel mundo a este, permaneciendo siempre el mismo, se dice que parece ora contemplar, y ora revolotear o incandescer o arder visiblemente (*dhyēyat' ōva leleyat' ōva*), estar «dormido» o estar «despierto». Así pues, es de la noción y de los efectos del Fuego, de la Luz y del Espíritu de lo que *leley* puede predicarse.

Debemos tratar a continuación una serie de textos en los cuales el Sol, o el Indra solar, o el Sāman, o el Udgītha identificado con el Sol o el Fuego, se dice que llamea en lo alto o por encima de la cabeza. En *Jaimin'ya Upani·ad BrĒhmaöa I.45.1-6*, el Indra solar «nacido aquí de nuevo como un Rṣi, un hacedor de encantaciones (*mantrak'*), para la guarda (*gupyēi*) de los Vedas»<sup>10</sup>, cuando viene como el Udgītha «asciende desde aquí al mundo de la luz celestial (*ita evordhvas svar udeti*) y arde sobre la cabeza (*upari mērdhno leleyati*); y uno debe saber que “Indra ha veni-

<sup>9</sup> El PTS Dictionary dice que *lih* significa «pulir», pero esto es todo lo más un sentido derivado; los significados primarios son *lamer* y en este sentido «besar».

<sup>10</sup> Se comprenderá que Agni e Indra son tanto «resonancias» como «luces», y que el «lamido» de las llamas de Agni es también su «crepitación» o «canto». El Sol mismo «canta» tanto como «brilla», y esto encuentra expresión en el verbo *arc*, que significa bien «cantar» o bien «brillar», o quizás más bien los dos en uno (*verbum et lux convertuntur*); cf. Coomaraswamy, «El Beso del Sol».

do»<sup>11</sup>. De la misma manera en *Jaimin'ya Upani·ad Br̥hmaöa* I.51.3, el Sāman, habiendo sido expresado (*s̄·Ēam*) como el Hijo del Cielo y de la Tierra, «avanzó hacia allí y se detuvo llameando» (*lel̥yad ati·Ēhat*). Nuevamente, en *Jaimin'ya Upani·ad Br̥hmaöa* I.55, donde el Sol («El que arde allí») ha nacido del Ser y el No Ser, del Sāman y la Ṛc, etc., se dice que «Él arde en lo alto (*upari·Ēt = upari mērdhnas*), el Sāman puesto arriba». Pero primeramente «él era inestable, parecía (*adhruva iva*); no tenía llama, parecía (*alel̥yad iva*); no ardía en lo alto (*nordhvo ūtapat*)»<sup>12</sup>. Solo cuando fue hecho firme por los dioses ardió hacia arriba, hacia abajo y de parte a parte (es decir, brilla desde el centro en las seis direcciones, siendo él mismo el «rayo séptimo y mejor»). Lo que se dice en *Jaimin'ya Upani·ad Br̥hmaöa* I.45.4-6, citado arriba, se repite con referencia al «Soplo» (*pr̥ōa*), identificado con el Pastor solar de *Ōg Veda Sa×hit̥* I.164.31, cf. *Aitareya ī raōyaka* II.1.6; el Soplo, por consiguiente, *upari mērdhno lel̥yati* (*Jaimin'ya Upani·ad Br̥hmaöa* III.37.7). En *Jaimin'ya Upani·ad Br̥hmaöa* II.4.1, a este mismo «Soplo» se le llama «el Udgītha que controla agudo como llama» (*vaṣ' d'pt̥gra udg'ṭho yat pr̥ōaū*), y en *Jaimin'ya Upani·ad Br̥hmaöa* II.4.3, «Ciertamente, “agudo como llama” deviene el renombre de quien es un Comprehensor de ello»<sup>13</sup>.

Parece, entonces, que mientras que *in divinis* (*adhidevatam*) «sobre la cabeza» significa «en el cielo», con referencia a una persona dada aquí abajo (*adhyĒtman*) significa *solo* sobre la cabeza. Por consiguiente, encontramos en el *Lalita Vistara* (I, p. 3) que cuando el Buddha está en *sam̥dhi*, «un Rayo, llamado el “Ornamento de la Luz de la Gnosis” (*j-ĒnĒlokĒlaökĒraṁ nĒma raṣmiū*), procedente de la apertura en la protuberancia craneal (*u·ō·a avivarĒtarĒt*)<sup>14</sup>, juega sobre su cabeza» (*upari·Ēn mērdhnaū... cacĒra*). Esto es manifiestamente la prescripción iconográfica subyacente en la presentación de una llama que se hace salir de la coronilla de la cabeza en

<sup>11</sup> *ī gamana* es literalmente «adviento»: cf. «Tathāgatha».

<sup>12</sup> *Alel̥yat* lo tomo como un ejemplo del verbo negativo, como lo requiere el sentido en el contexto presente. [De otro modo, «solo tremolaba y no brillaba»; cf. *Taittir'ya Sa×hit̥* V.6.4.2 y VIII.3.10.4, «no lucía». Con *na... atapat*, cf. *Ēatapatha Br̥hmaöa* IV.6.6.5, donde también «al principio el Sol no brillaba» (*na ha vĒ e·ōḡre tat̥pa*).

<sup>13</sup> Cf. Platón, «*El Banquete*» 197A, donde aquellos a quienes el Amor inspira son «faros de luz».

<sup>14</sup> Es innecesario examinar aquí si *u·ō·a* significa (como hemos asumido) «protuberancia craneal», o «turbante». En uno y otro caso es de la coronilla de la cabeza de donde procede la luz. Hay un paralelo estrecho a la redacción en *JĒtaka* VI.376, donde la deidad del parasol real emerge por una abertura en su punta (*chattapiōḡjikavivarato nikkhamitvĒ*). Hemos señalado ya que *piōḡjika* corresponde a *u·ō·a* como «protuberancia craneal» (cf. Coomaraswamy, «Algunas Palabras pāli», s.v. *Piōḡjika*).

muchas de las figuras tardías del Buddha. El *Saddharma Puṣṭakāra* [tr. H. Kern, Oxford, 1884] (p. 467 del texto) pregunta: «¿Por razón de qué gnosis (*j-ñāna*), es que la protuberancia craneal (*mērdhnyu-ōḥa*) del Tathāgatha brilla (*vibhṛti*)?». La respuesta a esto se da en parte arriba, y más generalmente en *Bhagavad Gītā* XIV.11: «Cuando hay gnosis, la luz brilla afuera (*prakṛṣṭa upajīyate j-ñānam yadā*) desde los orificios del cuerpo, y entonces se sabe que el “Ser ha madurado” (*vṛddham sattvam*), es decir, que el hombre *ha* «devenido lo que él es» [cf. Santo Tomás de Aquino, «La refulgencia corporal es *natural* en un cuerpo glorificado... pero milagrosa en un cuerpo natural», *Summa Theologica* III.45.2c]. Antes de proseguir al último paso debemos hacer alusión a otro contexto bien conocido en el que una llama aparece «sobre la cabeza». El Rāga Dīpak es célebre como una melodía que es literalmente una iluminación y que puede consumir al cantor en su llama; en el texto hindi se dice que «Dīpak se recrea (*kāli karata = krīṣṭi*), Dīpak es un rey, que exhibe la plenitud de la belleza y sobre cuya cabeza brilla una llama tremolante (*bigala bijot mastaka ujyīṣṭi*)»<sup>15</sup>. Teniendo presente que el Spiritus Sanctus es la «luz intelectual», el «fünkelin der sēle» del Maestro Eckhart, y que el Fuego es el principio del Habla<sup>16</sup>, puede citarse un notable paralelo de algunos de los contextos precedentes con los Hechos 2:3-4, donde el Espíritu se aparece a los Apóstoles en la forma de «lenguas de fuego partidas y se posó sobre cada uno de ellos. Y ellos... comenzaron a hablar con otras lenguas, según el Espíritu les daba a expresar».

Por consiguiente, nos ha sido posible rastrear, no solo la continuidad y universalidad de la noción de la actividad divina concebida como un tipo de juego y divertimento, sino también reconocer en el «juego» de una llama tremolante o de una luz vibrante el símbolo adecuado de esta epifanía del Espíritu.

<sup>15</sup> Ver Coomaraswamy, «Dīpak Rāga» (Y.O.A. 1924-25, p. 29). En algunas representaciones de este Rāga el cantor está en un estanque de agua para mayor seguridad. Para el Dīpak Rāga ver también Sheikh Chilli, *Folk-tales of Hindustan* (Allahabad, 1913), pp. 118, 125.

<sup>16</sup> [«El fuego, deviniendo el habla, ocupó la boca» (*agnir vṛg bhutvṛ mukham praviṣat, Aitareya ī rāyaka* II.4.2), «morando en los seres como el Habla en el hablador» (*Atharva Veda Saḥitā* II.1.4). Es cierto que todos los poderes del alma (*prāṇāi*) son «medidas del fuego»; sin embargo, siempre que se particularizan las correspondencias, el Habla corresponde al Fuego, la Visión al Sol, etc. (por ejemplo, *Ātapatha Brāhmaṇa* X.3.3.8)].

## JUEGO Y SERIEDAD\*

El valioso estudio del Dr. Kurt Riezler bajo este título en el *Journal of Philosophy*, XXXVIII (1941), 505-517, y mi propio «L'Œ», tratan de aspectos complementarios de la noción de la actividad del juego; los puntos de vista convergen y se encuentran en la cita de Heráclito hecha por ambos autores [cf. Heráclito fr. 79].

El interés del Dr. Riezler está principalmente en la distinción entre el (mero) juego y la seriedad (real); el mío en la indistinción entre el juego y el trabajo en un nivel de referencia más alto. En el sentido en que la parte divina de nosotros, nuestro Sí mismo real, o «Alma del alma», es el espectador impassible de los destinos que son padecidos por sus vehículos psicofísicos (*Maitri Upani·ad* II.7, III.2, etc.), no está claramente «interesado» o implicado en estos destinos y no los toma seriamente; de la misma manera que cualquier otro espectador no toma seriamente los destinos de los personajes en la escena, o si lo hace difícilmente puede decirse que está presenciando el juego, sino más bien que está implicado en él. En conexión con esta parte mejor de nosotros, con la que nos identificamos si «sabemos quien somos», Platón dice más de una vez que «los asuntos humanos no deben tomarse muy seriamente» (μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄζια, *Leyes* 803BC, cf. *Apolog'a* 23A), y a nosotros se nos pide «no preocuparnos por el mañana» (San Mateo 6:34).

No debemos confundir tal falta de «interés» con lo que nosotros entendemos por «apatía» y la inercia que suponemos que debe ser la consecuencia de una tal ataraxia. Todo lo que «apatía» implica realmente es una independencia de la motivación placer-dolor; no excluye la noción de una actividad κατὰ φύσιν, sino solo la de una actividad compelida por condiciones que no son de nuestra propia elección. La apatía es equilibrio espiritual y una liberación de la sentimentalidad. Todos nosotros somos conscientes todavía de que un estadista desinteresado será un gobernante mejor que el que tiene «intereses» suyos propios que promover; la «tiranía es la monarquía que gobierna en interés del monarca» (Aristóteles, *Pol'tica* III.5). El buen

---

\* [Publicado por primera vez en el *Journal of Philosophy*, XXXIX (1942), 550-552.—ED.]



actor es aquel para quien «la obra es todo», no el que ve en ella una oportunidad de exhibirse. El médico llama a otro médico para que opere a un miembro de su familia, debido a que el extraño estará menos «interesado» en el destino de su esposa o hijo y por lo tanto mejor capacitado para jugar su partida con la muerte. «Es contrario a la naturaleza de las artes buscar el bien de algo prescindiendo de su objeto» (Platón, *República* 342BC).

Los juegos carecen de significado para nosotros. Pero eso es anormal; y si tenemos que considerar el juego y la seriedad desde un punto de vista más universalmente humano, entonces debemos recordar que los «juegos» —y esto cubre todo el campo de las contiendas atléticas, las representaciones acrobáticas y teatrales, la juggling, el ajedrez, las apuestas y la mayoría de los juegos de niños organizados y el folklore, de hecho todo lo que no es meramente el retozo sin arte de los borregos<sup>1</sup>— no son «meramente» ejercicios físicos, espectáculos, o entretenimientos, o solo de un valor higiénico o estético, sino metafísicamente significantes. Platón pregunta, «¿Tenemos que vivir siempre jugando? y si es así, ¿en qué tipo de juegos?», y responde, «tales como los sacrificios, el canto y la danza, con los que podemos tener el favor de los dioses y vencer a nuestros enemigos» (*Leyes* 803DE). *Ludus* subyace en nuestra palabra «ludicrous» [«burlesco»]; pero en el «Latín Dictionary (Harper)» encontramos «Ludi, juegos públicos, juegos, espectáculos, funciones, exhibiciones, que se daban en honor de los dioses, etc.».

Así pues, aunque en un juego no hay nada que ganar excepto «el placer que perfecciona la operación», y la comprensión de lo que es propiamente un rito, sin embargo nosotros no jugamos descuidadamente, sino más bien como si nuestra vida dependiera de la victoria. El juego implica orden; de un hombre que ignora las reglas (como puede sentirse tentado a hacerlo si el resultado es para él la cuestión que más importa) decimos que «no está jugando el juego»; si nosotros estamos tan seriamente comprometidos, tan «interesados» en las apuestas, como para «golpear por debajo de la cintura», eso no es un duelo, sino mucho más un intento de asesinato. Es cierto que por no hacer trampas podemos perder: pero toda la razón del juego es que nosotros no estamos jugando solo para ganar sino representando un papel, determinado por nuestra propia naturaleza, y que lo único que importa es que juguemos bien, independientemente del resultado que nosotros no podemos prever. «La pericia concierne a la acción solo, no a sus frutos; así pues, no dejes que el fruto de la acción sea

---

<sup>1</sup> Cf. Otto Ranke, *Art and Artist*, Nueva York, 1932, cap.10, «Game and Destiny», y Coomaraswamy, «El Simbolismo del Tiro con Arco», 1943.

tu motivo, ni vaciles en actuar» (*Bhagavad Gītā* II.47). «Las batallas se pierden con el mismo espíritu con el que se ganan» (Whitman); la victoria depende de muchos factores más allá de nuestro control, y nosotros no debemos preocuparnos por lo que no es responsabilidad nuestra.

A la actividad de Dios se le llama un «juego» debido precisamente a que se asume que *Ī* no tiene fines suyos propios que servir; es en este mismo sentido como nuestra vida puede ser «jugada» y como, en tanto que la parte mejor de nosotros está en ella aunque no es de ella, nuestra vida deviene un juego. En este punto nosotros ya no distinguimos juego de trabajo.

## MEDIDAS DE FUEGO\*

«El Fuego es el principio de toda vida»

Jacob Boehme, *Signatura rerum* XIV.29

En una tesis reciente<sup>1</sup>, el Dr. William C. Kirk ha cumplido su propósito inmediato, que era descubrir, hasta donde fuera posible, lo que Heráclito dijo efectivamente sobre el Fuego. No nos proponemos reseñar este folleto, que está plenamente documentado y bien construido. Lo que queremos criticar es más bien el propósito restringido de la erudición histórica misma. Ciertamente, debemos saber lo que se dijo: ¿pero de qué utilidad será para nosotros tal conocimiento, si no consideramos el significado de lo que se dijo y podemos aplicar este significado a nuestra propia experiencia? Aquí el Dr. Kirk tiene que decir poco más que lo que contienen estas significativas palabras, «Heráclito es uno de los filósofos griegos que buscaban explicar todo el universo en los términos de alguna entidad básica... Después de su tiempo, ciertamente, el fuego decreció en importancia y los hombres dejaron de buscar un único principio<sup>2</sup> que explicara todos los fenómenos». Esto es una confesión de que los hombres han caído al nivel de ese empirismo hacia el que Platón se mostraba tan despectivo, y al de aquellos griegos a quienes Plutarco ridiculizaba porque ya no podían distinguir entre Apolo y Helios, entre la realidad (τὸ ὄν) y el fenómeno, «hasta tal punto su percepción sensorial (αἰσθησις) ha pervertido su poder de discriminación (διάνοια)»<sup>3</sup>. Sin embargo, es solo parcialmente verdadero que «la importancia

---

\* [Este ensayo se publicó por primera vez en *O Instituto*, C (1942), Coimbra, Portugal.—ED.]

<sup>1</sup> *Fire in the Cosmological Speculations of Heraclitus* (Minneapolis, 1940).

<sup>2</sup> «Un único principio»... «ese Uno por el cual, cuando se conoce, se conocen todas las cosas» (*B'had'raōyaka Upani·ad* II.4.5).

<sup>3</sup> Plutarco, *Moralia* 393D, 400CD. Cf. Platón, *Leyes* 898D, «El cuerpo de Helios lo ven todos, su alma nadie», y *Atharva Veda Sa·hitā* X.8.14, «a Él (el Sol) todos los hombres Le ven, [pero] no todos Le conocen con la mente». «Apolo» es ὁ νοητὸς ἥλιος de Filón [Nota de Víctor Magnien, *Les Mysteres d'Eleusis* (París, 1929), p. 143].

del fuego ha decrecido», y solo algunos hombres han abandonado la búsqueda de «un único principio».

El Dr. Kirk ve que Heráclito debe haber tenido precursores, pero apenas se da cuenta de que no puede haber sido un filósofo en el sentido moderno, sino más bien un filósofo en el sentido antiguo más elevado, según el cual el verdadero maestro es el que comprende y transmite una doctrina de antigüedad inmemorial y de origen divino y anónimo<sup>4</sup>. Dice que Heráclito habla como el que propone una verdad evidente y generalmente aceptada, no como el que argumenta con una opinión personal. Lo que queda de Heráclito es, en efecto, incuestionablemente «ortodoxo», es decir, de acuerdo con la *Philosophia Perennis* (et *Universalis*), cuyas enseñanzas son siempre y por todas partes las mismas.

La concepción de un Fuego trascendente y universal, del que nuestros fuegos son solo pálidos reflejos, sobrevive en las palabras «empíreo» y «éter»; esta última palabra deriva de αἶθω, «encender» (sánscrito *indh*) e, incidentalmente, no carece de interés que «el tigre incandescente» de Blake recuerda el αἶθωνες θῆρες de los griegos, que se referían así al caballo, al león y al águila; el *Ôg Veda* (II.34.5) habla de «vacas flamígeras (*indhanvan* = αἶθων)». Para Esquilo, Ζεὺς ἐστὶν αἰθήρ (*Fr.* 65A; cf. Virgilio, *Ge-rgicas* II.325); en el Antiguo Testamento (Deuteronomio 4:24) y para San Pablo (Hebreos 12:29), *Noster Deus ignis* (πῦρ) *consumens est*; y la epifanía del Espíritu es como «lenguas de fuego» (Hechos 2:3, 4)<sup>5</sup>. Agni (*ignis*, Fuego) es uno de los principales y quizás el primero de los nombres de Dios en el *Ôg Veda*. Indra es «metafísicamente Indha» (αἶθων), un «Encendedor», pues «enciende»

---

<sup>4</sup> El Buddha, por ejemplo, proclama que «ha seguido la vía antigua» (*Sa×yutta Nikāya* II.106), y dice que «Quienquiera que pretende que yo predico una doctrina hecha por mi propio razonamiento y argumentación será arrojado fuera» (*Majjhima Nikāya* I.77); [«la Fuente de un centenar de ríos (*bhêt[en]µ garbham*)», *Ôg Veda Sa×hitā* III.26.9].

<sup>5</sup> La conexión de las lenguas de *fuego* y el *hablar* en lenguas no es fortuita, sino dependiente de la doctrina de que el Fuego (Agni) es el principio del Habla (Vāc), al que ella se reduce cuando se libera de su mortalidad natural (*B'had[ra]yaka Upani·ad* I.3.8, etc.; para la mortalidad de todos los poderes funcionales, cf. *Jaimin'ya Upani·ad Br[ā]hmaöa* IV.19); Agni, lo mismo el δαίμων de Platón, «no cuida de nada excepto la Verdad», pues es *satyav[er]cau* (*Ôg Veda Sa×hitā* III.26.9, VII.2.3). Cf. *êatapatha Br[ā]hmaöa* X.3.3.1, «¿Qué es de uno que conoce ese Fuego? Deviene elocuente, el habla no le falta». Ver René Guénon, «El Don de Lenguas». [Los *Ô·is* (Sabios) se describen como sacrificadores y cantores «nacidos aquí nuevamente para la guarda de los Vedas» (*Jaimin'ya Upani·ad Br[ā]hmaöa* I.45.2).]

(*inddha*) los Soplos o Spiraciones (*pr̥ōḷū, êatapatha Br̥hmaöa* VI.1.1.2)<sup>6</sup>. El Cisne solar (*haṃsa*), «viendo al cual uno ve el Todo», es un «Fuego deslumbrante» (*tejas-endham, Maitri Upani·ad* VI.35), y de él se habla como «flamígero» (*leḷyati, B̥had̥raöyaka Upani·ad* IV.3.7), igual que las lenguas de Agni (*lal̥yam̥n̥ū* en *Muöḷaka Upani·ad* I.2.4). El Buddha, que puede considerarse como un tipo humanizado de Agni o *Indrāgni*<sup>7</sup>, es «un maestro consumado del elemento de fuego» (*tejo-dh̥tum-kusalo, Vinaya-Piḷaka* I.25) que puede asumir a voluntad, y es representado iconográficamente no solo como un Árbol sino también como un Pilar de Fuego<sup>8</sup>. El Maestro Eckhart puede hablar también del «cielo inmutable, llamado fuego o el empíreo» y decir que el néctar (*die z̥yezekeit* = ambrosía, *am̥ta*, «miel», «agua de la vida») está negado a todos aquellos que no alcanzan «esa ígnea inteligencia celestial»<sup>9</sup>.

Consideremos ahora la doctrina india de las «Medidas del Fuego». Uso mayúsculas aquí y en los muchos contextos donde es al Dios, y no al fenómeno natural en el cual Él se manifiesta, a quien se hace referencia<sup>10</sup>. Debemos explicar primero que, si bien el sánscrito *agni* es literalmente *ignis*, «fuego», la palabra *tejas*, que tendremos que citar repetidamente, es, hablando estrictamente, no tanto el fuego mismo como una cualidad esencial, o la cualidad más esencial del «fuego», ya sea como deidad o ya sea como fenómeno natural. *Tejas* (√ *tij*, ser agudo, cf. *στίζω στίγμα*, *di-stinguo, in-stig-o*, hender, clavar, coser), está, tan cerca como es posible, de lo que

<sup>6</sup> [Para Indra-Agni en tanto que gemelos ver *ôg Veda Sa×hit̥* VI.59.2, X.8.7. Para un examen más completo de los *ô·is* como «Soplos» y los *maruts* como «Tempestades», ver *êatapatha Br̥hmaöa* VI.1.1.6 y *Jaimin̥ya Upani·ad Br̥hmaöa* I.45.1-6, IV.12.6].

<sup>7</sup> *Indrāgni*, lo mismo que *Mithāvaruṇau*, es la *mixta persona* del Sacerdotium (Agni es el *brahma*) y el Regnum (Indra es el *k·atra*) *in divinis*. Así «Indra es Agni en tanto que Señor Supremo», *Sāyaṇa* sobre *ôg Veda Sa×hit̥* V.3.2, cf. V.3.1; también *Aitareya Br̥hmaöa* III.4, IV.22, y *B̥h̥d̥ Devat̥* I.68. Los nombres se dan según el aspecto bajo el cual se considera a Dios (*ôg Veda Sa×hit̥* V.44.6); [*brahma sat k·atr̥m ucyate*, «como él parece así es llamado», *Atharva Veda Sa×hit̥* X.2.23].

<sup>8</sup> Cf. Coomaraswamy, *Elementos de Iconografía Budista*, Lám. II; también Éxodo 13:21.

<sup>9</sup> Maestro Eckhart, ed. Pfeiffer, pp. 214 sigs.

<sup>10</sup> La designación habitual de las filosofías antiguas griega e india como «naturalistas» es una traición de la verdad [la «física» en griego no tenía este significado]. Un «desarrollo» filosófico desde el naturalismo a la abstracción, coincidente con un desarrollo estético desde la abstracción al naturalismo, habría sido verdaderamente extraño. Somos nosotros, para quienes «un conocimiento que no sea empírico carece de significado», quienes no sabemos distinguir entre el símbolo natural adecuado y su referencia, nosotros quienes vemos el dedo que señala en vez de la luna misma.

Jacob Boehme llama la «agudeza de la llamarada del fuego» (*Three Principles* XIV.69). En *ôg Veda Sa×hitĒ* VI.3.5, se dice de Agni que afila su *tejas* como una punta de hierro. El adjetivo correspondiente *tigma* comúnmente califica a *šocis*, «llama», y Agni mismo es *tigma-šocis*, «de llama aguda». Sin embargo, la palabra *tejas* se traduce usual y acertadamente por «fuego»<sup>11</sup> o «energía ígnea», donde la cualidad esencial corresponde a la esencia y el acto característico al agente; de la misma manera que la Ráfaga (*vĒyu*) del Espíritu (*Ētman*) no es nada sino el Espíritu mismo en los términos de su actividad característica. Al mismo tiempo debe comprenderse que ni *agni* ni *tejas* implican un calor que haya de distinguirse de una luz; *tejas*, por ejemplo, no es meramente una «agudeza» sino también una «brillantez» como de relámpago, de aquí la correlación «Fuego y lo que puede ser iluminado» (*tejaš ca vidyotayitavyaμ ca, Prašna Upani·ad* IV.8<sup>12</sup>). En el *Fr.* 77 Heráclito mismo substituye φάος por el πῦρ del *Fr.* 20, permaneciendo los verbos sin cambiar. Puesto que hemos hecho de él nuestro punto de partida, y puesto que sería engorroso repetir la «agudeza de la llamarada del fuego» de Boehme, nos adheriremos a la traducción acostumbrada de *tejas* por «fuego» o «Fuego».

Ahora, «Del Fuego (*tejas*) que está oculto dentro del Cielo<sup>13</sup>, es solo una pequeña medida (*aμša-mĒtram*) lo que (luce) en medio del Sol, en el ojo y en el fuego. Ese (Fuego) es Brahma, Inmortal<sup>14</sup>. ...Es solo una pequeña medida (*aμša-mĒtram*) de ese Fuego lo que es la ambrosía (*am̄tam*) en medio del Sol, cuyos brotes pujantes (*ĒpayaōkurĒu*) son Soma y los Soplos» (*prĒōĒu, Maitri Upani·ad* VI.35)<sup>15</sup>. Y así,

<sup>11</sup> Cf. J. Ph. Vogel, «Het Sanskrit Woord Tejas (= Gloed, Vuur) in de Beteekenis van Magische kracht», *Med. d.k.ak.v. Wetenschappen, afd. Letterkunde*, Deel 70, Serie B, N° 4 (1930).

<sup>12</sup> «Es en tanto que el Soplo (*prĒōĒ*) como Agni brilla» (*d̄pyate, Jaimin̄ya Upani·ad BrĒhmaōa* IV.12.6); «Yo soy la incandescencia en lo que es luminoso (*tejas... vibhĒva vasau*)...el esplendor de lo esplendoroso» (*tejas tejasv̄nĒm, Bhagavad ḠitĒ* VII.9, 10). [Agni es el *tejas* con el que ellos mataron a Vṛtra (*Ēatapatha BrĒhmaōa* II.5.4.3, 8), Agni es el *tejas* del Sacrificio (*Ēatapatha BrĒhmaōa* V.3.5.7-8) y el inmortal en lo mortal (*Atharva Veda Sa×hitĒ* XII.2.33).]

<sup>13</sup> Es decir, es ὑπερουράνιος (cf. Platón, *Fedro* 247C); más allá del cielo (*uttaraμ divaū, Atharva Veda Sa×hitĒ* X.7.3; *pareōa divam, Aitareya Upani·ad* I.2; *pare-ardhe, ôg Veda Sa×hitĒ* I.164.10); en el paraíso Empíreo en tanto que distinguido del paraíso celestial u Olímpico.

<sup>14</sup> El Brahma ígneo (*tejomayam*), el inmortal, el Espíritu (*Ētman*) de *B̄hadĒraōyaka Upani·ad* II.5.1 sigs.; [cf. Coomaraswamy, «El Beso del Sol», esp. nota 15.]

<sup>15</sup> Los poderes funcionales se llaman Espiraciones, Vidas o Soplos debido a la Espiración, Vida o Soplo central del que ellos son participaciones y del cual dependen (*B̄hadĒraōyaka Upani·ad* I.5.21, *ChĒndogya Upani·ad* V.1.15); y «energías de Indra» (*indriyĒoi*) con referencia a Indra, identificado con el Soplo central; y por otros nombres, por ejemplo, «Seres Elementales» (*bhĒtĒni*) con referencia

ciertamente, «como las chispas se dispersan en todas las direcciones desde un fuego resplandeciente, así desde este Espíritu Presciente (*praj-Ītman*, el Sí mismo solar y último) los Soplos y otras substancias se dispersan a sus estaciones» (*BḥadĪraōyaka Upani·ad* II.1.3, *Kau·itak´ Upani·ad* III.3, IV.20, *Muōḥḥaka Upani·ad* II.1.1, *Maitri Upani·ad* VI.26, 31, con pequeñas variantes), y es desde este punto de vista como Brahma se compara a una «rueda ígnea centelleante» (*Maitri Upani·ad* VI.24). «Estos poderes funcionales (*indriyĪoi = prĪōĪū*) son del Espíritu (*ĪtmakĪni*), es el Espíritu (*Ītman*) el que procede (en ellos) y el que los controla» (*Maitri Upani·ad* VI.31)<sup>16</sup>; ellos son los rayos o riendas<sup>17</sup> (*raṣmayāū*) solares por los que el Único Veedor y Pensador ve, oye, piensa y come dentro de nosotros (*Maitri Upani·ad* II.6, VI.31, *BḥadĪraōyaka Upani·ad* III.7.23, *Jaimin´ya Upani·ad BrĪhmaōa* I.29, 30,

---

al «Gran Ser» (*mahĪbhētaū*) del que brota su ser. Por consiguiente, el Ego pasible o «Sí mismo Elemental» (*bhēĪtman*, *Maitri Upani·ad* III.2) es una «hueste de seres» (*bhētagaōa*, *Maitri Upani·ad* III.3) y, de hecho, es la «hueste de los Maruts» (*marudgaōa*), pues los «Maruts son los Soplos» (*Aitareya BrĪhmaōa* III.16), como también son «Fuegos» (*agnayaū, ōg Veda Sa×hitĪ* III.26.4). La verdadera relación de estos Soplos o Tempestades (nuestras «tempestuosas pasiones») con su Cabeza es la de súbditos con su rey, leales hasta la muerte; pero si se les permite correr sin freno en persecución de sus objetos naturales, para servirse a sí mismos y no a su rey, entonces «nosotros» somos distraídos por este cuerpo de Ángeles caídos dentro de nosotros. La integración de sí mismo es una cuestión de orientación. Es decir, brevemente, «psicología india».

La asimilación de los Soplos a los brotes (del Soma), implícita en nuestro texto, es de gran significación para la exégesis del Sacrificio de Soma, pero necesita más espacio que el que puede serle dedicado aquí.

Los Comentadores leen *apyayaōkurĪū* y enmiendan *apyaōkurĪū*, es decir, *api aōkurĪū*. A fin de evitar toda enmienda hemos asumido leer *ĪpyayaōkurĪū*, es decir, *Īpyai-aōkurĪū*, lo cual no es imposible y da un significado apropiado; cf. *ĕatapatha BrĪhmaōa* VII.3.1.45 [y *Aitareya ĩ raōyaka* I.4.1].

<sup>16</sup> [«En mi tomo primero a Agni» (*Taittir´ya Sa×hitĪ* V.7.9); «que los fuegos de los hogares sagrados (*ĪtmĪ*) oficien de nuevo solo aquí en sus respectivas estaciones (*yathĪsthĪma*)» (*Atharva Veda Sa×hitĪ* VII.67). *IndriyĪgnayaū* son los sentidos sacrificados en el fuego de la contención, es decir, *te·u parok·am juhoti*, el Agnihotra Interno del individuo (*Bhagavad GĪtĪ* IV.26, 27); «cuando el Comprensor controla la mente y el Sopro ha puesto los objetos de los sentidos en su sitio» (*Maitri Upani·ad* VI.19); también, «consumidos los fuegos (*tejas*) de los sentidos... sólo Tú eres el carro, la danza y el canto» (*Kāḥa Upani·ad* I.26).]

<sup>17</sup> Aquí está implícita la metáfora del carro, común a Platón y a nuestras fuentes indias. En *Maitri Upani·ad* II.6, Prajāpati es el conductor del vehículo corporal y controla los caballos (los poderes sensitivos) con los «rayos» o «riendas» (*raṣmayāū*) que extiende desde su estación en el corazón hasta los objetos de la percepción sensible; cf. Platón, *Leyes* 898c, ψυχῆ μὲν ἔστιν ἡ περιάγουσα ἡμῖν πάντα, y Hermes, *Lib.* X.22, καὶ τοῦ μὲν θεοῦ καθάπερ ἄκτῖνες αἱ ἐνέργειαι, y XVI.7, εἰσὶ δὲ καὶ ἡνῖαι (ἑαυτοῦ ἄκτῖνες).

etc.), siendo él, por consiguiente, el «Único Transmigrante» (*Sams̄rin*) (*Brahma S̄tra Bh̄ya* I.1.5). Así estos poderes activos del habla, visión, pensamiento, etc. «son solamente los nombres de Sus actos», los nombres de las fuerzas que Él extiende y después absorbe (*B̄had̄rāyaka Upani·ad* I.4.7, I.5.21, I.6.3, etc.). En su operación en nosotros mismos todos estos Soplos o Vidas actúan juntos, de modo que nosotros somos capaces de concebir, ver, oír y pensar uno y el mismo objeto simultáneamente (*Kau·itak̄ Upani·ad* III.2; cf. I Corintios 12:14 sigs.).

Él mismo, el Espíritu (*Ītman*), Brahma, Prajāpati, el Inmortal, que en nosotros asume las apariencias (*r̄p̄ēōi*) del habla, la visión, la mente, etc. (puesto que estos, como lo hemos visto, son los nombres de Sus actos, no de los «nuestros»), es «de la substancia del fuego» (*tejo-mayam*, *B̄had̄rāyaka Upani·ad* II.5.1-15); él «se divide a sí mismo» (*Ītm̄nā vibhajya*) para vivificar a sus hijos (*Maitri Upani·ad* II.6), permaneciendo él mismo «indiviso en las divisiones» (*Bhagavad Ḡt̄ XVIII.20*)<sup>18</sup>. El acto de «creación», o más bien de «expresión» (*S̄·Īū*), se concibe típicamente como una «determinación» o «medición» (*nirm̄ōam*)<sup>19</sup>, en la que el Medidor, que es él mismo la medida de todas las cosas, permanece «inmedido entre lo medido» (*Atharva Veda Sāhit̄ X.7.39*). De esto se sigue que Sus divisiones, las antedichas facultades (o «inteligencias», *j-Īni*, *Kāha Upani·ad* VI.10, *Maitri Upani·ad* VI.30; *praj-Ī-m̄tr̄ū*, *Kau·itak̄ Upani·ad* III.8; *buddh̄ndriȳōi*, *Maitri Upani·ad* II.6)<sup>20</sup> deben ser «Medidas (*m̄tr̄ū*)<sup>21</sup> del Fuego». De hecho, estas hipóstasis activas del Espíritu aparecen mencionadas efectivamente como «Fuegos» (*agnayaū*, *ĕatapatha Br̄hmā X.3.3.1* sigs.), como los «Fuegos de los Soplos» (*pr̄Īgnayaū*, *Prāṣṇa Upani·ad* IV.3) y como «Medidas del Fuego» (*tejo-m̄tr̄ū*, *B̄had̄rāyaka Upani·ad* IV.4.1, *Prāṣṇa Upani·ad* IV. 8).

<sup>18</sup> Cf. Plotino IV.1.1.

<sup>19</sup> Cf. Coomaraswamy, *Nirm̄na-k̄ya*, 1938, citando *ōg Veda Sāhit̄* III.29.11, etc., donde Agni es «medido».

<sup>20</sup> Los Soplos, en tanto que «Inteligencias», son los «dioses dentro de vosotros» de *Jaimin̄ya Upani·ad Br̄hmā* I.14.1, 2, y los «ángeles» de la teología cristiana; su Duque (*net̄*), *rex angelorum*, *dev̄Īn̄ r̄j̄j̄*, es Indra (Vāyu).

<sup>21</sup> *M̄tr̄ē* (como μέτρον) es etimológicamente «materia», no en el sentido de «eso que es sólido» sino en el sentido propio de «eso que es cuantitativo» y tiene una posición en el mundo (*loka-locus*). Todo lo que está así en el mundo puede ser nombrado y percibido (*n̄ma-r̄pa*) y es accesible a una ciencia física y estadística; siendo lo inmensurable el dominio propio de la metafísica.



Hemos mostrado que los elementales de la vida activa son «Medidas del Fuego», y que, aunque en sí mismos son mortales, proceden primero y retornan después al Soplo ígneo inmortal de la Presencia Total dentro de nosotros. Es exactamente esta doctrina india y universal la que enuncia Heráclito (*Fr.* 20): «κόσμον τόνδε τὸν αὐτόν ἀπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωνον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα». «Ese Cosmos, la identidad de todas las cosas, nadie de los dioses o los hombres lo ha hecho nunca, sino que siempre fue, y es y siempre será el Fuego siempre vivo, que se enciende en medidas y se apaga en medidas»<sup>22</sup>.

Muchos otros de los dichos de Heráclito son igualmente enunciaciones de doctrinas que son a la vez indias y universales<sup>23</sup>. Que «El Rayo (κεραυνός = *vajra*) gobierna todas las cosas» (*Fr.* 28), por ejemplo, expresa la doctrina del Axis Mundi<sup>24</sup>. Al trazar paralelos, ha estado muy lejos de mi intención sugerir que las filosofías de Heráclito o de Platón se deriven de fuentes indias o de otras fuentes orientales<sup>25</sup>. Ninguna cultura, pueblo o edad puede reclamar una propiedad privada en la *Philosophia Perennis*. Todo lo que he intentado mostrar es que los axiomas de esta filosofía, por quienquiera que sean enunciados, a menudo pueden ser explicados y aclarados o

<sup>22</sup> Siendo «ese Cosmos», evidentemente, el νοητὸς κόσμος = νοητὸς ἥλιος, el «increado Mundo de Brahma» de *Chĕndogya Upani·ad* VIII.13.1, la «pintura del mundo» («pintada por el Espíritu sobre el lienzo del Espíritu», Śaṅkarācārya, *Ī tmanirēpaḍam* 95); el modelo del mundo sensible. «Ello se conoce sólo a sí mismo, que “Yo soy Brahma”; por eso Ello deviene el Todo» (*B’hadĕraōyaka Upani·ad* I.4.10). «Sicut erat in principio, est nunc et semper erit», a causa de que para Brahma no hay pasado ni futuro sino solo el ahora eterno.

<sup>23</sup> De modo que, como Heráclito también dice (*Fr.* 77), ἄνθρωπος ὄκως ἐν εὐφρόνῃ φάος, ἄπτεται ἀποσβέννυται, «El hombre, como una luz en la noche, se enciende y se extingue». (ἀποσβέννυμι es ser despirado; del viento, morir; del fuego, apagarse; de la pasión, aquietarse. Estos son precisamente los sentidos del sánscrito *nirvĕ*, pāli *nibbĕyati* (también estar acabado, ser perfecto). El *samĕdhi* de los Soplos es su *nirvĕōa* y su *τελευτή*.

<sup>24</sup> Sánscrito *skambha*, *sthēōa*, *yēpa*, etc., el *stauros* cristiano, el *qutb* islámico, etc.

<sup>25</sup> Por ejemplo, no parece que sea necesario derivar la «teología negativa» de Plotino de fuentes indias, como Emile Bréhier quiere hacerlo (*La Philosophie de Plotin*, París, 1928, pp. 107-133). Es enteramente cierto que una teología negativa está completamente desarrollada en las fuentes indias y que en *Maitri Upani·ad* VI.30 ambas *vīae*, *affirmativa* y *negativa*, son recomendadas y han de ser seguidas en su secuencia lógica. Pero sería mucho más simple pensar en Plotino como dependiente de fuentes platónicas tales como *Fedro* 247C, «La región más allá del cielo jamás fue debidamente cantada por ningún poeta terrenal, ni nunca lo será... Pues lo sin color, sin forma e intangible...», y *Ep’stola* VII, 341D, donde Platón dice que el tema de su estudio más serio (es decir, la naturaleza última de la deidad) «no admite en absoluto la expresión verbal como otros estudios».

resaltados por una correlación con los textos paralelos de otras tradiciones. Y, finalmente, de Heráclito sólo puedo decir, junto con Sócrates, que «Lo que comprendo de él es excelente, y lo que [todavía] no comprendo es excelente también».

## EL «MONOTEÍSMO» VÉDICO\*

Un solo Fuego está encendido múltiplemente, un solo Sol está presente en uno y todo, una sola Aurora ilumina este todo: eso que es solo Uno deviene este todo.

Ôg. Veda VIII.58.2

En su mayor parte, la erudición moderna postula solo un desarrollo gradual en la metafísica india, de la noción de un principio único, del cual principio los diversos dioses (*devĪú*, *viṣve devĪú*, etc.) son, por decir así, los poderes, aspectos operativos, o atributos personificados. Pero como Yāska lo expresa, «Se debe a Su gran divisibilidad (*mahĪ-bhĪgyĪt*) por lo que se Le aplican muchos nombres, uno tras otro... Los otros dioses (*devĪú*) vienen a ser (*bhavanti*) submiembros (*pratyaögĪni*) del Único Espíritu (*ākasyĪtmanāu*)... su devenir es un nacimiento desde otro, son de una naturaleza participada; se originan en la función (*karma*)<sup>1</sup>; el Espíritu es su origen... el Espíritu (*Ītman*) es el todo de lo que un Dios es» (*Nirukta* VII.4). Similarmente, *BḥĪd DevatĪ* I.70-74: «Debido a la magnitud del Espíritu (*mahĪtmyĪt*) se da una diversidad de nombres (*vidh'yatā*)...<sup>2</sup> según la distribución de sus esferas

---

\* [Este ensayo se publicó por primera vez en el *Dr. S. Krishnaswami Aiyangar Commemoration Volume* (Madras, 1936), y se revisó para el *Journal of Indian History*, XV (1936). Aquí se ofrece la segunda versión, con revisiones posteriores y una adenda del autor.—ED.]

<sup>1</sup> De hecho, es *ViṣvakarmĪ*, el Hacedor de Todas las Cosas, el que da sus «nombres», es decir, su ser individual, a los dioses y por consiguiente es llamado *dāvĪnĪm nĪmadhĪú*, X.82.3. [Las funciones son «meramente los nombres de los actos de Brahma», *BḥĪdĪraōyaka Upani-ad* I.4.7; «todos los funcionamientos surgen del Espíritu», *'dem* I.6.3; «toda acción brota de Brahma», *Bhagavad GĪtĪ* III.5; cf. Maestro Eckhart, ed. Evans, II, 175].

<sup>2</sup> [Casi verbalmente idéntico con Jan van Ruysbroeck, «debido a su incomprensible nobleza y sublimidad, que nosotros no podemos nombrar acertadamente ni expresar enteramente, nosotros Le damos todos estos nombres» *Adornment of the Spiritual Marriage*, XXV. «Pues considero imposible que El que es el hacedor del universo en toda su grandeza, el Padre o Señor de todas las cosas, pueda ser nombrado con un único nombre; sostengo que Él es sin nombre, o más bien, que todos los nombres son nombres de Él. Pues Él, en su unidad, es todas las cosas; de modo que nosotros debemos

(*sthēnavibhāgāna*). Los nombres son innumerables solo en tanto que son “diferenciaciones”, “presencias” (*vibhētiū*)<sup>3</sup>. Pero los formadores (*kavayah*) dicen en sus encantaciones (*mantrā·u*) que las deidades (*dāvatīs*) tienen una fuente común; se llaman con diferentes nombres según las esferas en las que están establecidos<sup>4</sup>. Algunos dicen que son participantes en eso (*tad bhaktiū*), y que tal es su derivación; pero en lo que concierne a la antedicha Trinidad de soberanos del mundo, se comprende bien que la totalidad de su participación (*bhaktih*) está en el Espíritu (*Ītman*)<sup>5</sup>.

---

llamar a todas las cosas por su nombre, o bien llamarle a él por el nombre de todas las cosas», Hermes (*Asclepius* III.20A).

«Solo tiene el espíritu de Cristo quien ha cambiado sus formas y sus nombres desde el comienzo del mundo y reaparecido así una y otra vez en el mundo» (San Clemente, *Clementine Homilies* III.20, cf. *Bhagavad Gītā* IV.8, *sambhavāmi yuge yuge*). «Cada príncipe angélico es una propiedad de la voz de Dios, y lleva el gran nombre de “Dios”» (Jacob Boehme, *Signatura rerum* XVI.5). Cf. *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* III.1, donde al Viento del Espíritu (*vāyu*) se le llama «la única divinidad entera» (*eka... kīṣṇā devatī*), el resto son «semidivinidades».

<sup>3</sup> [«El Viento es omnipresente (*vāyur ākāśam anuvibhavati*)», *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* IV.12.10; y así, como dice Krishna, «No hay ningún fin para mis presencias divinas» (*nāntoṣṭi mama divyānāṃ vibhētīnāṃ*, *Bhagavad Gītā* X.40). Es a estas «presencias» o «poderes» a quienes se dan los múltiples nombres.]

<sup>4</sup> [Cf. PB XX.15.2-2 donde las esferas de acción de Agni, Vāyu y Āditya se llaman sus «lotes» o «porciones» (*bhaktiū*).]

<sup>5</sup> Una ontología de este tipo no ha de llamarse propiamente panteísta o monista. Esto sólo sería legítimo si, cuando se ha analizado la esencia en sus múltiples aspectos, no quedara ningún resto; por el contrario, toda la escritura india, empezando con el *Īg Veda*, afirma consistentemente que lo que queda excede la totalidad de lo que basta para llenar estos mundos, y que la fuente permanece inafectada por todo lo que se produce de ella o vuelve a ella al comienzo o fin de un eón. El punto de vista de que todo esto es una teofanía no significa que *todo* de Él se ve; por el contrario, por así decir, «solamente un cuarto» de su abundancia (*Īg Veda Saṅgītā* X.90.3, cf. *Maitrī Upaniṣad* VI.35, *Bhagavad Gītā* X.42) basta para llenar los mundos de tiempo y espacio, por lejos que puedan extenderse, por mucho que puedan durar.

Cf. Whitby en el prefacio a la versión inglesa de René Guénon, *El Hombre y su devenir según el Vāda* (París, 1925): «Es de esperar que este libro dará el golpe de gracia al prejuicio absurdo e inexplicable que persistentemente menosprecia la doctrina vāda debido a su supuesto “panteísmo”. Esta insistencia...», y Lacombe, en el prefacio de René Grousset, *Les Philosophies indiennes* (París, 1931): «Es menester no concluir, a nuestro entender, que el Vedānta sea panteísta, y ni siquiera monista, sobre todo en el sentido que estas palabras tienen para nosotros. Se nombra a sí mismo *advaita*, no-dualista. Su preocupación de asegurar la transcendencia del Brahman no menos que su immanencia, de mantener la interioridad de su Gloria, es manifiesta. Posición irreductible...»; y Coomaraswamy, *Una Nueva Aproximación a los Vedas: Un Ensayo de Traducción y Exégesis*, 1933, p. 42.

Los pasajes precedentes ilustran el método normal de la teología en todo examen *de divinis nominibus*, cuando un reconocimiento de las diversas operaciones de un principio único da origen a la apariencia superficial de un politeísmo. En el cristianismo, por ejemplo, «nosotros no decimos el *único Dios*, pues la deidad es común a varios» (*Summa Theologica* I.31.2C); más aún, «Crear seres pertenece a Dios según Su propio ser, es decir, Su esencia, que es común a las tres Personas. De aquí que crear no sea peculiar a una única Persona, sino común a toda la Trinidad» (*Summa Theologica* I.45.6C); y ha de comprenderse bien que «Aunque los nombres de Dios tienen una única referencia común, sin embargo, debido a que la referencia se hace bajo múltiples y diferentes aspectos, estos nombres no son sinónimos... Los múltiples aspectos de estos nombres no son vacíos y vanos, pues corresponde a todos ellos una única realidad representada por ellos de una manera diversa e imperfecta» (*Summa Theologica* I.13.a ad 2)<sup>6</sup>. [Cf. Sāyaṇa sobre *ĕatapatha Brāhmaṇa* I.6.1.20: Prajāpati es inexplicito debido a que Él es esencialmente todos los dioses y de aquí que no pueda decirse de Él que «Él es esto o eso» (*ayam asṛviti*) sino solo que «Él es». Y también Hermes Trismegistos: «¿Hemos de decir que es correcto que se asigne a Él el nombre de “Dios” (θεός, *deva*), o el de Hacedor (ποιητής, *kṛvya*) o el de Padre (πατήρ, *pit*, Prajāpati)? No, los tres nombres son Suyos; Él es justamente llamado “Dios” en razón de Su poder, y “Hacedor” en razón de la obra que Él hace, y “Padre” en razón de Su bondad», *Lib. XIV.4.*] De la misma manera, Plotino: «Esta vida de las estrellas dotadas de alma es una cosa idéntica, puesto que ellas son uno en el Alma de Todo, de modo que su movimiento espacial mismo tiene su centro en la identidad y se resuelve en un movimiento no espacial sino vital», *Enṛadas* IV.4.8.

---

Puede agregarse que se puede hacer una objeción similar a la palabra «Monoteísmo» en el título del presente ensayo. *Tad ekam* en *Ōg Veda Saṅhitā* X.129.2, es más bien «Suprema Identidad» que «único Dios». Solo en tanto que «único Dios», con tantos aspectos como puntos de vista desde los cuales Él es considerado, «Ese Uno» deviene inteligible; pero lo que Ese Uno es en sí mismo sólo puede expresarse en términos de negación, por ejemplo, «sin dualidad». Ver Erwin Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus* (New Haven, 1940), p. 105.

<sup>6</sup> [Al «dividirse a Sí mismo (*ĕtmĕnaṃ vibhajya*) para llenar estos mundos» (*Maitri Upani- ad* VI.26, etc.), Él permanece «indiviso en estas divisiones» (*avibhakta vibhakte-u*, *Bhagavad Gītā* XVIII.20, cf. XIII.16), «inmensurado, es decir, in-material, en medio de lo medido» (*vimiteṃmita*, *Atharva Veda Saṅhitā* X.7.39; *amĕtra*, *Bṛhadĕraṇyaka Upani- ad* III.8.8, etc.); los dioses inmanentes, las Espiraciones (*prĕṃĕu*), son «medidas del Fuego» (*tejo-mĕtrĕu*, *Bṛhadĕraṇyaka Upani- ad* IV.4.1), es decir, «del Fuego sempiterno, que se enciende en medidas y en medidas se apaga» (Heráclito, *Fr.* 30). «En otras palabras, en Él no hay muchas existencias sino solo una única existencia, y sus múltiples nombres y atributos son meramente sus modos y aspectos» (Jāmī, *Lawĕṃiú* XV).]

Es bien sabido que estas concepciones de la identidad del Primer Principio con todos sus poderes son corrientes en los Brāhmaṇas y el *Atharva Veda*. Puede citarse, por ejemplo, *Ātapatha Brāhmaṇa* X.5.2.16, «En cuanto a esto dicen, “¿Es entonces Muerte uno o muchos?”. Uno debe responder, “Uno y muchos”. Pues, en tanto que Él es Eso (la Persona en el Sol), Él es uno; y en tanto que Él está múltiplemente distribuido (*bahudhī vyēvi-Ēiū*) en Sus hijos, Él es muchos», lo cual ha de ser leído junto con el verso 20: «Como uno se acerca a Él, así Él deviene (*yath̄ p̄ḥsate tad āva bhavati*)»<sup>7</sup>; y *Atharva Veda Saḥitā* VIII.9.26, «Un único Toro, un único Profeta, un único Hogar, una única Ordenanza, un único Yakṣa en Su terreno, una única Estación que nunca se vacía»; y *Atharva Veda Saḥitā* I.12.1, donde Agni es descrito como «Una energía cuya procesión es triple (*ekam ojas tredhī vicakrame*)».

Se pasa por alto muy a menudo que el mismo punto de vista se afirma tan explícita y repetidamente en el *ōg Veda* como para no dejar lugar a ningún equívoco. Un examen completo de la formulación védica del problema del uno y los muchos requeriría un extenso estudio del ejemplarismo védico (ver Coomaraswamy, «Ejemplarismo Védico»), pero podemos llamar la atención sobre la expresión *viṣvam ākam*, «multiplicidad integral», en *ōg Veda Saḥitā* III.54.8. Todo lo que nos proponemos ahora es reunir algunos de los más notables de los textos védicos en los que se afirma categóricamente la identidad del uno y los muchos; y agregar que, aunque ninguna de estas afirmaciones explícitas estuviera disponible, la ley expresada en ellas podría haberse deducido independientemente de un análisis de las funciones atribuidas a los diferentes poderes, pues aunque estas funciones son características de deidades particulares, nunca son enteramente peculiares de ninguna de ellas<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> [Por ejemplo, *Aitareya Brāhmaṇa* III.4, «Por cuanto uno recurre (*upḥsate*) a Él como a quien ha de hacerse un amigo (*mitrak̄tyaiva*), esa es su forma como el Amigo (*mitra*)». En el *Kaillāyamalai*, a Śiva se le invoca como «Tú que tomas las formas imaginadas por tus adoradores» (ver *Ceylon National Review*, Enero 1907, p. 285).]

<sup>8</sup> Max Müller inventó el término «henoteísmo» para describir este método, que aparentemente imaginó que había sido peculiar de los Vedas. El cristianismo, por consiguiente, es «henoteísta» en la medida en que afirma que lo que hace una de las Personas lo hacen todas, y *viceversa*. Un «henoteísmo» plenamente desarrollado es más característico del Estoicismo y de Filón, cf. Émile Bréhier, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (París, 1925), pp. 112, 113: «La concepción de dioses miriódicos, de un dios único al que bajo sus diferentes formas se dirigían las plegarias de los iniciados era familiar al estoicismo... al igual que en los himnos órficos, la omnipotencia de cada Dios no impide su jerarquía, y así también aquí [es decir, según Filón] los seres están clasificados con mucha frecuencia jerárquicamente como si se tratara de seres distintos». [Y Plotino V.8.9, «Él y todo tiene una única existencia, aunque cada uno es también distinto. Es una distinción por es-

Pasajes familiares, a menudo desechados como «tardíos», incluyen *ôg Veda Sa×hitĒ* I.164.46: «Los sacerdotes llaman de muchas maneras diferentes (*bahudhĒ vadanti*) a Eso que es solo Uno; Le llaman Agni, Yama, Mātariśvān: Le llaman Indra, Mitra, Varuṇa, Agni, a quien es el águila celestial (*suparōa*) Garutmān»; *ôg Veda Sa×hitĒ* X.114.5, «Los formadores extáticos (*viprĒú kavayau*) Le conciben de muchas maneras (*bahidhĒ kalpayanti*), al águila que es Uno»; y X.90.11, donde, después de que los Primeros Sacrificadores han dividido (*vyadadhuū*) a la Persona, se hace esta pregunta a la manera *brahm̄daya*, «¿Cuán múltiple Le pensaron? (*katidhĒ vyakalpayan*)»<sup>9</sup>. Es precisamente este objetivo (*artham*) de que se le haga morar en muchas sedes (*bahudhĒ nivi·ḥā*) lo que Agni teme, mientras se demora en la obscuridad (*tamasi k·e·i*, X.51.4-5), de suerte que, de hecho, aunque Él procede, no obstante, Él se queda dentro (*anu agram carati k·eti budhnaū*, III.55.7 = *k·ōe budhne*, IV.17.14 = *v·abhasya n·ḥe*, IV.1.12). Como lo expresa el Maestro Eckhart, «el Hijo permanece dentro como esencia y procede como persona... la naturaleza divina se manifiesta en una relación de otredad, otro pero no otro, pues esta distinción es racional, no real». «A los Formadores Él se manifiesta como el Sol de los hombres» (*Ēvir... abhavat sēry·n·n*, *ôg Veda Sa×hitĒ* I.146.4)<sup>10</sup>. Cf. Plotino, V.8.9, «El que es el único Dios... ¿qué lugar puede nombrarse al que Él no alcance?».

Igualmente explícitas, además, son las afirmaciones que se vierten en los otros libros. En particular, se dice a menudo que Él tiene dos formas diferentes, según Su ser de Día o de Noche, y que esto es «como Él quiere» (*yathĒ vaṣam*, *ôg Veda Sa×hitĒ* III.48.4, VII.101.3; cf. X.168.4 y *Atharva Veda Sa×hitĒ* VI.72.1). Cuando esto se expresa como «Ora Él deviene estéril (*star·r u tvad bhavati*) ora engendra

---

tado sin intervalo: no hay ninguna forma exterior que, puesta una aquí y otra allí, impida a otra ser una identidad entera; sin embargo no hay ninguna participación entre las partes de una y otra. Ni cada una de estas totalidades divinas es un poder fragmentado... lo divino es una única omnipotencia». El segundo pasaje podría haberse escrito sobre la Trinidad Cristiana]. Así pues, aquí también nos encontramos con esa apariencia superficial de politeísmo por la que el apologista de alguna otra religión que la que está bajo examen resulta tan convenientemente engañado, el muslim por ejemplo cuando llama «politeísta» a la doctrina cristiana de la Trinidad.

<sup>9</sup> Los dioses «dividen» similarmente a Vāc, la Magna Mater, y la hacen ocupar múltiples estaciones (*mĒ devĒ vyadadhuū purutrĒ bhēristhĒtrĒm bhēryĒ-veṣay-antim*, *ôg Veda Sa×hitĒ* X.125.3). Se hace evidente por todas partes que la unidad divina es esencial, la multiplicidad conceptual.

<sup>10</sup> San Juan 1:4, *et vita erat lux hominum* [El Sol Espiritual (de *ôg Veda Sa×hitĒ* I.115.1, etc.) es la «Luz de las luces (*jyoti·Ēm jyotis*, *ôg Veda Sa×hitĒ* I.113.1, *B·hadĒraōyaka Upani·ad* IV.4.16, etc.); «La brillante Luz de las luces es lo que los conocedores del Espíritu (*atmĒ-vidau*) conocen» (*Muōḥḥaka Upani·ad* II.2.10); el «Padre de las luces» (Santiago I:17).]

(*sète u*)», *ôg Veda Sa×hitĒ* VII.103.3, esta última expresión, lo mismo que Su designación como *sèú* en *ôg Veda Sa×hitĒ* I.146.5, es tanto como decir *savitĒ bhavati*, «Él deviene Savitr̥». Cf. *ôg Veda Sa×hitĒ* III.55.19 y X.10.5, donde Tvaṣṭr̥ y Savitr̥ se identifican por aposición. En *ôg Veda Sa×hitĒ* III.20.3 y VIII.93.17, Agni e Indra son llamados polinomialmente (*bhèr'oi-nĒma, puru-nĒma*) y en II.1, Agni es invocado con los nombres de casi todos los poderes, y hay incontables pasajes en los que Indra es una designación del Sol. En *ôg Veda Sa×hitĒ* VIII.11.8, Agni «ha de ser visto en muchos lugares, o aspectos diferentes» [cf. I.79.5 y VI.10.2, Agni *purvan'kaú*]. Aunque Su semejanza es la misma en muchos lugares (*purutrĒ hi sañ'ön asi*, VIII.11.8, I.94.7), sin embargo, Su devenir es múltiple (*purutrĒ... abhavat* I.146.5), y a Él se le dan muchos nombres, pues «Como Él se muestra, así es Él llamado» (*yĒd'g āva dad'ṣā tĒd'g ucyatā, ôg Veda Sa×hitĒ* V.44.6)<sup>11</sup>, de lo que *êatapatha BrĒhmaöa* X.5.2.20, citado arriba, es poco más que una paráfrasis. *ôg Veda Sa×hitĒ* I.146.5, citado arriba, se basa en innumerables textos esparcidos por todo el *ôg Veda*, por ejemplo, III.5.4 y 9, donde Agni es identificado con Mitra, Varuṇa y Mātariśvān; en IV.42.3, Varuṇa se auto-identifica con Indra y Tvaṣṭr̥; similarmente en V.3.1-2, Agni es identificado con Mitra, Varuṇa e Indra. Esto no es una cuestión de mera sugestión; los puntos de vista particulares desde los cuales son apropiados los diferentes nombres están cuidadosamente expresados.

[De la misma manera, si Agni, en tanto que el Sol, es la «cara» o la «punta» (*an'kĒ*) de los dioses (*ôg Veda Sa×hitĒ* I.115.1, VII.88.2, etc.), y al mismo tiempo lógicamente «de muchas caras» (*pèrvan'kaú*), «esto no pone algo real en el Dios eterno, sino solo algo acorde a nuestro modo de pensamiento» (*Summa Theologica* III.35.5C), pues «Los hombres, en su culto sacrificial, han impuesto sobre Ti, Agni, las muchas caras» (*bhèr'oi hi tve dadhire an'k'gne devasya yĒjnavo janĒsau, ôg Veda Sa×hitĒ* III.19.4). Las «caras» o «puntas» del Agni solar son de hecho sus «rayos», esos mismos rayos con los que el Sol Espiritual sostiene el ser de todas las cosas, pero con los que está ocultada la Puerta solar (*Jaimin'ya Upani·ad BrĒhmaöa* I.3.6), de manera que el que quiere entrar suplica, por consiguiente, que los rayos sean dispersados (*çṣĒvĒsya Upani·ad* 15, etc.). Expresado de otro modo, Agni es el Árbol de la Vida (*vanaspati, passim*), «Los “otros fuegos” son tus ramas» (*ôg Veda*

<sup>11</sup> Como en *Summa Theologica* I.13.1 *ad* 3, «Pronomina vero demonstrativa dicuntur de Deo, secundum quod faciunt demonstrationem ad id quod intelligitur, non ad id quod sentitur. Secundum enim quod a nobis intelligitur, secundum hoc sub demonstrationem cadit».



*Sa×hitĕ* I.59.1): «Todos los otros Agnis brotan de ti, oh Agni»; «Todas estas deidades son formas de Agni» (*Aitareya Brĕhmaöa* III.4)<sup>12</sup>].

En muchos casos el verbo *bhè*, «devenir», como aparece en los textos *Brĕhmaöa* y *Nirukta* ya citados, se emplea en el *ög Veda* para denotar en el mismo sentido el paso de un nombre y función a otro. Por ejemplo, *ög Veda Sa×hitĕ* III.5.4, «Agni deviene (*bhavati*) Mitra cuando es encendido, Mitra el sacerdote; y Varuṇa deviene *Jātavēdas*»; cf. IV. 42.3, «Yo, Varuṇa, soy Indra», y V.3.1-2, «Tú, Agni, eres Varuṇa al nacer (*bhuvo varuöo yad tĕya vesi*, X.8.5), devienes (*bhavasi*) Mitra cuando eres encendido. En ti, oh Hijo de la Fuerza, moran los Dioses Universales; eres Indra para el adorador mortal. Con respecto a las doncellas devienes Aryaman, y como Svadhāvan llevas un nombre secreto» (*nĕma... guhyam*), probablemente como Trita de I.163.3, «Tú eres Trita por la operación interior (*asi... tritoguhyāna vratāna*)». Nuevamente, *ög Veda Sa×hitĕ* III.29.11, «Como Germen de Titán eleva a Tanūnapāt<sup>13</sup>, cuando nace es Narasāṇsa, cuando se forma en la Madre deviene Mātariśvān, el Viento de los Espíritus en su curso» (*tĕnunapĕt ucyate garbha ĕsuro narasĕöso bhavati yad viyĕyate mĕtariśvĕ yad amim ta mĕtari vĕtasya sargo [garbha] abhavat sar maöi*, cf. III.5.9). Ese Espíritu es en verdad la propia Esencia de Varuṇa (*ĕtma te vĕta*, VII.87.2) y el soplo de Vāc (X.125.8), un viento cuya forma nunca se ve, pero que es la Esencia (*ĕtmĕ*) de todos los dioses que se mueve como quiere (X.168.4).

A los pasajes precedentes, en los que se consideran los efectos diversificados de lo que realmente es una operación única, puede agregarse *ög Veda Sa×hitĕ* VI.47.18, «Él es la contraforma de cada forma, es esa forma de Él lo que debemos contemplar; Indra, por virtud de Sus poderes mágicos, procede como multiforme» (*rĕpaµ rĕpaµ pratirĕpam babhĕva tad asya rĕpaµ cak aöĕya, indr mĕyĕbhiú*

<sup>12</sup> Por ejemplo, *Atharva Veda Sa×hitĕ* XIII.3.13, «Este Agni deviene Varuṇa por la tarde; por la mañana deviene Mitra», etc.; *Jaimin'ya Upani-ad Brĕhmaöa* III.21.1-2, donde el Viento (Vāyu) sopla desde los cinco cuadrantes —este, sur, oeste, norte y arriba— respectivamente como Indra, Īśāna, Varuṇa, Soma y Prajāpati; *Jaimin'ya Upani-ad Brĕhmaöa* IV.5.1, donde Agni, «el mensajero de Varuṇa», deviene Savitr al alba, Indra Vaikuṇṭha al mediodía, Yama por la noche; *Jĕtaka* IV.137, «Sujampati, en el cielo proclamado; como Maghavā, sobre la tierra se nombra».

<sup>13</sup> El nombre Tanūnapāt, «Nieta de Sí mismo», formula la doctrina bien conocida de que «Agni es encendido por Agni» (*ög Veda Sa×hitĕ* I.126, VIII.43.14), según la cual, en el ritual, el Gārhapatya nuevo debe encenderse desde el viejo. Cf. *Summa Theologica* III.32A ad I, «la toma misma (es decir, la asunción de la naturaleza humana, la toma de nacimiento) se atribuye al Hijo», es decir, es el acto propio del Hijo (αὐτογενής) tanto como el de las otras Personas.

*purèrèpa cyatā*), un pasaje en estrecha correspondencia con «la forma única que es la forma de muchas cosas diferentes» del Maestro Eckhart, palabras que resumen la doctrina del ejemplarismo escolástico. Y mientras que en X.5.1 solo Agni es *tupati*, en *ôg Veda Sa×hitē* VI.9.5, «Los Múltiples Dioses, con una mente común y una voluntad común, se mueven sin fallo en la estación única» (*ekam itum*, cf. *āka itu* en *Atharva Veda Sa×hitē* VIII.9.26, citado arriba), lo cual corresponde estrechamente a *Summa Theologica* III.32, 1 ad 3, donde lo que se hace por una de las Personas de la Trinidad se dice que se hace por todas, «debido a que hay una única naturaleza y una única voluntad».

*ēatapatha Br̥h̥maõa* VIII.7.3.10, «Aquel Sol encuerda estos mundos en su Espíritu como en un hilo», *Bhagavad Gītē* VII.7, «Todo esto está encordado en Mí», y X.20, «Yo soy el Espíritu sedente en el corazón de todos los seres», repite meramente el pensamiento de *ôg Veda Sa×hitē* I.115.1, «El Sol es el Espíritu (*Ītman*) de todo lo que está en movimiento o en reposo». En *ôg Veda Sa×hitē* X.121.2, Hiranagarbha (Agni, Prajāpati), es llamado el «dador del Espíritu» (*Ītmadē*), y es en este sentido como Agni, en I.149.3, es «de céntuple Esencia» (*ṣatĪtmē*) [cf. *bh̥r̥i n̄ma vandam̄no dadh̄ti*, V.3.10]. En *ôg Veda Sa×hitē* X.51.7 se invoca a Agni para que dé su «parte» (*bh̄gam*) a los dioses; esa es su función particular como sacerdote.

Por consiguiente, es suficientemente claro que el *Nirukta* y el *B̄had Dāvatē* están plenamente justificados al decir que los dioses son participantes (*bhakta*) en la Esencia o espiración divina; Los expositores retienen incluso la fraseología de los *mantras* védicos. La referencia a la «participación» nos conduce a la consideración del Bhaga védico, posteriormente *Bhagavēn*. Bhaga no es un nombre personal, sino más bien una designación general del poder activo en cualquiera de sus aspectos, en tanto que el «Libre Donador» o el «Participador», que hace que sus *bhaktas* participen en sus riquezas. Estas riquezas solo pueden ser los aspectos de Su Esencia pues, ciertamente, nosotros no podemos considerar a la deidad como poseyendo algo más que lo que Él mismo es; «Participándose a sí mismo, Él llena completamente estos mundos» (*Ītm̄naµ vibhajya p̄rayati im̄n Īk̄n*). Este último es, ciertamente, un texto upanísádico (*Maitri Upani·ad* VI.26), pero el concepto es védico. De hecho, Bhaga recibe por aposición el nombre de «Dispensador» (*vibhakt̄*, *ôg Veda Sa×hitē* V.46.6); y *bh̄ga* es «participación» o «dispensación», como en *ôg Veda Sa×hitē* II.17.7, dirigido a Indra, «Yo te imploro, oh Bhaga... mide, tiéndeme, dame esa porción (*bh̄gam*) con la que el cuerpo es levantado (*m̄maú*)», donde *bh̄gam* = *am̄tasya bh̄gam*, en I.164.21, cf. también VIII.99.3, «Dependiendo de Él, como del Sol, los

Muchos (*viṣve*, sc. *devau*) han participado en lo que es de Indra»; I.68.2, donde en un laude dirigido a Agni, los Muchos (*viṣve*, sc. *devŕŕu*) se dice que «participan en tu deidad» (*bhajanta dāvatvam*); VII.81.2 tiene la plegaria al alba, «Seamos asociados en la participación» (*sam bhaktāna gamemahi*). Por estos pasajes está suficientemente claro que *bhŕga* y *vibhakt* son el dispensador o el dador, que se da a sí mismo o su substancia; *sambhŕja* el participante que participa en el don; *bhŕga*, *bhakt-a*, y *bhakta* la parte que se da o que se recibe. Aunque estas expresiones son védicas, *bhakti*, el acto de distribución, o de hacer participar de lo que se da, y *bhakta* como sinónimo de *vibhakt*, el donador, aparecen solo más tarde.

El problema del «origen del movimiento *bhakti*», tan discutido, quizás nunca hubiera necesitado plantearse si se hubieran mantenido estas interpretaciones en las traducciones de los textos posteriores, especialmente la de la *Bhagavad Gītā*. *Bhakta*, en el *Ōg Veda*, puede ser la parte del «tesoro» obtenida por el sacrificador de la deidad (*Ōg Veda Sa×hitŕ IV.1.10*, *ratnaµ devabhaktam*, etc.), o, inversamente, la parte que el sacrificador da o asigna a las deidades (*Ōg Veda Sa×hitŕ I.91.1*, *pitara... dāve·u ratnam abhajanta dhŕŕu*), [y, típicamente, Agni, en tanto que sacerdote sacrificial (*hot*), «Da graciosamente a los dioses su parte (*bhŕgam*) de la oblación» (*Ōg Veda Sa×hitŕ X.51.7*): ¡*Ite missa est!*]. En este último caso el sacrificador o sacerdote sacrificial es el *vibhakt*, y la sustitución de *vibhakt* védico por el *bhakta* no introduce ninguna concepción nueva.

*Bhakti* implica devoción, debido a que toda donación presupone amor: de ello no se sigue que *bhakti* deba traducirse por «amor». Es cierto que la *bhakti-mŕga* es también la *prāma-mŕga*, la pasiva «Vía del Amor», en tanto que se distingue de la *jŕna-mŕga*, la activa «Vía de la Gnosis»; pero que las expresiones *bhakti-mŕga* y *prāma-mŕga* tengan una referencia común no las hace sinónimas (las expresiones son «sinónimas» solo cuando se refieren a la misma cosa *bajo el mismo aspecto*). Apenas puede negarse que los *pitaraú*, en *Ōg Veda Sa×hitŕ I.91.1* *abhijanta*, eran *bhaktas* en este último sentido, o que la suya era una *bhakti-mŕga*. Nosotros deberíamos traducir *bhakti-mŕga* por «Vía de la Dedicación» o «Vía de la Devoción» en vez de «Vía del Amor». Es cierto, igualmente, que «participación» implica «amor», y *viceversa*, puesto que un amor que no participa en lo amado no es en modo alguno «amor» sino más bien «deseo». Sin embargo, el Amor y la participación son concepciones que se diferencian lógicamente, y que cada una de las cuales juega su propio papel en la definición del acto devocional; y cuando las dos expresiones se confunden en una traducción equívoca, no solo se pierden estos matices del significado sino

que al mismo tiempo se oculta la evidencia de la continuidad del pensamiento védico con el pensamiento posterior, evocándose así un problema irreal.

Queremos pues expresar nuestro pleno acuerdo con los puntos de vista de Franklin Edgerton que concluía que «todo lo contenido, al menos en las Upaniṣads más antiguas, casi sin ninguna excepción, no es nuevo en las Upaniṣads sino que puede encontrarse expuesto, o al menos *muy* claramente prefigurado, en los textos védicos más antiguos»<sup>14</sup>, y con los de Maurice Bloomfield que argumentaba «que *mantra* y *br̥hmaöa* no son en absoluto distinciones cronológicas; que representan dos modos de actividad literaria y dos modos de lenguaje literario, que son ampliamente contemporáneos... Ambas formas existieron juntas, por cuanto sabemos, desde los tiempos más antiguos; solo la redacción de las colecciones de *mantras* parece haber precedido, en conjunto, a la redacción de los *Br̥hmaöas*... Los himnos de *ôg Veda*, como los de los otros tres Vedas, fueron litúrgicos desde el comienzo mismo. Esto significa que ellos forman solo un fragmento... los textos y los comentarios posteriores pueden contener la explicación correcta»<sup>15</sup>; también Bloomfield, con referencia a las partes más antiguas del *ôg Veda*, lo llama «el último precipitado, con un largo e intrincado pasado tras de sí, de una actividad literaria de grande e indefinida extensión»<sup>16</sup>.

Estamos de acuerdo con Alfred Jeremías, cuando dice en el Prefacio a su *Altorientalische Geisteskultur* (Berlín, 1929): «Die Menschenheitsbildung ist ein einheitliches Ganzes, und in den verschiedenen Kulturen findet man die Dialekte der einen Geistessprache»; con Carl Anders Scharbau (*Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur*, Stuttgart, 1932), «die Tiefe und Grösse der theologischen Erkenntnis des R̥gvedas Keineswegs hinter der des Vedānta zurücksteht»<sup>17</sup>; y finalmente con Sāyaṇa, en que ninguna de las referencias védicas es histórica.

Es precisamente el hecho de que las encantaciones védicas son litúrgicas lo que hace irracional esperar de ellas una exposición sistemática de la filosofía que dan por establecida; si consideramos los *mantras* por sí mismos, es como si tuviéramos que deducir la filosofía escolástica partiendo solo del libro de la Misa. No es que esto sea imposible, pero seríamos acusados de leer en la Misa significados que no podrían haber estado presentes en la mentalidad prevaleciente en la «Edad Oscura»; sería-

<sup>14</sup> *Journal of the American Oriental Society*, XXXVI (1917), p. 197.

<sup>15</sup> *Journal of the American Oriental Society*, XV (1893), p. 144.

<sup>16</sup> *Journal of the American Oriental Society*, XXIX (1908), p. 288.

<sup>17</sup> P. 168, nota 166.

mos acusados de ceder, como lo expresa el Profesor Keith (que no puede ser acusado de ninguna tal debilidad), a «nuestro deseo natural... de encontrar la razón prevaleciente en una edad bárbara». Sin embargo, tanto los *mantras* como los himnos latinos están tan minuciosamente elaborados, su simbolismo se emplea con una exactitud tan matemática (Emile Mâle habla del simbolismo cristiano como un «cálculo»), que nosotros no podemos suponer que sus autores no comprendían sus propias palabras; somos *nosotros* quienes no comprendemos, si insistimos en leer álgebra como si fuera aritmética. Todo lo que podemos aprender de la historia literaria es que las doctrinas que se dan por establecidas en los *mantras* no fueron publicadas, quizás, hasta después de que un cierto cambio lingüístico ya hubiera tenido lugar; podemos encontrar algunas palabras nuevas, pero no encontraremos ideas nuevas. Somos nosotros los defectivos si no podemos ver que Mitrāvaruṇau, de quienes el segundo [Varuṇa] es «el hermano inmortal del mortal» [Mitra], no son ningún otro que el *apara-Brahman* y el *para-Brahman* a quienes las Upaniṣads llaman como mortal e inmortal respectivamente.

Lo mismo que, con relación a las liturgias babilónicas, debe haber existido también una «literatura sapiencial... no escrita para ser repetida en los templos»<sup>18</sup>, y como debe asumirse que existía el concepto de un «único Dios... [cuyos] diferentes aspectos no se consideraban, sin embargo, deidades separadas en el panteón sumerio-acadio»<sup>19</sup>, así también en el caso de las liturgias védicas, donde la aparición de los conceptos de un «Uno, que es igualmente espirado, despirado» (*Ēn't avĒtam, ôg Veda Sa×hitĒ* X.129.2), y de Agni como «ser y no-ser en uno» (*sadasat, ôg Veda Sa×hitĒ* X.5.7) no puede calificarse de sorprendente. Nosotros no vemos, entonces, en los Brāhmaṇas, Upaniṣads, *Bhagavad Gītā* e incluso en el budismo, nada sino una última recensión y publicación de lo que siempre se había enseñado, ya fuera a los iniciados o ya fuera en aquellos círculos cuya existencia está implícita por la forma *brahm̄daya* de muchos himnos; y por Brāhmanes tales como el que, en *ôg Veda Sa×hitĒ* X.71.11, se menciona exponiendo la ciencia del génesis (*vadati jĒta-vidyĒm*), y que podemos asumir que era, como Agni mismo, un «Comprehensor de las generaciones de todas las cosas» (*viṣvĒ vāda janimĒ, ôg Veda Sa×hitĒ* VI.15.13; cf. IV.27.1)».

<sup>18</sup> Stephen Herbert Langdon, *Tammuz and Ishtar* (Oxford, 1914), p. 11.

<sup>19</sup> Henri Frankfort, *Iraq Excavations of the Oriental Institute, 1932/1933* (Chicago, 1934), I, p. 47.

---

[Adéndum: Maestro Eckhart, ed. Evans, II, 153, «Si hubiera un centenar de Personas en la Divinidad, el hombre que ve las distinciones aparte del tiempo y el número no aprehendería más que una».]

## EL EJEMPLARISMO VÉDICO\*

«Dios es la causa de todas las cosas por Su conocimiento»

Santo Tomás, *Summa Theologica* (Supl.) III.88.3.

La doctrina del ejemplarismo está ligada a la de las formas o ideas, y se refiere a la relación inteligible que subsiste entre las formas, ideas, similitudes o razones eternas de las cosas (*nĕma*, nombre o «noumeno» = *forma*) y las cosas mismas en sus aspectos accidentales y contingentes (*rĕpa*, «fenómeno» = *figura*). Esto equivale a decir que el ejemplarismo, en último análisis, es la doctrina tradicional de la relación, cognitiva y causal, entre el uno y los muchos: la naturaleza de cuya relación se halla implícita en el sánscrito védico por las expresiones *viṣvaµ ekam* (*Ōg Veda Sa×hitĕ* III.54.8), «los muchos que son uno, el uno que es muchos» (= «la multiplicidad integral» de Plotino), *viṣvaµ satyam* (*Ōg Veda Sa×hitĕ* II.24.12), «la verdad múltiple», y *viṣvaµ... garbham* (*Ōg Veda Sa×hitĕ* X.121.7), «el germen de todo», y más plenamente enunciada en *ĕatapatha Brĕhmaöa* X.5.2.16, «En cuanto a esto ellos dicen, “¿Es Él entonces uno o muchos?”. Uno debe responder, «Uno y muchos». Pues en tanto que Él es Eso, Él es uno; y en tanto que Él está múltiplemente distribuido (*bahudhĕ vyavi·ĕiü*) en sus hijos, Él es muchos»<sup>1</sup>, es decir, en tanto que la «Persona

\* [Este ensayo se publicó por primera vez en el *Harvard Journal of Asiatic Studies*, I (1936).—ED.]

<sup>1</sup> «Él», en el original, «Muerte» (*m̄tyu*); «Eso», es decir, «la Persona en el Sol». Para no complicar la presente exposición por un examen *de divinis nominibus*, se ha sustituido generalmente el pronombre por el nombre de la deidad empleado de hecho en los pasajes citados. He tratado el uso de los nombres esenciales en mi «Monoteísmo Védico». El principio general es como sigue: la deidad es por todas partes de una y la misma forma (*Ōg Veda Sa×hitĕ* VIII.11.8, *purutrĕ hi sad̄ön asi*; I.94.7, *yo viṣvataú supratikaú sad̄ön asi*), es decir, es perfectamente simple pero tiene muchos nombres, la aplicación de los cuales no es inherente a Él, sino al perceptor; «Como Él parece, así es Él nombrado» (*yĕd̄g eva dad̄še tĕd̄g ucyate*, *Ōg Veda Sa×hitĕ* V.44.6); [«Él mismo es todos los dioses», *B̄hadĕraöyaka Upani·ad* II.5.19;] «Como uno se acerca a Él, así Él deviene» (*yathopĕsate tad eva bhavati*, *ĕatapatha Brĕhmaöa* X.5.2.20), por ejemplo, «Indra eres Tú para el adorador mortal» (*Ōg*

en el espejo (*Ēdarṣe puru·aú*), Que nace en sus hijos en una semejanza» (*pratirèpaú... prajĒyĒmĒjĒyata, Kau·itak´ Upani·ad IV.11*)<sup>2</sup>.

La doctrina en estos aspectos no puede demostrarse mejor que por medio de un diagrama consistente en dos círculos concéntricos, con su centro común y dos o más radios, o por el correspondiente símbolo védico de una rueda (*cakra*) con su llanta, cubo y radios. Tal diagrama o símbolo representa el universo en sección transversal, los círculos representan dos niveles de referencia o «mundos» (*loka*), o más específicamente, los niveles de referencia individual e intelectual, o humano y angélico (*adhyaĒtma* y *adhidaivata*). La totalidad del mundo, o universo (*viśvam*), representado así, corresponde al conjunto de todas las posibilidades de manifestación, ya sean informales, formales o sensibles; un mundo (*loka = locus*) es un conjunto de posibilidades dado, una modalidad dada. El océano infinito de toda la posibilidad, ya sea de manifestación o de no-manifestación, está representado por la superficie vacía del papel, la cual, al mismo tiempo, interpenetra y trasciende la indefinida extensión del universo finito representado por el diagrama; esta superficie ilimitada es inafectada por la extensión o abstracción del diagrama, que no tiene ninguna posición. Cada radio, o rayo, representa la totalidad del ser de una consciencia individual, y su intersección con una circunferencia cualquiera, la operación de esta consciencia en ese nivel de referencia; cada punto de intersección forma así el centro de un «mundo» menor, que debe considerarse como un círculo más pequeño trazado en torno a su propio centro, sobre la superficie interior de la esfera de la que el diagrama es una sección transversal, en un plano, es decir, en el ángulo recto al radio o rayo que conecta el único centro con el punto en cuestión.

El único centro es, como la totalidad del diagrama, sin posición en su ambiente, pues la «posición» tiene un significado sólo en o dentro de la circunferencia; y, de la

---

*Veda Sa×hitĒ V.3.1*), «Tú eres Varuṇa al nacer y devienes Mitra cuando eres encendido» (*ōg Veda Sa×hitĒ III.5.4* y *V.3.1*).

<sup>2</sup> [*Anurèpaú*, conforme por el nombre; *pratirèpa*, forma correspondiente, *Jaimin'ya Upani·ad BrĒhmaōa I.27*, cf. *ōg Veda Sa×hitĒ VI.47.18*; *Ēdarṣe pratirèpaú*, «yo adoro al Ser en el espejo... yo también adoro a Su reflejo», *Kau·itak´ Upani·ad IV.11*; *tvam eva pratijĒyase*, «Solo Tú eres contra nacido (re-nacido, nacido en una semejanza)», *Praśna Upani·ad II.7*. «Todos los espejos en el universo, considero, muestran Tu imagen con su radiante brillo», *Jāmī, LawĒōiū*, 26; *apratirèpaú* es sucio, deformado; *pĒpam* es malo, impropio, *B'hadĒraōyaka Upani·ad I.3.4*; *na... paĒirèpam*, «desemejantemente», «no en buena forma», *Aōguttara NikĒya I.148*.

Monier-Williams da *pratimĒ*, masc. «creador», fem. «semejanza»; cf. San Agustín, *De spiritu et littera* 37, «Esta semejanza comienza ahora a ser formada nuevamente en nosotros»; y *Paradiso* XXVI.106, XXIX.142 sig., para «espejo».]



misma manera que este ambiente es inafectado por la presunción de un centro con o sin sus radios dependientes, así también las propiedades del único centro, una vez asumido, son inafectadas por la extensión o substracción de los radios. Y de la misma manera que los puntos indefinidamente numerosos, que constituyen la superficie de las esferas concéntricas indefinidamente numerosas, representan los puntos de vista de los sujetos conocedores individuales, así, el punto único del que todos los radios proceden y en el que todos convergen, representa una consciencia supra-individual y omnisciente, que es metafísicamente el Primer Principio, teológicamente Dios en su aspecto inteligible, en su aspecto del Sol Supernal, o la Luz; mientras que lo que hemos llamado el ambiente, a la vez inmanente y trascendente, representa la Divinidad u Obscuridad Divina. Hablando estrictamente, el diagrama debería haberse trazado no en negro sobre blanco, sino en oro sobre un fondo negro, y es en efecto así como se concibe el *jyotiratha* védico, «el carro de luz» (= «el carro de fuego» bíblico), y sus ruedas.

En un diagrama tal, es evidente que por cada punto en la circunferencia exterior hay un punto correspondiente y análogo en la circunferencia interior, con sólo esta diferencia, que en la circunferencia del círculo interior los «puntos» están más estrechamente apretados. Si la circunferencia del círculo interior se redujera, la misma condición seguiría siendo válida. En una reducción tal, no puede haber ningún momento en el que los «puntos» de los que se compone la circunferencia (o la superficie esférica representada por ella) puedan considerarse aniquilados; nosotros sólo podemos continuar considerándolos como cada vez más densamente apretados, y coincidiendo finalmente en una unidad sin composición. En otras palabras, todos los radios, todos los principios individuales, en su extensión total, están representados en su centro común *in principio*, en un principio innumerable (*tattva*), que es al mismo tiempo una substancia enteramente simple (*dharma*) y poseída de una naturaleza múltiple (*svabhāva*); un punto único y sin embargo, para cada radio, su punto de partida propio y privado. En este sentido, «Las nociones de todas las cosas creadas (*kṛvyā = kavikarmāṇi*) están inherentes en Él, que es como si fuera el cubo dentro de la rueda (*cakre nṛbhir iva śritā*)» *Ōg Veda Saḥitā* VIII.41.6<sup>3</sup>; «En Él están to-

<sup>3</sup> Similarmente, *Ōg Veda Saḥitā* X.82.6, «Inherente en el ombligo del Innacido, en el cual existen los múltiples mundos como uno» (*ajasya nṛbhau adhi ekam arpitam yasmin viśvāni bhuvanāni tasthu*); o *aja* puede traducirse por «Cabra», siendo la referencia, en uno y otro caso, al Sol en tanto que Viśvakarma, el «Omni-hacedor».

En cuanto a la traducción de *kṛvyā* por «nociones de todas las cosas creadas»: el védico *kavi* es «poeta» en el sentido del ποιητής griego original, es decir, en el sentido de Filón, y como la palabra

dos los seres y también el ojo que presencia; en Él coinciden (*samĕhitam*, “están en *samĕdhi*”) el intelecto (*manas*), la espiración (*prĕōau*) y el noumeno (*nĕma*); en Él, cuando sale, todos sus hijos saborean (*nandanti*) (el cumplimiento de sus fines o propósitos, por los que está determinada su voluntad de vivir)<sup>4</sup>; expresado por Él, y nacido de Él, es en Él donde todo este universo está establecido», *Atharva Veda Sa×hitĕ* XIX.53.6-9; y, de la misma manera, en tanto que la Persona, o el Hombre, Él es llamado el «lugar de todos los fenómenos» (*rĕpĕōy eva yasyĕyatanaμ... puru· am*, *Bĕhadĕraōyaka Upani· ad* III.9.16).

Esta inherencia de todo en la consciencia central es, por consiguiente, el medio de una «densidad de cognición unificada» (*ek bhĕta prajĕĕna·ghana*, *Muōĕjaka Upani· ad* 5), un «pleroma cognitivo» («*kĕtsnaú prajĕĕna·ghana*, *Bĕhadĕraōyaka Upani· ad* IV.5.13); «Él conoce el todo especulativamente» (*viṣvaμ sa veda varuōo yathĕ dhiyĕ*<sup>5</sup>, *ōg Veda Sa×hitĕ* X.11.1), y *ab intra*, «pues es providente, antes del

---

se aplica a Dios en el Nuevo Testamento. Es en tanto que «creador» como el término *kavi* se usa para el Sol, Agni y otros en el *ōg Veda*; mientras que *kĕvya*, citado arriba de *ōg Veda Sa×hitĕ* VIII.41.6, no es, como en la retórica posterior, meramente un «poema», sino «lo que es hecho por un *kavi*», ya sea por vía de generación o ya sea por arte. Si la palabra *kĕvyĕ*, en el sentido de «poema», implica también una dicción, expresión y pronunciación, esto corresponde a la ecuación Escolástica de *rationes* con *λόγοι* (San Buenaventura, *83 Quaestiones*, q.46, n. 2).

Si los *Kavyaú* védicos son en un cierto sentido los autores de los *sĕktas*, ello es más bien como descubridores o inventores (en el sentido etimológico de *in·venio*, des·cubrir) que como compositores; la suya es la facultad «profética»; y los *sĕktas* mismos son de eficacia vivificante; todo lo cual está muy lejos de las concepciones sobre el «autor» y la «literatura» corrientes hoy en día. Es en tanto que *kavi* como el Sol «lleva las formas de todas las cosas en su tipo» (*viṣva rĕpĕōi prati muĕcate*, *ōg Veda Sa×hitĕ* V.81.2), es decir, «libera a sus camaradas de la maldición» (*amuĕcat nir avadyĕt*, *ōg Veda Sa×hitĕ* III.31.8), de los lazos de Varuṇa (*varuōyĕt*, *ōg Veda Sa×hitĕ* X.92.14), es decir, de la presa de Muerte (*bandhanĕt mĕtyor*, *ōg Veda Sa×hitĕ* VII.59.12); y debido a que, por el mero acto de brillar, el Sol Supernal libra así a todas las cosas, de la obscuridad a la luz, de la potencialidad al acto, es llamado, como Pūṣan, el «Hijo de la liberación» (*vimuco napĕt*, *ōg Veda Sa×hitĕ* I.42.1 y *passim*).

<sup>4</sup> *Atharva Veda Sa×hitĕ* XIX.53.7, *kĕlena sarvĕ nandanty ĕgatena*, traducido arriba, refleja a *ōg Veda Sa×hitĕ* X.71.10, *sarve nandanti... ĕgatena... sakhyĕ*, donde *Kāla* (el «Tiempo», el «Año») reemplaza a *Sakhi* (el «Camarada», sc. *Varuṇa*, cf. Dios como el «Amigo» en el lenguaje *sūfi*). Esta variante está omitida en la *Concordancia* de Bloomfield.

<sup>5</sup> La paráfrasis de Sāyaṇa es admirable: *dhiyĕ* es *ĕtmĕnurĕpayĕ prajĕayĕ*, «por su previsión (providencia) en su propia semejanza». *Dhi* = *dhyĕna* = *contemplatio*. El *dhi* o *dhyĕna* de Varuṇa corresponde al *ĕdarṣaĕjĕĕna* o «conocimiento-espejo» del *jĕĕnaĕdharmakĕya*, que en el budismo Mahāyāna es también un «conocimiento de mismidad» (*samatĕjĕĕna*), por ejemplo, en el *Abhisamayalaμkĕra* (Obermiller, en *Acta Orientalia*, IX), y un acto simultáneo; cf. *Laōkĕvatĕra Sĕtra* II.115, «Justamente como las olas surgen en el mar simultáneamente (*yugapatkĕle*), como las cosas se ven simultáneamente

nacimiento, de todas las generaciones de los Ángeles» (*garbhe nu sann anve-ḥmu avedam ahaḥ devḥnḥmu janimḥni viṣvḥ, ôg Veda Sa×hitḥ IV.27.1*)<sup>6</sup>; en otras palabras, Su conocimiento de las cosas no se deriva de ellas, objetivamente y *post factum*, sino de su semejanza anterior en el espejo de Su propio intelecto. De la misma manera que el sol físico tiene una visión a vista de pájaro de toda esta tierra en su órbita, así el Sol Supernal «presencia el todo» (*viṣvam... abhica-ḥe, ôg Veda Sa×hitḥ I.164.44*), pues es el ojo o *Aussichtspunkt* (*adhyak-a*) de Varuṇa o de los Ángeles colectivamente (*vḥmu cak-ur... sèryaṣ... abhi yo viṣvḥ bhuvanḥni ca-ḥe, ôg Veda Sa×hitḥ VII.61.1*; cf. I.115.1, X.37.1, X.129.7; *Vḥjāsaneyi Sa×hitḥ XIII.45*, etc.), justamente como, en el Avesta, el Sol (*hvare = svar = sèrya*) es el ojo de Ahura Mazda, y en el budismo el Buddha es también el «ojo en el mundo» (*cakkhuḥ loka*). Lo que este ojo ve en el espejo eterno es la «imagen del mundo»; «El Espirante Primordial (*paramḥtman*) ve la imagen del mundo (*jagac-citra*, literalmente la «imagen de lo que mueve») pintada por sí mismo en un lienzo que no es nada sino él mismo, y en ello tiene una gran delectación» (Śaṅkarācārya, *Svḥtmanirèpaöa* 95); «ve todas las cosas a la vez, en su diversidad y en coincidencia» (*abhi vi paṣyati* y *abhi saḥpaṣyati, ôg Veda Sa×hitḥ III.62.9, X.187.4*; cf. *Vḥjāsaneyi Sa×hitḥ XXXII.8, saḥ ca vi ca eti*; y *Bhagavad Gītḥ VI.29-30*).

Tomado en sí mismo y por sí mismo, este Primer Espirante, sin composición (*advaita*) y en reposo (*ṣayḥna*), es el «principio vivo conjunto» de Santo Tomás

---

mente en un espejo o en un sueño, así es la mente en su propia pradera» (*cittaḥ svagocare* [= *svayonau* en *Maitri Upani-ad VI.34*, donde *cittam svayonau upaṣḥmyate*). No estoy de acuerdo con Suzuki en que este verso está fuera de lugar en su contexto; la idea es que, de la misma manera que cuando se levanta una brisa, por ejemplo el viento de la aurora de la creación, toda la superficie de las aguas se cubre de ondas, que surgen todas juntas y no una por una, o una tras otra aquí y allá, así en la imagen del mundo la mente ve todas las cosas a uno y el mismo tiempo (*yugapatkḥle*); mientras que *svagocare*, «en su propia pradera», no significa «en sus propios campos sensoriales» sino lo contrario de esto, pues es equivalente de *svastha-cittau, svastha-buddhiu, anḥyasa-cittau* y de expresiones semejantes empleadas en conexión con *dhyḥna*.

<sup>6</sup> Es en tanto que *viṣvḥ veda janimḥni* como Agni es llamado Jātavedas, «comprehensor de la génesis de las cosas», *ôg Veda Sa×hitḥ passim*, y es en tanto que tal como es identificado con Varuṇa *ab intra* (III.5.4), pues ciertamente es el «comprehensor de Varuṇa» (IV.1.4); y esta «ciencia del génesis» (*jḥtavidyḥ*) que el Brahman conoce en *ôg Veda Sa×hitḥ X.71.11* es lo mismo que los «nombres ocultos de los Ángeles» (*devḥnḥmu guhyḥ nḥmḥni, V.5.10*), como será evidente cuando volvamos después al examen de *nḥma*. De esta providencia o sabiduría divina se habla también como de un «consejo» (*kratu*, a menudo, como *mḥyḥ* y *ṣac* encontrados en plural, y entonces equivalente a «poderes»), por ejemplo, IV.12.1, «Tú eres un Comprehensor por tu consejo, Jātavedas (*tava kratvḥ jḥtavedas cikivḥn*)».

(*Summa Theologica* I.27.2C), la unidad de los «padres cohabitantes» (*sak· itĕ ubhĕ... mĕtarĕ, ôg Veda Sa×hitĕ* I.140.3, *parik· itĕ pitarĕ*, III.7.1, etc.), a quienes se nombra innumerablemente, pero típicamente «Intelecto» (*manas*) y «Palabra» (*vĕc*)<sup>7</sup>, cuya conjunción efectúa lo que el Maestro Eckhart llama «el acto de fecundación latente en la eternidad». Pero esta unidad ininteligible del Padre (-Madre)<sup>8</sup> pertenece enteramente a la obscuridad del «nido común» o «matrix» en donde todas las cosas son de una y la misma mismidad (*yatra viṣvaµ bhuvaty ekan ĩlam, Nĕrĕyaöa Upani· ad 3*, cf. *ôg Veda Sa×hitĕ* IV.10.1 *khila*, y *Vĕjasaneyi Sa×hitĕ* XXXII.8; *sarve asmin devĕ ekav̄to bhavanti, Atharva Veda Sa×hitĕ* XIII.4.20).

Así, mientras el intelecto divino y las ideas o formas o razones eternas visibles a él son uno simplemente *secundum rem*, estas últimas son al mismo tiempo múltiples *secundum rationem intelligendi sive dicendi* (San Buenaventura, *I Sent.* d.35, a unic., q.3, concl.). Como lo expresa Plotino (IV.4.1), «El Altísimo, como una unidad autocontenida, no tiene ningún efecto expansivo<sup>9</sup>... Pero la unidad del poder es tal como para dar su ser múltiple a otro principio, para el cual él es todas las cosas».

Lo que se representa en nuestro diagrama presupone ya la separación (*dvedhĕ, B̄hadĕraöyaka Upani· ad* I.4.3) de los que habían estado estrechamente abrazados (*saµpari· vaktau, 'dem*), es decir, del conocedor y lo conocido, del sujeto y el objeto, de la esencia y la naturaleza, del Cielo y la Tierra, como lo indica el alejamiento de la circunferencia desde el centro. Esta separación y procesión divina (*krama = dvitva, Taittir'ya Pratiṣĕkhya* XXI.16)<sup>10</sup> es coincidente con el nacimiento del Hijo (Indrāgnī), de la Luz (*jyotis*), del Sol, «Savitṛ el creador, que lleva las formas visibles de todas las cosas» (*viṣvĕ rĕpĕöi prati mu-cate kaviú... savitĕ, ôg Veda Sa×hitĕ* V.81.2); «por la separación de ese antes, vino este ahora» (*prathamĕú... k̄ntatrĕd*

<sup>7</sup> «Manas» y «Vāc» como par conjunto aparecen en el *ôg Veda, Brĕhmaöas* y *Upani· ads, passim*. Vāc es *verbum* y, como en español, femenino (*la palabra*). Cf. Eckhart, «El Padre retoza con la Palabra»; «Del abrazo del Padre a su propia naturaleza (= *svabhĕva, prak̄ti*, «Vāc», «Sāvitṛ», «Sūryā», etc.) proviene el juego eterno (= *nitya l'ĕ*) del Hijo».

<sup>8</sup> *Atharva Veda Sa×hitĕ* VIII.9.10, «¿Quién conoce el *mithunatva* de Virāj?»; cf. *Jaimin'ya Upani· ad Brĕhmaöa* I.54, «Ellos (dual), deviniendo Virāj (singular), engendraron (a aquel Sol) (*tau virĕĩ bhĕtvĕ prĕjanayatĕm*)» [cf. *purutrĕ... abhvat, ôg Veda Sa×hitĕ* I.146.5; *pururĕpa 'yate, VI.47.18*; y *Atharva Veda Sa×hitĕ* II.1.3].

<sup>9</sup> «Sin tener ningún efecto saliente» sánscrito *aviṣvaminva*.

<sup>10</sup> Inversamente, «No hay ninguna procesión de uno en *samĕdhi*» (*kramo nĕsti samĕhite, Laökĕvatĕra Sĕtra* II.117). *Samĕdhi* corresponde a raptus o *excessus* en *yoga* cristiano pero, metafísicamente, debe distinguirse una «con-centración» de un *Žxtasis* religioso en el sentido etimológico de la palabra, a saber, el de una salida *fuera* de uno mismo.

*e-ḥem uparḥ udḥyan, ôg Veda Sa×hitḥ* X.27.23). En otras palabras, el acto de ser implícito en las palabras «Yo soy *lo que Yo soy*», «Yo soy Brahman»<sup>11</sup>, aunque enteramente un acto de auto-intención, deviene, desde un punto de vista externo, el acto de creación, el cual es al mismo tiempo una generación (*prajanana*) y una creación intelectual (*mḥnasa*) *per artem* (*ta-ḥa*) y *ex voluntate* (*yathḥ vaṣamu, kḥmya*); pues el Hijo «en quien fueron creadas todas las cosas» (Colosenses 1:16) es también su forma y ejemplar, toda la ocasión de su existencia<sup>12</sup>, y es por lo que, por consiguiente, la especie y la belleza son propias del Hijo a quien en tanto que la Palabra, es decir, como concepto, San Agustín llama el «arte» de Dios<sup>13</sup>.

El Hijo o el Sol es así la «forma única que es la forma de cosas muy diferentes» (Maestro Eckhart, que resume en estas palabras toda la doctrina)<sup>14</sup> todas las cuales

<sup>11</sup> «Ello se conoció, ciertamente, que “Yo soy Brahman”, con lo cual ello devino el Todo» (*Bḥadḥraöyaka Upani-ad* I.4.10). Esto no representa, por supuesto, una consideración empírica de la propia mentalidad de uno como objeto sino que es el acto de ser puro, donde ser y conocer son la misma cosa; ello no contradice en modo alguno las magníficas palabras de Erigena, «Dios no conoce *lo que Él mismo es*, pues Él no es ningún qué; y esta ignorancia sobrepasa todo conocimiento».

*Bḥadḥraöyaka Upani-ad* I.4.10, «Ello devino el Todo» (*sa idaṃ sarvaṃ bhavati*), corresponde a *ôg Veda Sa×hitḥ* VIII.58.2, «Un solo Fuego está encendido múltiplemente, un solo Sol está presente a uno y a todos, una sola Aurora ilumina este Todo; eso que es solo Uno deviene este Todo (*ekaṃ vḥ idaṃ vi babhèva sarvaṃ*)», y es parafraseado también en conexión con el Buddha, *Sa×yutta Nikḥya* II.212, «Siendo yo Uno devengo muchos, y siendo muchos devengo Uno (*eko pi bahudhḥ homi, bahudhḥ pi hutvḥ eko homi*)». Cf. también *Maitri Upani-ad* VI.26 y *Kaḥha Upani-ad* V.12, «Quien hace a Su única forma ser múltiple» (*ekaṃ rēpaṃ bahudhḥ yaú karoti*).

<sup>12</sup> «Ejemplar significa *raz-n de ser* (*exemplar rationem producentis dicit*, San Buenaventura, *I Sent.*, d.31, p.11, a.I, q.I ad 3); «La idea es la semejanza de una cosa, por la cual ella es conocida y producida» (*dem*, d.35, a. unic., q.1, fund.2); «Ejemplar implica idea, palabra, arte y razón (*idea, verbum, ars et ratio*); idea, con respecto al acto de previsión; palabra, con respecto al acto de expresión; arte, con respecto al acto de hacer; y razón, con respecto al acto de completar, debido a que agrega la intención del fin en vista. Y debido a que todos éstos son uno y el mismo en Dios, a menudo se dice uno en lugar de otro» (*Breviloquium*, p.1, c.8). Por estas definiciones el lector será capaz de juzgar la propiedad del empleo de los términos en la traducción.

<sup>13</sup> Ver *Summa Theologica* I.39.7; por consiguiente, el artista, ya sea humano o divino, trabaja «por una palabra concebida en su intelecto» (*per verbum in intellectu conceptum*, *dem*, I.45.6C). Cf. San Buenaventura, «Agens per intellectum producit per formas, quae non sunt aliquid rei, sed idea in mente sicut artifex producit arcam» (*II Sent.* d.1, p.1, a.1, q.1 ad 3, 4): «et quia multa sunt cognita, et unum cognoscens, ideo ideae sunt plures, et ars tantum una» (*dem*, I.35, a. unic., q.3 ad 2).

<sup>14</sup> Cf. San Buenaventura, «Quia vero (exemplar in Deo) infinitum et immensum, ideo extra omne genus. Et hinc est, quod existens unum potest esse similitudo expressiva [= *sḥyamḥna*] multorum» (*Breviloquium*, p.1, c.8).

son en su semejanza, como él es en la de ellas —pero con esta importantísima distinción, necesitada por la innumerabilidad del centro único, de que mientras que la semejanza en la cosa depende del arquetipo, este último no depende en modo alguno de la cosa, sino que es lógicamente antecedente: «Él, el modelo de todo lo que es, preexistente, conoce todas las generaciones (*sataúsataú pratimēnaμ purobhur višvĒ veda janimĒ*), Él hiere al Dragón; brillando (o «sonando») (*pra... arcan*), desde el Cielo, nuestro Guía, como Camarada libra a sus camaradas de la maldición» (*amu-cat nir avadyĒt, ôg Veda Sa×hitĒ III.31.8; pratijēti-varpasau, III.60.1; ekaμ rupaμ bahudhĒ yaú karoti, Kāha Upani·ad V.12*)<sup>15</sup>. Los términos «ejemplar» e «imagen», que implican estrictamente «modelo» y «copia», pueden usarse, sin embargo, equivocadamente, y por esta razón se hace una distinción entre el arquetipo como *imago imaginans* y la imitación como *imago imaginata* (San Buenaventura, *I Sent.*, d.31, p.11, a.1, q.1, concl.). Nos encontramos con una ambigüedad correspondiente en sánscrito, donde la distinción debe hacerse según el contexto. Como *imago imaginans*, la deidad se llama «omniforme primordial» (*agriyaμ višvarēpam, ôg Veda Sa×hitĒ I.13.10*), «la semejanza de todas las cosas» (*višvasya pratimēnam, ôg Veda Sa×hitĒ II.12.9; cf. III.31.8, citado arriba*), «la omniforme semejanza de un millar» (*sahasrasya pratimēμ višvarēpam, VĒjasaneyi Sa×hitĒ XIII.41*), «la contraparte de la Tierra» (*pratimēnaμ p`thivyĒú, ôg Veda Sa×hitĒ I.52.13*), «para cada figura Él ha sido la forma (*rēpaμ rēpaμ pratirēpo babhēva*), de manera que es su semejanza (de Él) lo que debemos contemplar (*tad asya rēpaμ praticak·anĒya*), pues es por Sus poderes mágicos (*mĒyĒbhiú*) como Él procede en una pluralidad de aspectos» (*pururēpa yate, ôg Veda Sa×hitĒ VI.47.18*). Si se preguntara, «¿Cuál fue el modelo, cuál el punto de partida?» (*kĒ... pratimĒ nidĒnaμ kim, ôg Veda Sa×hitĒ X.130.3*), la respuesta es, la víctima sacrificial; pues esta imagen y esta semejanza por la que el Padre procede es el sacrificio —«al darse a los Ángeles, expresó una semejanza de sí mismo, a saber, el sacrificio, de donde uno dice, “Prajāpati es el Sacrificio”» (*Ētmanau pratimēnam as`jata, yad yaj-Ēm, tasmĒd Ēhuú prajĒpatir yaj-aú, êatapatha BrĒhmaöa XI.1.8.3*), cf. «Manu es el sacrificio, el modelo (*pramitiú*), nuestro Sire», *ôg Veda Sa×hitĒ X.100.5*; donde la relación del uno y los muchos está implicada nuevamente, pues el Padre permanece impassible, aunque sacrificial-

<sup>15</sup> Aquí la providencia divina se conecta directamente con el acto de creación (la conquista del dragón y la liberación de las potencialidades individuales de la obscuridad, privación y deformidad o mal de la tumba antenatal, a la luz y a la operación). El «ganado» en el *ôg Veda* son las potencialidades irrealizadas de todo tipo, de las cuales los principios procedentes desean tomar posesión efectiva.

mente divisible en una semejanza consubstancial (la del «Año», 'dem XI.1.16.13). Pero mientras que en estos pasajes no puede haber ninguna duda de la anterioridad del modelo (*pratimĒna, pratimĒ, pratirēpa*), *pratirēpa* en *Kau-itaki Upani-ad*, citado arriba, es, no menos ciertamente, *imago imaginata*; y aunque Él es el modelo de todas las cosas, ninguna de ellas puede llamarse Su semejante, «No hay ninguna semejanza (*pratimĒnam*) de él entre los nacidos o por nacer» (*Ōg Veda Sa×hitĒ IV.18.4.12*; cf. *B'hadĒraōyaka Upani-ad IV.1.6*)<sup>16</sup>.

La imagen, forma, o idea ejemplar es entonces una semejanza en el sentido anterior de prototipo imitable; de hecho, «Es en tanto que Dios conoce Su esencia como imitable por esta o aquella criatura, como Él la conoce como la razón e idea particular de esa criatura» (*Summa Theologica I.15.2C*)<sup>17</sup>. Una asimilación tal como ésta no necesita implicar una semejanza de naturaleza o de modo; ciertamente, *minima assimilatio sufficit ad rationem exemplaris* (San Buenaventura, *I Sent.*, d.36, a.3, q.2 fund.). Por ejemplo, si «Él brilla sobre este mundo en el aspecto de la Persona» (*purū-a-rēpeōā, Aitareya ī raōyaka II.2.1*), si el hombre está «hecho en la imagen y semejanza de Dios», de ello no se sigue que Dios, como Él es en Sí mismo, es semejante o del mismo tipo que un hombre, sino sólo que la forma o idea del hombre está presente a su consciencia y a su ser; y, nótese de paso, ello es en iguales términos para una ameba. Y es de esta misma manera como el artista humano incorpora la forma singular concebida en su intelecto en otras naturalezas, tales como las de la piedra o el pigmento; la *imago imaginans* es aquí, como antes, la causa formal del devenir de la *imago imaginata*, como ello está implícito en el dicho *ars imitatur naturam in sua operatione*, donde *natura* es «Natura Naturans, Creatrix, Deus».

En *Kau-itak' Upani-ad IV.2*, «El macrocosmos en el Sol, la semejanza en el espejo» (*Ēditye mahat... Ēdarše pratirēpau*), *pratirēpa* es evidentemente *imago imaginata*. De hecho, es como una reflexión o proyección y, como veremos expresivamente (*s'jyamĒna*), como las razones o ideas eternas (*nĒmĒni*) están representadas en sus aspectos contingentes (*rēpaōi*); una formulación que implica la doctrina tradicional de la correspondencia del macrocosmos y el microcosmos, según se enuncia por ejemplo en *Aitareya BrĒhmaōa VIII.2*, «Aquel mundo es en la semejanza de (*anurēpa*) este mundo, este mundo en la semejanza de aquél», una condición que se

---

<sup>16</sup> «Ninguna semejanza», es decir, ninguna similitudo *univocationis sive participationis* (San Buenaventura, *I Sent.*, d.35, a. unic., q.1, concl.); *non est similitudo per unius naturae participationem* ('dem, d.34, a. unic., q.4 ad 1).

exhibe claramente en nuestro diagrama por la correspondencia de círculo con círculo, punto por punto. De qué manera son causales las ideas con respecto a todos sus aspectos contingentes será patente cuando recordemos que la consciencia central se considera siempre como una Luz o un Sonido, del cual, las formas contingentes sobre cualquier circunferencia, son proyecciones, reflexiones, expresiones o sonoridades arrojadas, por así decir, sobre el muro de la caverna de Platón, o sobre la pantalla de un cine, con la sola diferencia de que el modelo o película, que corresponde a la «forma» o «idea» de la imagen efectivamente vista, no está meramente cerca de la fuente de la luz, sino que es intrínseco a la luz misma, de modo que encontramos, por una parte, expresiones tales como «luz formal» (Ulrich of Strassburg) y «luz porta-imagen» (Maestro Eckhart), y por otras expresiones tales como *Vṛjāsaneyi Sa×hitē* V.35, «Tú eres la luz omniforme» (*jyotir asi viṣvarèpam*)<sup>18</sup>. «Él presta su luz a las otras luces» (*adadhēj jyoti-u jyotir antaú, ôg Veda Sa×hitē* X.54.6), «Tú, Agnīsomau, constituyes la única luz de muchos»; y en la construcción del altar del fuego, el ladrillo sentado «por la progenie» y que representa a Agni se llama la «luz múltiple» (*viṣvajyotis, êtapatha Brēhmaöa* VIII.4.2.25-26).

Aquí surge un problema sutil. ¿Pues qué se entiende por la aserción de que «El Espirante es interminable, omniforme, y sin embargo no hacedor de nada» (*anantaṣ cētṃē viṣvarèpo hy akartē, êvetēṣvatara Upani-ad* I.9), o, como lo expresa el Maestro Eckhart, con la aparente contradicción de las afirmaciones de que «Él trabaja sin querer» y «allí ningún trabajo se hace». En vista de esto, de que todos los poderes personales pueden describirse como alcanzando a todas las cosas (*viṣvaminva, ôg Veda Sa×hitē passim*, cf. II.5.2, donde Agni *viṣvam invati*), ¿qué se entiende por la

---

<sup>17</sup> «Idea non nominat tantum essentiam, sed essentiam imitabilem», San Buenaventura, *I Sent.*, d.36, q.2, a.2 *ad* 1.

<sup>18</sup> En la filosofía Escolástica, la naturaleza del ejemplarismo divino se ilustra constantemente por medio de la semejanza de la luz, por ejemplo, «la cual, aunque es numéricamente una, expresa sin embargo muchos y diferentes tipos de color» (San Buenaventura, *I Sent.*, d.35, a. unic., q.2 *ad* 2); «La causa ejemplar, de la misma manera que la luz física, es una en tipo que, no obstante, es el de la belleza que está en todos los colores que cuanta más luz tienen tanto más bellos son, y cuya diversidad es ocasionada por la diversidad de las superficies que reciben la luz» (Ulrich of Strassburg); ver Coomaraswamy, «La Teoría Medieval de la Belleza»; cf. Dante *Paradiso* XXXIII.82-90, «Una única Luz, que en sus profundidades encierra, como en un solo volumen, todo lo que está disperso en las páginas del universo».



aserción, «En la espalda de aquel cielo<sup>19</sup>, lo que cantan es una palabra omnisciente que no compele a nada» (*mantrayante divo amu·ya p̄·êhe viṣvavidam v̄cam aviṣvaminvam, Ôg Veda Sa×hit̄ I.164.10, cf. 45*), y por qué el carro del sol, aunque por naturaleza dirigido a todas partes (*vi·èv̄tam*), se describe también como no teniendo efecto sobre nada (*aviṣvaminvam, Ôg Veda Sa×hit̄ II.40.3*)? Estas preguntas tienen un peso importante sobre los problemas del destino y el libre albedrío. Como sigue: la procesión centrífuga de las potencialidades individuales depende esencialmente de la unidad central; su devenir, vida o espiración depende enteramente del ser y espiración del Espirante Primordial, en el sentido de que la existencia misma de los radios o rayos individuales deviene inconcebible si nosotros abstraemos el punto luminoso central<sup>20</sup>; y esta dependencia se afirma constantemente, por ejemplo, en la designación de Agni como «omnisustentador» (*viṣvambhara*).

Por otra parte, no es la forma única de todas las potencialidades la que, haciendo uso de disposiciones arbitrarias («El Cielo no da órdenes»), determina el modo o el carácter individual de cada cosa y le da su « semejanza propia » (*sva-rèpam*), sino la forma específica<sup>21</sup> de cada potencialidad. En otras palabras, Dios o el Ser es la causa común del devenir de todas las cosas, pero no inmediatamente de las distinciones entre ellas, distinciones que están determinadas por «las diversas obras inherentes a las respectivas personalidades» (Śaṅkarācārya, sobre *Ved̄nta Sètra II.1, 32, 35*); ellos nacen según la medida de su comprensión (*yath̄-praj-am, Aitareya î raöyaka II.3.2*); o, como se implica más comúnmente en el *Ôg Veda*; según sus diversos fines

---

<sup>19</sup> Es decir, «En el mundo más allá del halcón», *Jaimin'ya Upani·ad Br̄hmaöa III.268*, «allí el Sol no brilla» (*Muȫṣaka Upani·ad II.2, 10 y Kaṭha Upani·ad V.15*); en la obscuridad divina (*tamas, passim*); «Las cosas pertenecientes al estado de gloria no están bajo el sol» (*Summa Theologica, III.91.1*), «Uno escapa enteramente a través del medio del Sol» (*Jaimin'ya Upani·ad Br̄hmaöa I.3*); «Ningún hombre viene al Padre salvo a través de mí» (San Juan 14:6), que, en tanto que el Sol, es la «puerta de los mundos» (*lokadv̄ra, Ch̄ndogya Upani·ad VIII.6.6*).

<sup>20</sup> En este caso, el del *pralaya* absoluto, todas las cosas son devueltas a la condición de potencialidad, donde ni siquiera está hecha la primera afirmación en la Divinidad, es decir, la de la luz o el ser. El individuo es «sumergido» entonces, perdiendo el «nombre y aspecto» y, si es un Comprehensor, es completamente liberado de toda necesidad sin elementos de existencia residuales; o si no está entera y conscientemente perfeccionado debe esperar las oportunidades de manifestación y experiencia en un eón subsecuente, cuando la Aurora de otro día efectúe de nuevo la Conmoción del Infierno.

<sup>21</sup> Forma, idea, razón, especie, verdad, virtud y belleza, aunque no son sinónimos, son términos intercambiables en el ejemplarismo escolástico, debido a que son uno en su fuente. Especie, sin embargo, no implica en este sentido un grupo dentro de un género, sino lo que es individualmente espe-

o propósitos (*anta, artha*); «ellos viven dependientes (*upaj'vanti*) de sus deseados fines particulares» (*याम् याम् अन्तम् अभिक्रमाय, ChĀndogya Upani. ad VIII.2.10*). De manera que se dice, «Proseguid vuestras diversas vías» (*pra nēnaµ dhĒvatĒ p'ṥthak, Ōg Veda SaḥhitĒ VIII.100.7*)<sup>22</sup>. «En conclusión», como lo expresa Plotino (IV.3.13 y 15), «la ley se da en las entidades a quienes afecta; éstas la llevan consigo. Dejad que llegue el momento y lo que ella decreta se llevará al acto por aquellos seres en quienes reside; ellos la cumplen porque la contienen; ella prevalece porque está dentro de ellos; ella deviene como un pesado fardo y levanta en ellos un doliente anhelo de entrar en el reino al cual son atraídos desde dentro», y así «toda diversidad de condición en las esferas más bajas está determinada por los seres descendentes mismos»<sup>23</sup>.

Una doctrina de este tipo, que hace a cada criatura la fuente y portadora no de su propio ser sino de su propio destino (y esto es lo que se entiende por «libre albedrío», aunque esto es en realidad un estado de esclavitud, a saber, a la idiosincrasia de la voluntad individual), es común a todas las tradiciones y ha sido expresada por todas partes casi de la misma manera: por ejemplo, «Es manifiesto que el fatum [destino] está en las causas creadas mismas» (*Summa Theologica* I.116.2); «El ser de Dios se da a todas las criaturas igualmente, sólo que cada uno le recibe según su receptividad» (Johannes Tauler, *The following of Christ*, tr. J. K. Morrel, Londres, n.d., §154, p. 135); «Como es la armonía, así también es el sonido o el tono de la voz eterna en ella; en el santo, santo; en el perverso, perverso» (Jacob Boehme, *Signatura rerum* XVI.6-7); «la luz formal... cuya diversidad es ocasionada por la diversidad de las superficies que reciben la luz» (Ulrich of Strassburg; ver Plotino, IV. 4.8); pues, como dice Macrobio, *unus fulgor illuminat, et in universis appareat in multis speculis* (*Somnium Scipionis* I.14). Encontramos este punto de vista también en el islam: el pronunciamiento creador, *kun*, «Sé», causa o permite la existencia positiva de los individuos, pero en otro sentido (el del modo), ellos son causas de sí mismos «debido a que Él sólo quiere lo que ellos tienen en ellos devenir» (Ibnu-l-'Arabī, según lo cita R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921, p. 151).

---

cífico y similarmente en lo que concierne a la bondad (o perfección) y a la belleza, pues las cosas son buenas o bellas en su tipo (y hay solamente una de cada tipo) y no indefinidamente.

<sup>22</sup> En esta conexión puede observarse *Kāṭha Upani. ad IV.14*, «De la misma manera que el agua llovida sobre una elevada cima corre aquí y allá (*vidhĒvati*), así el que ve los principios en la multiplicidad (*dharmĒōy p'ṥthak paṣyan*) corre tras de ellos (*anudhĒvati*)».

<sup>23</sup> «Según sus poderes receptivos», San Dionisio, *De divinis nominibus* IV.1.

Que nosotros hacemos lo que debemos, es una cuestión de necesidad contingente (*necessitas coactionis*), enteramente distinta de la necesidad infalible (*necessitas infallibilitatis*) con la que El que actúa «voluntariamente, pero no desde la voluntad» (Maestro Eckhart), «hace lo que debe ser hecho» (*cakriú... yat kari·yam, ôg Veda Sa×hitĕ VII.20.1, cf. I.165.9 y VI.9.3*), a saber, «esas cosas que Dios debe querer por necesidad» (*Summa Theologica I.45.2c*); el individuo, entonces, sólo está liberado (*mukta*) en la medida en que la voluntad privada a la que está sometido consiente a la Suya, que quiere todas las cosas igualmente, una condición implícita en *ôg Veda Sa×hitĕ V.46.1*, la condición de quien «tiene lo que quiere, aquel para quien el Espíritu, que no quiere, es su querer» (*Ēpta-kĒmam Ētma-kĒmam akĒmam, B`hadĒraöyaka Upani·ad IV.3.21*); como lo expresa Boecio, «Cuanto más cerca está una cosa de la Mente Primera, tanto menos implicada está en la cadena del fatum [destino]». Se debe a que estas consideraciones apenas pueden hacerse inteligibles sin hacer referencia al concepto de la relación del uno y los muchos, propio del Ejemplarismo, por lo que hemos considerado oportuno hacer referencia al tema en la presente conexión.

En cuanto a nuestra traducción de *Ētman*: en la cita de Tauler, arriba, «ser» o «esencia» corresponde a *Ētman* como el *suppositum* de los accidentes y el *sine qua non* de toda modalidad (*-maya*). Hemos experimentado en otra parte con una traducción de *Ētman* por «esencia», pero tengo intención de adherirme en el futuro a un equivalente más estrictamente etimológico; más especialmente en tanto que la doctrina del *Ētman*, en el *ôg Veda*, debe considerarse en conexión con *ôg Veda Sa×hitĕ X.129.2, Ēn`d avĒtam*, equivalente a «al mismo tiempo *Ētmya* y *anĒtmya*», o «igualmente espirado, despirado». La palabra *Ētman*, derivada de *an* o *vĒ*, «alentar» o «soplar», es, de hecho, más literalmente «espíritu», espirante o espiración, y de aquí «vida»<sup>24</sup>. Este Espíritu o Viento (*Ētman, prĒöa, vĒta* o *vĒyu*) es, como puede comprenderse por lo que se ha dicho arriba, la única propiedad que puede ser compartida y está así aparentemente dividido, como Ser entre los seres, el aliento de vida en las cosas que alientan; cf. *B`hĒd Devatĕ I.73*, «La Espiración (*Ētman*) se dice que es la

<sup>24</sup> La traducción de *Ētman* como «Sí mismo» es en todo caso insatisfactoria, y principalmente por dos razones: (1<sup>a</sup>) porque introduce una terminología enteramente no familiar, una terminología que conduce a incomprendiones conectadas con la connotación de «ego-ismidad», y (2<sup>a</sup>) porque el uso reflexivo de *Ētman*, que subyace en la traducción «Sí mismo», apenas aparece en el *ôg Veda*. *Ī tman* es «espíritu», como esta palabra se usa, por ejemplo, en la trilogía, «cuerpo, alma y espíritu (*rĕpa, nĒma, Ētman*)».

única participación (*bhaktiú*) que puede atribuirse a los tres grandes Señores del Mundo» (la Trinidad funcional). En *Ôg Veda Sa×hitĒ* I.115.1, «El Sol, como el espirante (*Ētman*) en todo lo que es móvil o inmóvil, ha llenado la Región Intermediaria y el Cielo y la Tierra» (los «Tres Mundos», el Universo); en *Ôg Veda Sa×hitĒ* X.121.2, «El Germen de Oro (*hiraöyagarbha*, Agni, el Sol, Prajāpati) es el dador de espiración (*ĒtmadĒ*)»; Agni, en este sentido, es «un espirante céntuple (*ṣatātmiĒ, Ôg Veda Sa×hitĒ* I.149.3)», es decir, tiene innumerables vidas o hipóstasis; de hecho, tantas como cosas vivas hay (*antar Ēyu·i, Ôg Veda Sa×hitĒ* IV.58.11), en cada una de las cuales él es una presencia total (como puede verse claramente en nuestro diagrama), aunque, como hemos visto, cada una es solo un participante (*bhakta*) de su vida, pues aunque «se ofrece todo, el recipiente es capaz de acoger sólo un poco» (Plotino, VI.4.3)<sup>25</sup>. En *Jaimin'ya Upani·ad BrĒhmaöa* III.2-3, «La Espiración (*Ētman*) de los Ángeles y de los mortales, el Spiritus (*Ētman*) surgido del mar, y que es aquel Sol»<sup>26</sup> puede leerse en conexión con *Ēatapatha BrĒhmaöa* VIII.7.3.10, «Aquel Sol conecta (*samĒvayate*)<sup>27</sup> estos mundos con un hilo (*sĕtre*)<sup>28</sup>, y lo que ese hilo es, es el Viento (*vĒyuh*)»; cf. *'dem* II.3.3.7, «son Sus rayos (*raṣmibhiú*) los que dotan a todas las criaturas de sus espiraciones (*prĒöe·u abhihitĒú*), y es así como los rayos llegan hasta estas espiraciones». Estos textos recuerdan *Ôg Veda Sa×hitĒ* I.115.1, citado arriba, y III.29.11, «formado en la Madre, Él es Mātariśvan (= Vāyu, Spiritus) y deviene el tiro del Viento en su curso» (*vĒtasya sargaú*); cf. VII.87.2, «El Viento que es tu soplo (*ĒtmĒ te vĒtaú*) truena por todo el Firmamento... y en estas esferas de la Tierra y del elevado Cielo están todas esas estaciones que te son queridas». En *Ôg Veda Sa×hitĒ* X.168.4, «Este Ángel, la espiración de los Ángeles (*ĒtmĒ devĒnĒm*), el Germen del Mundo (*bhuvanasya garbha = Hiraöyagarbha*) se mueve

<sup>25</sup> «Todos los seres no son su propio ser, sino que son seres por participación» (*Summa Theologica* I.44.1C); «La creación es la emanación de todos los seres desde el Ser Universal» (*'dem* I.45.4 ad 1); [pero (*'dem* I.45.1C), «La creación es la emanación de todos los seres desde el No-Ser, el cual es nada». También, «Crear es hacer algo de nada»; y I.45.4 ad 3, «La creación es la creación del Ser y no solo de la materia». Cf. *B'hadĒraöyaka Upani·ad* II.1.20 y *ChĒndogya Upani·ad* VI.10.2, «Todas las criaturas han salido de *sat*».]

<sup>26</sup> Cf. *'dem* III.32, donde la omniformidad de los Ángeles (*sarvam rĕpam*) se ilustra por los cinco *exemplata*, «y lo que su forma única es, es el Espíritu (*tad etad ekam eva rĕpam prĒöa eva*)».

<sup>27</sup> *SamavĒga* es «co-inherencia perpetua», y en el simbolismo basado en el tejido se ilustra por la relación del hilo y la tela.

<sup>28</sup> La doctrina del «hilo del soplo» (*sĕtrĒtman*) aparece en *Bhagavad G'itĒ* VII.7, cf. X.21.

como Él quiere (*yathē vaṣam*)<sup>29</sup>, Su sonido (*gho·ē*)<sup>30</sup> se escucha pero su semejanza (*rēpam*) nunca, así pues ofrezcamos oblación al Viento (*vētēya*)».

Similarmente en textos posteriores: «Con esa participación de su espiración, o de sí mismo (*ētmēnaṃ vibhajya*, cf. *bhakti* en *Bḥēd Devatē* I.73), Él llena estos mundos; ciertamente, se dice que como las chispas desde el fuego y como los rayos de la luz desde el sol, así desde Él, en el curso de Su procesión (*yathē kramaōena*), las espiraciones y demás poderes de percepción (*prēnēdayaū*) salen una y otra vez» (*abhyuccaranti punaūpunar*, *Maitri Upani·ad* VI.26). Y mucho más tarde: «Eso (a saber, el principio, *tattva*, llamado *Sadāśiva*, el “Eterno –iva”) deviene por inversión (*viparyayeōa*)<sup>31</sup>, y en el esplendor de su poder práctico (*kriyē-ṣakty-ajjvalaye*, cf.

<sup>29</sup> «El viento sopla como quiere», etc. (San Juan 3:8). Cf. Prose Edda, *Gylfi* 18, «Él es tan fuerte que levanta grandes mares, pero por fuerte que sea no puede ser visto, por lo tanto está ciertamente maravillosamente formado»; y Rūmī, *D vēn*, «Espumeaba el mar (*ēb*, sánscrito *ap*), y en cada copo de espuma, algo tomaba figura y algo se corporeizaba» (Oda 19); «El Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas» (Génesis).

<sup>30</sup> Ha de notarse que *Gho·ē* es aquí la «voz» del Viento. Esta *Ghoṣā* es la madre de *Hiranyahasta*, *Savitṛ*, el Sol, y una con *Vadhriṃatī* y *Vāc*: cf. *ōg Veda Sa×hitē* I.116.13 y VI.62.7, donde los *Aśvins* oyen la llamada de *Ghoṣā*, el rumor del viento de la aurora (*vasarhē vētaū*, *ōg Veda Sa×hitē* I.122.3) de la creación, el soplo de *Vāc*, «Cuyo aliento es el Viento, cuando yo emprendo formar los diversos mundos» (*vēta iva pravēmi*, etc., *ōg Veda Sa×hitē* X.125.8).

<sup>31</sup> «Por inversión» o «por revolución» (*viparyayeōa*) implica las nociones del «frente» y la «espalda» de Dios —el simbolismo de *Janus*— y recuerda a *ōg Veda Sa×hitē* IV.1.2, «Tú, oh *Agni*, pon del revés a tu hermano *Varuṇa* (*bhrētaraṃ varuōam agne a vav tsva*)», y así, ciertamente, «el reino se revierte» (*parēvart rē·fram*, *ōg Veda Sa×hitē* X.124.4), el dominio pasa del «Padre» o «Hermano Mayor» al «Hijo» o «Hermano Menor» (ambas relaciones, así como las de la consubstancialidad, se predicán de *Varuṇa* y *Agni* en el *ōg Veda*).

Es la «rotación» de este principio central, «el punto axial del cual dependen las substancias aeviternales» (*ēōiṃ na rathyam am tēdhi tasthuū*, *ōg Veda Sa×hitē* I.35.6) —«il punto dello stelo al cui la prima rota va dintorno» de Dante— la que inicia la revolución de la Rueda del Año, «montados sobre la cual, los Ángeles dan vueltas por todos los mundos» (*Kausitak Brēhmaōa* XX.1). Sin embargo, no debe pasarse por alto que la «rotación» de un punto no significa nada *secundum rem*; el centro único, aunque es el primer movedor, no es en modo alguno el *primum mobile*, puesto que en sí mismo es inmutable. Sólo cuando se proyectan los radios y se trazan los círculos, es decir, cuando ha tenido lugar la separación de esencia y naturaleza, se nos dan a nosotros los dos *puntos de apoyo* indispensables para la acción y la moción local, y sólo desde un punto de vista exterior nosotros podemos hablar de una rotación del punto axial, o distinguir el «frente» y la «espalda» en la Identidad Suprema (*tad ekam*): es la llanta, no el punto axial, la que gira efectivamente, impelida por la voluntad de vivir en los principios individuales. Por eso es por lo que al mismo tiempo que se dice que la Identidad Suprema se vuelve desde la operación (*vrata*) interior (*guhya*) a la operación exterior (*ēvis*) a voluntad (*yathē vaṣam*), el *ōg Veda* también trata de la separación del Cielo y de la Tierra, es decir, de la crea-

*ujjvalati* en *Maitri Upani·ad* VI.26), la forma del demiurgo universal de las cosas en su semejanza manifestada (*vyaktĕkara-viṣvĕnusaμdhĕt̄-rēpam*), y éste es el principio llamado “Señor”» (*ṣvara-tattvam, Mahĕrtha-ma-jar̄* XV, Comentario)<sup>32</sup>; virtualmente idéntica a la formulación de Filón, según quien «dos poderes se distinguen (σχίζονται) primero desde el Logos, a saber, un poder poético, según el cual el artista ordena todas las cosas y que se llama Dios; y el poder real de Él, llamado el Señor, por el cual Él controla todas las cosas»<sup>33</sup>.

De todos los pasajes precedentes es evidente que, como en la tradición escolástica y neoplatónica, y también en la tradición védica, es una luz formal la que es la causa del ser y el devenir de todas las cosas (como «luz», la causa de su ser, como «formal» la causa de su devenir); y que la radiación efusiva de esta luz primordial parece ser una expresión o emanación efectiva (*s̄·Ēi*) y una moción local (*caraōam, gati*), aun cuando, realmente, este Agni, si bien «Él procede, siempre permanece en su terreno» (*anvagraμ carati k·eti budhnaú, ôg Veda Sa×hitĕ* III.55.7), «Aún permaneciendo en el Germen, Él nace repetidamente» (*ôg Veda Sa×hitĕ* VIII.43.9); cf.

---

ción, como efectuada por los múltiples principios deseosos, cuya actividad co-creativa —la operación de las «causas mediatas»— se lleva adelante en los sacrificios primeros y subsecuentes, por los cuales, el principio unitario, es intelectualmente recogido e identificado, como, por ejemplo, en *ôg Veda Sa×hitĕ* X.114.5, «Con sus palabras ellos le hicieron lógicamente múltiple, a quien es solo Uno», y *ôg Veda Sa×hitĕ* X.90.11 y 14, «Ellos subdividieron a la Persona... concibieron los mundos», y así, por su sesión de mil años, «expresaron todas las cosas» (*viṣvam as̄jāta, Pa-cavi×ṣa Brĕhmaōa* XXV.18.2). Se debe a la distinción de estos dos puntos de vista (*secundum rem* y *secundum rationem intelligendi sive dicendi*) el que uno pueda preguntar en *brahmodaya*, como en *ôg Veda Sa×hitĕ* X.129.7, si, en verdad, el mundo fue expresado desde dentro o determinado desde fuera.

La ontología de *ôg Veda Sa×hitĕ* X.90.14, *lokĕn akalpayan*, y *ôg Veda Sa×hitĕ* X.114.5, *bahudhĕ kalpayanti*, se preserva en *Laōkĕvatĕra Sētra* III.77, «El ser de los tres mundos es conceptual (*vikalpa-mĕtram*), sin validez externa (*bĕhyamarthaμ na vidyate*); es en tanto que un concepto como se ve pictóricamente (*vikalpaμ d̄ṣyate citram*)».

<sup>32</sup> Kashmir Series XI (Bombay, 1918), 44; *rēpam* es aquí *imago imaginans*. Otros ejemplos de la persistencia del concepto *ejemplarista* en la literatura posterior pueden citarse en la *Kĕdambar̄* (ed. de Parab, Bombay, 1928, p. 10), donde el Rey Śudraka se compara a Dios, «cuya abundancia (*vasatĕ*, cf. el védico Vasu, Vasiṣṭha) exhibe la semejanza de cada forma» (*prakāṭita-viṣvarēpĕk̄teū*), y en *Ḍakuntalĕ* II.9, donde la heroína es tan bella que parece haber sido «creada intelectualmente por Brahmā» (*manasĕ k̄tĕ vidhinĕ*), es decir, que es más bien una idea divina que una actualidad mundana.

<sup>33</sup> Émile Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (París, 1925), p. 113, «Dos poderes», es decir, espiritual y temporal, *brahma* y *k·tra*.

Plotino (IV.3.13) «morando intacto arriba, aunque procediendo hacia abajo», y el Maestro Eckhart, «El Hijo permanece dentro como Esencia y sale fuera como Persona... otro, pero no otro, pues esta distinción es lógica (sánscrito *vikalpam*), pero no real (sánscrito *satyam*)».

Como lo expresa Plotino (VI.4.3), «Bajo la teoría de la procesión por los poderes<sup>34</sup>, las almas se describen como rayos»<sup>35</sup>. En otras palabras, el principio animador (*jinva, codana, sava*) es a la vez un poder vivo y un poder vocal, y la luz del mundo. Āyu, «Vida», y Viśvāyu, «Vida Universal» son epítetos constantes de Agni, que es «la única vida de los Ángeles» (*asur ekaṃ devānām, ōg Veda Sa×hitē* X.121.7) y «el solo guardián del ser» (*bhêtasya... patir ekaú, 'dem 1*), y que se manifiesta como Luz (*jyotis, bhēna, arka*, etc.), ya sea en el resplandor del Fuego o en el Sol Supernal; *brahmaöa vācaú parama vyoma, Taittir'ya Sa×hitē* VII.4.18. Como en San Juan 1:1-3. «In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deum erat verbum... Omnia per ipsum facta sunt... Quod factum est in ipso vita erat; et vita erat lux hominum»<sup>36</sup>.

Esta equivalencia de vida, luz y sonido debe tenerse en cuenta cuando consideramos la relación causal entre el *nĒma* védico, «nombre» o «noumeno», y *rēpa*, «fenómeno» o «figura», que es la que hay entre la causa ejemplar y el *exemplatum*;

<sup>34</sup> «Poderes», en sánscrito *šaci, śakti svadhē, vibhēti, k-ātra*, etc. «Se debe a la manifestación de sus poderes (de los devas) por lo que sus nombres son múltiples» (*B'hēd Devatē* I.71).

<sup>35</sup> Cf. *Maitri Upani-ad* VI.26, según se cita arriba. En la iconografía cristiana, en las representaciones de la Anunciación, el Espíritu (paloma) se mueve sobre la vía de un rayo que se extiende desde el Sol Supernal a la Virgen, mientras que en las representaciones de la Natividad un rayo similar (que, de hecho, es coincidente con el eje del universo, el tronco del Árbol de la Vida, el *σταυρός* gnóstico, y el «único pie» del sol) conecta el Niño con el Sol. Incluso en el caso de las concepciones ordinarias el Espíritu es el poder animante, *Summa Theologica* III, q.32, a.1, en concordancia con *Kausitak' Brāhmaöa* III.3, «Es la espiración (*prēöa*), verdaderamente el Espíritu consciente (*praj-ētman*) el que agarra y vivifica la carne».

<sup>36</sup> Conforme a un texto variante (cf. San Agustín, *Confesiones* VII.9), «quod factum est, in eo vita est, et vita erat lux hominum», es decir, «Hay vida en lo que fue hecho, y esta vida era la luz de los hombres». Ver también René Guénon, «Verbum, Lux, et Vita», *Le Voile d'Isis*, XXXIX (1934), 173, y P. Mus, «Le Buddha paré», *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, XXVIII (1928), 236, n. 4, «la voz y la luz... dos manifestaciones conexas de una misma naturaleza transcendente». Puede notarse que en *ōg Veda Sa×hitē* X.168.4, citado arriba, uno y el mismo verbo, *śōvire*, «es escuchado», se emplea en conexión a la vez con sonido y apariencia; mientras que, alternativamente en *ōg Veda Sa×hitē* I.164.44, uno y el mismo verbo, *dad'še*, «visto», se emplea similarmente. [«La palabra es vida, ella posee toda vida, ella es toda vida» (Willem Caland y Victor Henry, *L'Āgni-Īoma* (París, 1906-1907), I, 232, citando a *Aśvallīyanaśrautasētra* V.9.1)].

pues mientras *nĒma* implica el concepto primario de pensamiento o sonido, *rēpa* implica el concepto primario de visión. No que luz y sonido sean, hablando estrictamente, sinónimos (pues aunque se refieren a una y la misma cosa, lo hacen bajo aspectos diferentes), sino que la pronunciación *fiat lux* y la manifestación *lux erat* no implican una sucesión temporal de acontecimientos; la pronunciación (*vyĒh̄ti*) de los nombres y la aparición de los mundos es simultánea, y, hablando estrictamente, eterna<sup>37</sup>. Encontramos así en *Jaimin'ya Upani-ad BrĒhmaōa* III.33 que «El Sol es sonido; por lo tanto ellos dicen del Sol, “Él procede resonando”» (*ya Ēdityassvara eva saú, tasmĒd etam Ēdityam Ēhus, svara et'ti*): el zumbido de la rueda del mundo es la música de las esferas. De hecho, apenas es posible distinguir las raíces *svar*, «brillar» (de donde *sērya*, «sol»), y *sv̄*, «sonar» o «resonar» (de donde *svara*, «nota musical») y también, en algunos contextos, «brillar». Lo mismo se aplica en el caso de la raíz *arc*, que significa «brillar» o «entonar», y a sus derivaciones, tales como *arka*, que puede significar «brillo» o «himno». Hay también una estrecha conexión, y fue probablemente una coincidencia original, entre las raíces *bhĒ*, «brillar», y *bhan*, «hablar». Incluso en español, nosotros hablamos todavía de ideas «luminosas» y de dichos «brillantes».

El brillo del Sol Supernal es, entonces, tanto una «pronunciación» como una «radiación»; él, ciertamente, «habla» (*mitro... bhruvĒōah, Ōg Veda Sa×hitĒ* III.59.1; VII.36.2; I.92.6), y lo que tiene que decir es «ese nombre grande y oculto (*nĒma guhyam*) de múltiple efecto (*purusp̄k*), con el que tú produces todo lo que ha venido a ser o devendrá» (*Ōg Veda Sa×hitĒ* X.55.2) («El Padre se habló a sí mismo y a todas las criaturas en la Palabra, a todas las criaturas en el Hijo», Maestro Eckhart). El nombre o la forma de la cosa es así antes —es decir, antes en jerarquía más bien que en el tiempo— que la cosa misma, y es su *raz-n de ser*, ya sea como modelo o ya sea como nombre; y, por consiguiente, es como una expresión (*s̄·Ēi*) o pronunciación (*vyĒh̄ti*) como la cosa misma es manifestada o evocada; «en el comienzo este universo era no pronunciado» (*avyĒh̄ti, Maitri Upani-ad* VI.6).

Por consiguiente, en los párrafos concluyentes del presente ensayo, recogeremos algunos de los textos védicos en los que, explícita o implícitamente, se encuentra la doctrina de que la pronunciación de un nombre es de eficacia creativa. Por ejemplo,

---

<sup>37</sup> Es decir, «ahora»; ese «ahora» cuya experiencia temporal es imposible, puesto que la experiencia es sólo de un pasado y de un futuro, y donde el devenir nunca se detiene a ser. Hemos examinado en otra parte (*The Ōg Veda as Land-Nġma-B-k*, 1935) la proposición enunciada por Sāyaṇa y otros de que el Veda trata sólo de lo que es eterno (*nityam*), y volveremos sobre este tema.



«Él, por los nombres de las cuatro (estaciones), ha puesto en movimiento sus noventa corceles, como una rueda redonda» (*ôg Veda Sa×hitē* I.155.6), a saber, la Rueda del Año, en tanto que está hecha de cuatro estaciones de noventa días; es «por esos cuatro immaculados nombres de titán (*asuryēōi nēmēdēbhyēni... yebhiū*), como Él sabe bien, que tú, Indra, has cumplido toda tu magnífica obra» (*karmēōi cakartha, ôg Veda Sa×hitē* X.54.4; cf. III.38.4; X.73.8); es según estos nombres ocultos como el hacedor de todas las cosas nombra, es decir, crea, a los Ángeles, que son *devēnēm nēmadhēū, ôg Veda Sa×hitē* X.82.3; es recurriendo a Agni como estos Ángeles «obtienen para sí mismos esos nombres por los que son adorados sacrificialmente, y promueven así su propia incorporación bien nacida» (*nēmēni... dadhire yaj-iyēny, asēdayanta tanvaū sujētēū, ôg Veda Sa×hitē* I.72.3)<sup>38</sup>; es en tanto que «conoce los distantes nombres ocultos (*ap'cyē veda nēmēni guhyē*) como Varuṇa propaga la multiplicidad de las nociones de las cosas creadas (*kēvyē puru... pu·yati*), lo mismo que el Cielo (es decir, el Sol) propaga su aspecto (*rēpam*)»<sup>39</sup>, las cuales «nociones de las cosas creadas» (*kēvyē = kavikarmēōi*, ver n. 4) «son inherentes a él como el cubo dentro de la rueda» (*ôg Veda Sa×hitē* VIII.41.5 y 6). La actividad productiva de los principios co-creativos es similarmente nominativa (*nēmadhēyaμ dadhēnēū, ôg Veda Sa×hitē* X.71.1)<sup>40</sup>; «Lo que era la virtud bovina (*sakmyaμ gōū*, cf. *ṣagmyena*,

<sup>38</sup> Aquí la secuencia de las ideas corresponde a la implicada en el dicho escolástico, «el alma es la forma del cuerpo».

<sup>39</sup> Como en *ôg Veda Sa×hitē* V.81.2, donde el Sol *viṣva rēpēōi prati mu-cate*; «Él ilumina (*bhēsayati*) estos mundos... encarna (*ra-jayati*) las existencias aquí» (*Maitri Upani-ad* VI.7); «Este esplendor supremamente puro de la esencia indivisible ilumina todas las cosas a la vez... la patente de su poder, resplandeciente en luminoso detalle» (Maestro Eckhart).

<sup>40</sup> Cf. *Chēndogya Upani-ad* VI.1.4, «La modificación es una cuestión de expresión, una donación de nombres a las cosas» (*vēcērambhaōaμ viklēro nēmadhēyam*, lo que recuerda también a *ôg Veda Sa×hitē* X.125.8, donde la Palabra, «Vāc», habla de sí misma como *arēmbhamēōē bhuvanēni; ērambha* se ha definido como evocación, «iniciación mental de la acción»). El empleo de palabras de poder en el ritual se apoya en la base de la eficacia mágica de la enunciación: por ejemplo, PB VI.9.5, «Diciendo “nace” (*jētam iti*), él hace nacer (*j'janat*)», e '*dem* VI.10.3, «Diciendo “vive”, pone la vida en aquellos que viven». Cf. *Laōkēvatlēra Sētra*, VI, p. 228, «Cuando se enuncian los nombres hay la manifestación de la apariencia (*nimittabhivya-jakam*), hay concepto (*vikalpaū*)».

La doctrina de las ideas, inseparable de la del ejemplarismo, se repite en la enseñanza tradicional de todos los tiempos. Como observa E. Gilson, «La palabra *idea* se remonta a Platón, pero la cosa misma existía antes de él, puesto que es eterna. Debe suponerse, por lo demás, que otros hombres las habían conocido antes de él, sea cual fuere el nombre con que las hayan designado, pues hubo sabios anteriormente a Platón e incluso fuera de Grecia, y no hay sabiduría sin el conocimiento de las ideas» (*Introduction a l'ōztude de Saint Augustin*, París 1929, p. 257). Por ejemplo, la doctrina aparece ya en

III.31.1) del Toro y de la Vaca, eso ellos lo midieron con nombres (Ē nĒmabhiú mamire), haciendo una imagen manifestada en ello» (ni... mamire rēpam asmin, ôg Veda Sa×hitĒ III.38.7); «Entonces, ciertamente, ellos recordaron (amanvat) el nombre distante (nĒma... ap'cyam, admirablemente traducido por Griffith como la "forma esencial") de la Vaca de Tvaṣṭr, dentro de la mansión de la Luna» (ôg Veda Sa×hitĒ I.84.15), «Cuando él (el Sol) ascendía, y todas las cosas le adornaban; a quien se mueve auto-luminoso, investido de gloria; esa es la forma del Toro, la magnífica forma del Titán; es el Omniforme quien toma su sede en sus aeviternidades» (mahat tad v'ōo asurasya nĒmĒ, Ē viṣvarēpo am'tĒni tasthau, ôg Veda Sa×hitĒ III.38.4, donde Viṣvarūpa debe ser Tvaṣṭr, y am'tĒoi, pl., contrasta con un anantatva implicado en, o como el cual, el Asura yace reclinado, ante principium); «El Hijo (el Sol) en la luz del Cielo determina el tercer nombre oculto del Padre-Madre» (dadhĒti putraú pitror ap'cyam nĒma t't'yam adhi rocane divaú, IX.75.2, donde dadhĒti... nĒma es lo mismo que ser nĒmĒdhĒú en ôg Veda Sa×hitĒ X.82.3, según se cita arriba); y todo esto es al mismo tiempo una recordación creativa en el sentido platónico, como en ôg Veda Sa×hitĒ X.63.8, donde los Viśve Devāḥ son «concienzudos de todo lo que es móvil o inmóvil» (viṣvasya sthĒtur jagataṣ ca mantavaú). Es «con palabras» (vacobhiú) como ellos «conciben múltiple a quien es solo Uno»<sup>41</sup> (ôg Veda Sa×hitĒ X.114.5); ciertamente, que Él aparezca depende de la encantación ritual, «Y muchos cantaron, trajeron a la mente el Gran Canto, por cuyo medio hicieron brillar al Sol»<sup>42</sup> (arcanta eke mahi sĒma manvata, etc., ôg Veda Sa×hitĒ VIII.29.10); «con

---

la concepción sumero-babilónica de la creación como una terminología o determinación, pues «los babilonios consideraban el nombre de una cosa como su realidad... nombrar una cosa prácticamente significa en su teología determinar su esencia» (Stephen Langdon, *Sumerian Epic*, Filadelfia, 1915, pp. 39-40, cf. *dem, Semitic Mythology*, Boston, 1931, pp. 91, 289). En las Homilías Clementinas, en conexión con la doctrina del Verdadero Profeta, similar al «Avatara Eterno» indio, encontramos, con referencia a que Adán llame a las cosas por sus nombres, «Él mismo, siendo el único profeta verdadero, dio los nombres apropiados a cada animal, según los méritos de su naturaleza, como si los hubiera hecho».

<sup>41</sup> Que esto sea posible depende de Su naturaleza Proteana, que es «omniforme» (viṣvarēpa, *passim*), y es «hecho por el hombre» en el sentido de que Él asume las formas que son imaginadas por Sus adoradores.

<sup>42</sup> «Pues que Dios es Dios lo tiene de las criaturas... Antes de que las criaturas fueran, Dios no era Dios» (Maestro Eckhart).

un pronunciamiento angélico abrieron la majada del ganado» (*vacasḥdaivyena*, etc., *ôg Veda Sa×hitḥ* IV.1.15)<sup>43</sup>.

Los «nombres» o «noumenos» de las cosas son, además, sempiternos, y en este respecto desemejantes de las cosas mismas en su manifestación contingente: «Cuando un hombre muere, lo que no sale de él es su nombre (*nḥma*; similarmente *Bḥadḥraöyaka Upani·ad* III.1.9, *manas*), que es sin fin (*ananta*); y en tanto que lo que es sin fin es los Múltiples Ángeles, con él gana, en consecuencia, el mundo sin fin (*anantaṃ lokam*)», *Bḥadḥraöyaka Upani·ad* III.2.12; en otras palabras, su nombre está «escrito en el Libro de la Vida». Desde el punto de vista de los principios volitivos, *in potentia* pero sedientos de ser en acto, la posesión de un «nombre» y la entidad correspondiente es naturalmente el gran desiderátum<sup>44</sup>, y lo que ellos más temen es ser «desposeídos de sus nombres»; cf. *ôg Veda Sa×hitḥ* V.44.4, «Kriví en el bosque roba sus nombres (*krivir nḥmḥni pravaöe mu·ḥyati*)».

Por otra parte, no debe olvidarse que la individuación e identificación son limitaciones específicas que implican la posesión de un solo conjunto de posibilidades particulares a exclusión de todas las demás. «El Habla (*vḥc*) es la cuerda, y los nombres (*nḥmḥni*) los nudos con los que todas las cosas están atadas» (*Aitareya î raöyaka* II.1.6). Así pues, la liberación (*mukti*), en tanto que distinguida de la sal-

<sup>43</sup> Puesto que el intelecto es idéntico con su contenido noumenal, la creación intelectual, a la que se hace referencia tan a menudo en la tradición védica, es esencialmente lo mismo que una creación por la pronunciación de un nombre o nombres. La creación intelectual es típicamente *per artem*, como por ejemplo en *ôg Veda Sa×hitḥ* I.20.2, «ellos hicieron con el intelecto» (*tatak·ur manasḥ*), donde la *√ tak·* implica el uso de un hacha de madera, a saber, de esa «madera de la que ellos hicieron el Cielo y la Tierra», *ôg Veda Sa×hitḥ* X.31.7. Además la operación intelectual es, hablando estrictamente, una concepción; lo que se formula en el «corazón» por la aplicación de *manas* a *vḥc* es literalmente una generación y una operación vital; como en *Bḥadḥraöyaka Upani·ad* I.5.7, «El Padre es *manas* (Intelecto), la Madre *vḥc* (Palabra), el Hijo *prḥöa* (Vida)». [El recién nacido Kumarā (Agni) pide un nombre, pues es «con el nombre con lo que se mata al mal», es decir, es con el nombre con lo que hay procedimiento de la potencialidad al acto, *êatapatha Brḥhmaöa* VI.1.3.8-9]. En *ôg Veda Sa×hitḥ* X.71.2 puede notarse la expresión *manasḥ vḥcam akrata*; donde *manasḥ kḥ* es paralelo de *haste o panau kḥ*, casar, y donde *kḥ* «hacer», tiene un valor comparable al de «hacer» en la lengua vernácula erótica moderna. Cf. *Summa Theologica* I.45.6C, donde se dice que el artista opera por una palabra concebida en su intelecto (*per verbum in intellectu conceptum*), es decir, como el Padre y Arquitecto Divino, *per artem* y *ex voluntate*, a la vez con conocimiento y con voluntad; en ambos casos, la conciencia del artista es un principio conjunto, y la «obra» (*karma*) el hijo del artista.

<sup>44</sup> De aquí la aflicción de los Devas ante la vacilación de Agni en *ôg Veda Sa×hitḥ* X.51, y su correspondiente temor cuando el Buddha, que es lo mismo que Agni *u·arbudh*, vacila en poner en movimiento la Rueda del Orden, por la cual ha de ser abierta la Vía para que ellos procedan.

vacación, es otra cosa que un perpetuo e ideal ser siempre uno-mismo y, por así decir, una parte de la imagen del mundo; la liberación, en el sentido más pleno de la palabra, es una liberación no meramente del devenir fenoménico, sino de toda determinación noumenal cualquiera que sea<sup>45</sup>. El ciclo, que para el Viajero debe comenzar con la audición o el encuentro de un nombre, para el Comprehensor debe acabar en el silencio, donde ningún nombre se pronuncia, ningún nombre se nombra y ningún nombre se recuerda. Allí, el conocimiento-de, que implicaría división, se pierde en la coincidencia de conocedor y conocido, «como un hombre estrechado en el abrazo de una querida esposa no sabe nada de un adentro o de un afuera» (*B'had'raōyaka Upani· ad IV.3.21*); Allí, «nadie tiene conocimiento de cada uno que entra, de que es fulano o mengano» (Rūmī); allí se responde a la súplica del alma, «Señor, mi dicha está en que tú nunca me recuerdes» (Maestro Eckhart). Si lo que es manifestable de la Identidad Suprema aparece a nosotros para ser contrastado en la variedad, e individualizado, la doctrina del Ejemplarismo, que cubre a las formas Orientales y Occidentales de una tradición común, exhibe la relación entre esta aparente multiplicidad y la unidad de la cual depende, y aparte de la cual su ser sería una pura no-entidad; y, además, en tanto que el fin último debe ser el mismo que el primer comienzo, queda así señalada la vía que conduce nuevamente de la multiplicidad a la unidad, de la semejanza a la realidad. Como en *Aitareya ī raōyaka II.3.8.3, 4*, «Los Hacedores, dejando a un lado el Sí y el No, lo que es “llano” y lo que está velado en el habla<sup>46</sup>, han encontrado su gesta. Ellos, que estaban tenidos en esclavitud por los nombres, están beatificados ahora en eso que se reveló; ellos se regocijan ahora en lo que había sido revelado por el nombre, en eso en lo cual la hueste de los Ángeles viene a ser uno; apartando todo mal con este poder espiritual, el Comprehensor alcanza el Paraíso»<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> «Liberado de forma o aspecto (*n'amarēpad-vimuktau*), el Comprehensor alcanza así a la Persona celestial más allá del más allá; conociendo el Brahman último, ciertamente deviene el Brahman» (*Muō'jaka Upani· ad III.2.8-9*; [*padamu gacchanty an'mayam, Bhagavad G'ītā II.51*]).

<sup>46</sup> Es decir, abandonando toda dialéctica; cf. *B'had'raōyaka Upani· ad III.5*, «poniendo a un lado tanto la inocencia como la instrucción, entonces es un Sabio Silente». *Krèra y ulbaōi· nu*, traducidos, a modo de prueba, por «llano» y «velado» parecen implicar *pratyak· am* y *parok· am* —todo lo que es formal, ya no es significativo para aquél a quien el contenido de toda forma es inmediatamente presente.

<sup>47</sup> El texto es difícil, pero no puede haber ninguna duda de que Keith explica correctamente que ello significa, «ellos suben por encima de los meros nombres a la unidad del *Brahman* o *pr'ēōa*». Cf. *khila* (= *n'ā*), *ōg Veda Sa×hitā IV.10.1*, y *yatra višvaμ bhuvaty ekan ājam*, «donde todo mora en un único nido», *N'ē'yaōa Upani· ad 3*, citado previamente.

## LA DOCTRINA VÉDICA DEL «SILENCIO»\*

«Sólo entonces lo verás, cuando no puedas hablar de ello; pues el conocimiento de ello es silencio profundo, y supresión de los sentidos».

Hermes, «*Lib.*» X.5

La significación general del «silencio», en conexión con los ritos, mitos y misterios ha sido tratada admirablemente por René Guénon en *Études traditionnelles*<sup>1</sup>. Aquí nos proponemos citar otros detalles, más específicos desde la tradición védica. Como premisa debemos anticipar que, en sí misma, la Identidad Suprema (*tad ekam*) no es solo «sin dualidad» (*advaita*), sino que cuando se considera desde otro punto de vista, diferente y externo, es una identidad de muchas cosas diferentes. Con esto no entendemos solo que un primer principio unitario trasciende los pares de opuestos (*dvandvau*) recíprocamente relacionados que pueden distinguirse, sobre cualquier nivel de referencia, como contrarios, o conocerse como contradictorios; sino más bien que la Identidad Suprema, no determinada aún por una primera asunción de la unidad, subsume en su infinitud la totalidad de lo que puede estar implicado o ser representado por las nociones de lo infinito y lo finito, de las cuales la primera incluye a la segunda, sin reciprocidad<sup>2</sup>. Por otra parte, lo finito no puede ser excluido o aislado o negado de lo infinito, puesto que un finito independiente sería en sí mismo una limitación de lo infinito por hipótesis. Por lo tanto, la Identidad Suprema está inevitablemente representada en nuestro pensamiento bajo dos aspectos, los cuales son

---

\* [Este ensayo se publicó en *Indian Culture*, III (1937).—ED.]

<sup>1</sup> René Guénon, «Organizaciones iniciáticas y sociedades secretas», «Del Secreto iniciático» y «Mitos, misterios y símbolos».

<sup>2</sup> «Lo Infinito (*aditiú*) es Madre, Sire, e Hijo, todo lo que ha nacido y el principio del nacimiento, etc.» (*Ôg Veda Sa×hitĪ* I.89.10); «Nada cambia en el inmutable Infinito (*ananta*) por la emanación o la reabsorción de los mundos» (Bhāskara, *B'jagaõita* [Benarés, 1927], lo cual repite el pensamiento de *Atharva Veda Sa×hitĪ* X.8.29 y *B'hadĪraõyaka Upani-ad* V.1, de que «Aunque se tome el plenum (*pèrnam*) del plenum, el plenum permanece»). La inclusión de lo finito en lo infinito se formula expresamente en *Aitareya ĩ raõyaka* II.3.8, «Uno es el Brahman, el ego (*aham*) está dentro de él».

Sobre la relación de la unidad y la multiplicidad ver Coomaraswamy, «El Ejemplarismo Védico».

ambos esenciales a la formación de todo concepto de totalidad *secundum rem*. Así pues, encontramos dicho de Mitrāvaruṇau (*apara* y *para* Brahman, Dios y Divinidad) que desde una y la misma sede ellos contemplan «lo finito y lo infinito» (*aditiṃ ditiṃ ca, ôg Veda Sa×hitā* I.62.8); donde, por supuesto, debe tenerse presente que *in divinis* «ver» es lo mismo que «conocer» y «ser». O de la misma manera, pero substituyendo la noción de manifestación por la de espiración, puede decirse que «Ese Uno es igualmente espirado, despirado» (*tad ekam ān' d avātam, ôg Veda Sa×hitā* X.129.2); o que es, al mismo tiempo, «Ser y No Ser» (*sadasat, ôg Veda Sa×hitā* X.5.7)<sup>3</sup>.

La misma concepción, expresada en los términos de pronunciación y de silencio, se formula claramente en *ôg Veda Sa×hitā* II.43.3, «Oh Pájaro, ya sea que cantes tu felicidad, o que permanezcas silente (*tè-ōm*), piensa en nosotros con favor»<sup>4</sup>. Y similarmente en el ritual, encontramos que los ritos se cumplen con o sin fórmulas enunciadas, y que los laudes se ofrecen ya sea vocal o ya sea silentemente; para lo cual los textos proporcionan también una explicación adecuada. Aquí debe anticiparse que el propósito primario del sacrificio védico (*yaj-a*) es efectuar una reintegración de la deidad considerada como vaciada y desintegrada por el acto de creación, y al mismo tiempo la del sacrificador mismo, cuya persona, considerada en su aspecto individual, es evidentemente incompleta. El modo de la reintegración es por medio de la iniciación (*d'k-a*) y de símbolos (*pratika, āk'ti*), ya sean naturales, construidos, actuados o vocalizados; se espera que el sacrificador se identifique con el sacrificio y

<sup>3</sup> Las «distintas operaciones» (*vivrata*), interior y exterior (*tira* o *guhya*, y *āvis*), de la Identidad Suprema se representan por muchos otros pares, por ejemplo, orden y desorden (cosmos y caos), vida y muerte, luz y obscuridad, visión y ceguera, vigilia y sueño, potencia e impotencia, moción y reposo, tiempo y eternidad, etc. Puede observarse que todos los términos negativos representan privaciones o males si se consideran empíricamente, pero ausencia de limitación y bien, cuando se consideran analógicamente —puesto que el concepto negativo incluye al positivo, como la causa incluye el efecto. [Esto se ilustra además por las dos naturalezas, *niruktānirukta*, mortal e inmortal, como Mitrāvaruṇau en *ôg Veda Sa×hitā* I.164.38, los dos Brahman en *B'hadāraōyaka Upani-ad* II.3.1, y Prajāpati en *ēatapatha Brāhmaōa* X.1.3.2.]

<sup>4</sup> Cf. *ôg Veda Sa×hitā* X.27.1, «Más allá de lo que se oye aquí hay otro sonido» (*śrava id ena paro anyad asti*); *ôg Veda Sa×hitā* I.164.10, «En la espalda de aquel Cielo los dioses encantan una palabra omnisciente sin efecto emisivo» (*mantrayante... viśvavidaṃ vācam aviśvaminvam*); *Jaimin'ya Upani-ad Brāhmaōa* III.7-9, donde el iniciado (*d'k-itaū*, considerado como uno muerto al mundo) se dice que pronuncia una palabra «no humana» (*amānu-īṃ vacam*) o «brahma-dictum» (*brahmavādyam*). Nada sino un eco de la Palabra verdadera puede ser oído o comprendido por oídos humanos.

así con la deidad cuyo auto-sacrificio primordial representa, «pues la observancia de la regla aquí es la misma que fue en la creación». Se traza una clara distinción entre aquellos que pueden estar meramente «presentes» y aquellos que participan «realmente» en los actos rituales que se cumplen en su favor.

Como ya se ha señalado, hay ciertos actos que se cumplen con un acompañamiento vocal y otros silentemente. Por ejemplo, en *êatapatha Br̥hmaöa* VII.2.2.13-14 y 2.3.3, en conexión con la preparación del altar del Fuego, hay ciertos surcos que se labran y ciertas libaciones que se hacen con un acompañamiento de palabras habladas, y otros silentemente —«Silentemente (*tè·õ'm*), porque lo que es silente es indeclarado (*aniruktam*), y lo que es indeclarado es todo (*sarvam*)... Este Agni (Fuego) es Prajāpati, y Prajāpati es a la vez declarado (*niruktaú*) e indeclarado, limitado (*parimitaú*) e ilimitado. Todo lo que hace con fórmulas habladas (*yaju·Ē*), con ello integra (*saṁskaroti*) esa forma de él que es declarada y limitada; y todo lo que hace silentemente, con ello integra esa forma de él que es indeclarada e ilimitada. Ciertamente, quienquiera que, como un Comprehensor de ello, hace así, integra la totalidad completa (*sarvam k̄tsnam*) de Prajāpati; las formas *ab extra* (*b̥hyĒni r̥p̥Ēoi*) son declaradas, las formas *ab intra* (*antarĒoi r̥p̥Ēoi*) son indeclaradas». Un pasaje casi idéntico aparece en *êatapatha Br̥hmaöa* XIV.1.2.18; y en *êatapatha Br̥hmaöa* VI.4.1.6 hay otra referencia al cumplimiento de un rito en silencio: «Él extiende la negra piel de antílope silentemente, pues ella es el Sacrificio, el Sacrificio es Prajāpati, y Prajāpati es indeclarado».

En *Taittir̥ya Sa×hitĒ* III.1.9, las primeras libaciones se destilan silentemente (*upĒōṣu*), las últimas con sonido (*upabdim*), y «así uno da a las deidades la gloria que es suya, y a los hombres la gloria que es suya, y deviene divinamente glorioso entre las deidades y humanamente glorioso entre los hombres».

En *Aitareya Br̥hmaöa* II.31-32, se dice que los Devas, incapaces de vencer a los Asuras, han «visto» el «laude silente» (*tè·õ'm ṣaösam apaṣyam*), y a este los Asuras no pudieron seguirlo. Este «laude silente» se identifica con lo que se llama los «ojos de los prensados-de-soma, por cuyo medio el Comprehensor alcanza el mundo de la Luz». Hay una referencia a «estos Ojos de soma, ojos de contemplación (*dh̄*) e intelecto (*manas*) con los cuales nosotros contemplamos al Áureo» (*hiraöyam*, *ôg Veda Sa×hitĒ* I.139.2, es decir, Hiraṇyagarbham, el Sol, la Verdad, Prajāpati, como en *ôg Veda Sa×hitĒ* X.121). En conexión con esto puede observarse que, como el vino de otras tradiciones, el *soma* que se comparte no es el verdadero elixir (*rasa*, *am̄ta*) de la vida, sino un licor simbólico —«De lo que los Brāhmanes comprenden por “soma” nadie jamás saborea, nadie saborea que more sobre la tierra» (*ôg Veda*

*Sa×hitĒ* X.85.3-4): es «por medio del sacerdote, la iniciación y la invocación» como el poder temporal participa de la semejanza del poder espiritual (*brahmaöo rèpam*), *Aitareya BrĒhmaöa* VII.3<sup>5</sup>. Aquí la distinción entre el *soma* que se comparte efectivamente y el *soma* que se comparte teóricamente es análoga a la que hay entre las palabras habladas del ritual y eso que no puede expresarse en palabras, y similarmente análoga a la distinción entre la representación visible y la «imagen que no está en los colores» (*LaökĒvatĒra Sètra* II.118).

La oración bien conocida de *ôg Veda Sa×hitĒ* X.189, dirigida a la Reina Serpiente (*sarparĒj-*) que es a la vez la Aurora, la Tierra y la Esposa del Sol, se conoce también como el «canto mental» (*mĒnasa stotra*) debido evidentemente a que, como se explica en *TaittirĒya Sa×hitĒ* VII.3.1, se «canta mentalmente» (*manasĒ<sup>6</sup> stuvate*), y esto porque está dentro del poder del intelecto (*manas*) no solo abarcar esto (*imĒm*, es decir, el universo finito) en un solo momento sino también trascenderlo, no solo contenerlo (*paryĒptum*) sino también envolverlo (*paribhavitum*). Y de esta manera, por medio de lo que se ha enunciado previamente vocalmente (*vĒcĒ*) y de lo que se enuncia después mentalmente, «se poseen y se obtienen ambos (mundos)». Precisamente lo mismo está implícito en *êatapatha BrĒhmaöa* II.1.4.29, donde se dice que todo lo que no se ha obtenido con los ritos precedentes se obtiene ahora por medio de los versos de la *Sarparājñī* recitados, como se sobreentiende, evidentemente, mental y silentemente; y así se posee el todo (*sarvam*). Similarmente en *KausitakĒ BrĒhmaöa* XIV.1, donde las dos primeras partes del *Ājya* son el «murmullo silente» (*tè·ö´m-japau*) y el «laude silente» (*tè·ö´µ-ṣaösa*), «Él recita inaudiblemente, para la obtención de todos los deseos», donde se sobreentiende, por supuesto, que el canto vocalizado incumbe solo a la obtención de bienes temporales.

Puede notarse, también, que la correspondencia de las palabras pronunciadas con la forma exterior de la deidad y de las palabras no pronunciadas con la forma interior

---

<sup>5</sup> *Aitareya ĩ raöyaka* II.3.7, «Por medio de la forma de Aquel Uno, uno tiene ser en este mundo» (*amuno rèpeöāmaµ lokam Ēbhavati*); la inversa, «por medio de esta forma (humana) uno renace enteramente en aquel mundo» se afirma aquí, y también en *Aitareya ĩ raöyaka* II.3.2 donde una «persona» (*puru·a*) se distingue del animal (*pasu*) en que «por lo mortal busca lo inmortal, es decir, su perfección». Por ejemplo, en *Aitareya BrĒhmaöa* VII.31, citado arriba, es por medio de los brotes del *nyagrodha* como el representante del poder temporal participa de *soma* metafísicamente (*parok·eöa*). Esta doctrina de «transubstanciación» se enuncia similarmente en *êatapatha BrĒhmaöa* XII.7.3.11, «Por la fe hace que el [licor] de *surĒ* sea *soma*», cf. *êatapatha BrĒhmaöa* XII.8.1.5 y XII.8.2.2. Ver también Coomaraswamy, «Ángel y Titán: Un Ensayo sobre la Ontología Védica», nota 12.

<sup>6</sup> De aquí *Manasā Devī*, la designación bengalí moderna de la Diosa Serpiente.



de la deidad, citada arriba, está en perfecto acuerdo con la formulación de *Aitareya Br̥hmaõa* I.27, donde, cuando se ha comprado el *soma* a los Gandharvas (tipos de Eros, armados con arcos y flechas, que son los guardianes de Soma, *ab intra*) al precio de la Palabra (*v̥c*, fem., llamada aquí «la Gran Desnuda» —La Diosa Desnuda— y representada en el rito por una novilla virgen) se prescribe que el recitativo tiene que hacerse en silencio (*up̥õṣu*) hasta que ella ha sido redimida de ellos, es decir, mientras ella permanece «dentro».

En *B̥had̥raõyaka Upani·ad* III.6, donde hay un diálogo sobre el Brahman, finalmente se alcanza la posición donde al preguntador se le dice que el Brahman es «una divinidad sobre la cual no pueden hacerse más preguntas», y a esto el preguntador «guarda silencio» (*uparar̥ma*). Esto está, por supuesto, en perfecto acuerdo con el empleo de la *via remotio* en los mismos textos, donde se dice que el Brahman es «No, No» (*neti, neti*), y también con el texto tradicional citado por Śaṅkara sobre *Ved̥nta S̥tras* III.2.17, donde Bāhva, preguntado acerca de la naturaleza del Brahman, permanece silente (*tè·õ·m*), exclamando, solo cuando la pregunta se repite por tercera vez, «Yo te enseño, en verdad, pero tú no comprendes: este Brahman es silencio». Precisamente se asocia la misma significación a la negativa del Buddha a analizar el estado de *nirv̥õa*. [Cf. *avadyam*, «lo inefable», de lo cual los principios procedentes son liberados por la luz manifestada, *õg Veda Sa·hit̥, passim*]. En *Bhagavad G̥t̥* X.38, Krishna habla de sí mismo como «el silencio de los ocultos (*mauna guhy̥õm*) y la gnosis de los Gnósticos» (*j·anaµ j·anavat̥m*); donde *mauna* corresponde al familiar *muni*, «sabio silente». Esto no quiere decir, por supuesto, que Él no «hable» sino que su habla es simplemente la manifestación, y no una afección, del Silencio; como *B̥had̥raõyaka Upani·ad* III.5 nos recuerda también, el estado supremo es el que trasciende la distinción entre el habla y el silencio —«Independiente del hablar y del silencio (*amaunaµ ca maunaµ nirvidya*), entonces, ciertamente, es un Brāhman». Cuando se pregunta además, «¿Con qué medios uno deviene así un Brāhman?» se dice al preguntador, «Con esos medios con los que uno deviene un Brāhman», lo cual equivale a decir, por una vía que puede encontrarse pero que no puede trazarse. El secreto de la iniciación permanece inviolable por su naturaleza misma; no puede ser traicionado debido a que no puede ser expresado —es inexplicable (*aniruktam*), pero lo inexplicable es todo, al mismo tiempo todo lo que puede y todo lo que no puede ser expresado.

Se verá por las citas de arriba que los textos Brāhmaṇa, y los ritos a los que se refieren, son no solo absolutamente auto-consistentes sino que están en completo

acuerdo con los valores implícitos en el texto de *ôg Veda Sa×hitē* II.43.3; ciertamente, las explicaciones son de validez universal y podrían aplicarse tanto a las Oraciones Secretae de la Misa cristiana (que es también un sacrificio) como a la repetición inarticulada de las fórmulas de Yajus<sup>7</sup> indias. La consistencia aporta al mismo tiempo una excelente ilustración del principio general de que lo que se encuentra en los Brāhmaṇas y Upaniṣads no representa nada nuevo en principio sino solo una expansión de lo que se toma por establecido y por más «eminentemente» enunciado en los textos litúrgicos «más antiguos». Aquellos que asumen que en los Brāhmaṇas y Upaniṣads se enseñan «doctrinas enteramente nuevas» están poniendo simplemente dificultades innecesarias en la vía de su propia comprensión de los Saṃhitās.

Será ventajoso considerar también la derivación y la forma de la palabra *tè·ōm*. Esta forma indeclinable, generalmente adverbial («silentemente»), pero que a veces ha de traducirse adjetivamente, o como un nombre, es realmente el acusativo de un supuestamente perdido *tu·ōa*, fem. *tu·ō´*, correspondiente en significado al griego *σιγῆ*, y derivado de la  $\sqrt{tu}$ , que significa estar satisfecho, contentado y en reposo, en el sentido en que la moción viene a reposar en la obtención de su objeto, y ciertamente como el habla viene a reposar en el silencio cuando ha sido dicho todo lo que puede ser dicho. La palabra *tè·ōm* aparece como un acusativo real (W. Caland, «*tè·ōm* es igual a  $\sqrt{tca}$  *μyamaú*») —pues hablar de «contemplar silentemente» implicaría una tautología— en *Pa-cavi×ṣa Brēhmaōa* VII.6.1, donde Prajāpati, deseando proceder del estado de unidad al estado de multiplicidad (*bahu syēm*), se expresó a sí mismo con las palabras «Nazca yo» (*prajēyeya*), y «habiendo contemplado por el

<sup>7</sup> Puede agregarse que, si bien desde un punto de vista religioso, el silencio y el ayuno, y otros actos de abstención, son actos de penitencia, desde un punto de vista metafísico su significación no tiene ya nada que ver con la mera mejora del individuo como tal sino con la realización de condiciones supra-individuales. La vida contemplativa como tal es superior a la vida activa como tal. Sin embargo, de ello no se sigue que el estado del Comprehensor, o incluso el del Viajero, sean un estado de total inacción; esto sería una imitación imperfecta de la Identidad Suprema, donde el reposo eterno y el trabajo eterno son uno y lo mismo. Solo hay una imitación adecuada cuando la inacción y la acción se identifican, según se entiende en la *Bhagavad Gītā* y el *wu wei* taoísta; la acción no implica limitación cuando ya no está determinada por las necesidades u obligada por los fines que se han de alcanzar, sino que deviene una simple manifestación. En este caso, por ejemplo, el habla no excluye, sino que más bien representa, al silencio [«Es justamente por el sonido como el no-sonido se revela», *Maitri Upani-ad* VI.22]; y es justamente de este modo como un mito, u otro símbolo adecuado, aunque es efectivamente una «expresión», permanece esencialmente un «misterio». De la misma manera, toda función natural, cuando se refiere al principio que representa, puede decirse propiamente que se ha hecho renuncia de ella, aún cuando sea cumplida.

intelecto el Silencio» (*tē-ōm manasĕ dhyĕyat*), con ello «vio» (*Ēd'dh't*) que el Germen (*garbham*, a saber, Agni o Indra, que como el Bṛhat deviene el «hijo primogénito») yacía oculto dentro de sí mismo (*antarhitam*), y así se propuso hacerlo nacer por medio de la Palabra (*vĕc*). [Cf. *Taittir'ya Sa×hitĕ* II.5.11.5, *yad-dhi manasĕ dhyĕyati*, donde *yad* es equivalente a «palabra in-hablada», «concepto in-pronunciado»]. *Tē-ōm manasĕ dhyĕyat* corresponde entonces al más usual *manasĕ vĕcam akrata* (*ôg Veda Sa×hitĕ* X.71.2) o *manasĕivĕ vĕcaμ mithunaμ samabhavat* (*êatapatha Brĕhmaöa* VI.1.2.9), con referencia al «acto de fecundación latente en la eternidad», pues así<sup>8</sup> «Él (Prajāpati) devino preñado (*garbhin*)<sup>9</sup> y expresó (*as'jata*) los Múltiples Ángeles». El nacimiento del Hijo es, hablando estrictamente, no solo una concepción desde los principios conjuntos, en el sentido de operación vital, sino al mismo tiempo una concepción intelectualmente, *per verbum in intellectu conceptum*, que corresponde a la designación del Germen (*garbham*, es decir, Hiranyagarbha) como un concepto (*d'dhitim*) en este sentido, *ôg Veda Sa×hitĕ* III.31.1.

El *Pa-caviμṣa Brahmaöa*, citado arriba, prosigue explicando, con referencia a la intención de «dar nacimiento por medio de la Palabra» (*vĕcĕ prajanayĕ*), que Prajāpati «liberó la Palabra<sup>10</sup> (*vĕcaμ vya'sjata*, en otras palabras, efectuó la separación del Cielo y la Tierra), y Ella descendió como Rathantara (*vĕg rathantaram avapadyata*, donde *avapad* es literalmente “bajar”)...y de aquí nació el Bṛhat... que había yacido tan prolongadamente dentro» (*jyog antar abhèt*); cf. *ôg Veda Sa×hitĕ* X.124.1, «Tú has yacido muy prolongadamente en la vasta obscuridad» (*jyog eva d'rghaμ tama Ēṣayi-ĕhĕū*)<sup>11</sup>. Es decir que Aditi, la Magna Mater, la Noche, deviene

<sup>8</sup> «Así», es decir, como lo expresa San Agustín: habiéndose así «hecho a Sí mismo una madre de quien nacer» (*Epiphanius contra quinque haereses*, 5). [Para Fuente y Silencio, ver *A Coptic Gnostic Treatise Contained in the Codex Brucianus Ms. 96*, tr. Charlotte Baynes (Cambridge, 1933), XII.10 (p. 48).]

<sup>9</sup> Cf. *Epiphanius contra quinque haereses* XXXIV.4, «El Padre estaba a la obra», y en el folklore, la «couvade» [incubación].

<sup>10</sup> Es de interés notar el ritual paralelo en *êatapatha Brĕhmaöa* IV.6.9.23-24 donde, después de sentarse sin hablar (*vĕcaμyamaū*), los sacrificadores han de «liberar su habla» (*vĕcaμ vis'jetan*) según sus deseos, por ejemplo, «Seamos abundantemente dotados de progenie». [Nótese *tē-ōm ṣansaμ tira iva vai retĕμsi vikryante*, *Aitareya Brĕhmaöa* II.39; cf. especialmente *Jaimin'ya Upani-ad Brĕhmaöa* III.16].

<sup>11</sup> Dirghatamas, «Vasta Obscuridad», uno de los «profetas» (· ·) ciegos del *ôg Veda*, es, en consecuencia, la designación de una forma oculta, *ab intra*, de Agni, cuya relación con su hermano menor Dirghaśravas, «Lejano Lamento», es como la de Varuṇa con su hermano menor Mitra o Agni, o, en otras palabras, como la de Muerte (*m'tyu*) con Vida (*ĕyus*). De Dīghaśravas se dice también que había

Aditi, la Madre Tierra, y la Aurora, que ha de ser representada en el ritual por el altar (*vedi*) que es el lugar de nacimiento (*yoni*) de Agni: así pues, se hace distinción entre la Palabra que «era con Dios y era Dios» y la Palabra como Madre Tierra, o, en otras palabras, entre «María espiritual» y «María en la carne»<sup>12</sup>. Pues, como sabemos por *Taittirīya Sa×hitē* III.1.7 y *Jaiminīya Upani. ad Brēhmaōa* I.145-146, el Bṛhat (el Padre hecho nacer) corresponde al Cielo<sup>13</sup>, al futuro (*bhaviyat*), a lo ilimitado (*aparimitam*) y a la despiración (*apēna*); la Rathantara (la naturaleza separada del Padre) corresponde a la Tierra, al pasado (*bhētēt*), a lo limitado (*parimitam*) y a la espiración (*prēōa*)<sup>14</sup>. Las mismas asunciones se encuentran en *Jaiminīya Upani. ad Brēhmaōa* I.53 sig., donde el Sāman y la Ṛc sustituyen al Bṛhat y a la Rathantara: el

---

«estado largamente bajo restricción y falta de alimento» (*jyog aparuddhoḥ śayēnaú, Pa-cavi×ša Brēhmaōa* XV.3.25), y todas estas expresiones corresponden a lo que se dice de Vṛtra en *ōg Veda Sa×hitē* I.32.10, a saber, que «el enemigo de Indra yace en la vasta obscuridad (*d'rgham tama aśayat*) bajo las Aguas»; el aspecto *ab intra* de la deidad es el del Dragón o Serpiente (*v'tra, ahi*), la procesión de Prajāpati es un «deslizarse fuera de la obscuridad ciega» (*andhe tamasi prēsarpat, Pa-cavi×ša Brēhmaōa* XVI.1.1), y la de las Serpientes generalmente un «reptar fuera» (*ati sarpana*), con lo cual devienen los Soles (*Pa-cavi×ša Brēhmaōa* XXV.15.4). Sobre esta procesión serpentina ver Coomaraswamy, «Ángel y Titán», 1935. La procesión de Dīrghatamas requiere un tratamiento más largo.

<sup>12</sup> Representado de otro modo míticamente como el rapto de la Palabra (*ōg Veda Sa×hitē* I.130.9, donde Indra «roba la Palabra», *v'ecam... mu-ēyati*), o como un análisis de la Palabra (*ōg Veda Sa×hitē* VII.103.6, X.71.3 y 125.3), o también como una medición o nacimiento de Māyā a partir de Māyā (*Atharva Veda Sa×hitē* VIII.9.5, «Māyā nació de Māyā», seguido por el *Lalita Vistara* XXVII.12, «En tanto que su semejanza, es decir, la de la madre del Buddha, fue modelada según la de Māyā, ella fue llamada Māyā»).

<sup>13</sup> Agni, aunque es el Hijo, es el Padre mismo renacido, e inmediatamente asciende; además, «Agni es encendido por Agni» (*ōg Veda Sa×hitē* I.12.6). Por consiguiente, puede decirse de él, no solo que «Siendo el Padre, devino el Hijo» (*Atharva Veda Sa×hitē* XIX.53.4) y que Él es a la vez «el Padre de los dioses y su Hijo» (*ōg Veda Sa×hitē* I.69.1, ver *ēatapatha Brēhmaōa* VI.1.2.26), sino también que «Él que hasta aquí era su propio Hijo, deviene ahora su propio Padre» (*ēatapatha Brēhmaōa* II.3.3.5), que él es «padre de su Padre» (*ōg Veda Sa×hitē* VI.16.35), a la vez el Hijo y el Hermano de Varuṇa (*ōg Veda Sa×hitē* IV.1.2 y X.51.6), e «Hijo de sí mismo» (*tanēnapat, passim*) — esta última expresión corresponde exactamente al αὐτογενής gnóstico. Es fácil ver, entonces, como Agni, aunque un Hijo de nacimiento ctónico, en su identidad con el Sol, puede ser considerado también como el Amante de la Madre Tierra; y que la sicigia Agni-Pṛthivī es entonces un aspecto de los padres Cielo y Tierra, Savitṛ-Sāvitrī, y más remotamente Mitrāvaruṇau (*Gopatha Brēhmaōa* I.32 y *Jaiminīya Upani. ad Brēhmaōa* IV.27, etc.).

<sup>14</sup> Cf. en *Aitareya ī raōyaka* II.3.6 la distinción entre espíritu (*prēōa*) y cuerpo (*śar'ra*), de los cuales el primero está oculto (*tira*) y el segundo es evidente (*ēvis*), como «a» inherente y «a» expresada: *ēatapatha Brēhmaōa* X.4.3.9, «Nadie deviene sin muerte por medio del cuerpo sino, ya sea por la gnosis o ya sea por las obras, solo después de abandonar el cuerpo».

Sāman (masc.) representa el intelecto (*manas*) y la despiración (*apĕna*), y la Ṛc (fem.) representa la Palabra (*vĕc*) y la espiración (*prĕōa*). El Sāman es también *in seipso* «a la vez ella (*sĕ*) y él (*ama*)», y es en tanto que un único poder luminoso (*virĕj*)<sup>15</sup> como los principios conjuntos generan el Sol y, entonces, inmediatamente se separan uno de otro, y esta división de esencia y naturaleza, del Cielo y la Tierra, o del Día y la Noche es la condición inevitable de toda manifestación; invariablemente, es la venida de la luz la que separa en el tiempo a los Padres que están unidos en la eternidad. Ahora bien, el *sĕman* siempre hace referencia a la música, y la *ĭc* a la expresión articulada de las encantaciones (*ĭc, mantra, brahma*), de modo que, cuando se cantan las palabras con música medida, esto representa un análisis y naturación de una música celestial que en sí misma es una, e inaudible para los oídos humanos<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Virāj, de quien todas las cosas «maman» su virtud o carácter específico, es comúnmente una designación de la Magna Mater pero, aún cuando se considera así, es una sicigia —«¿Quién conoce su dualidad progenitiva [de ella]?» *Atharva Veda Sa×hitĕ* VIII.9.10. Los términos *virĕj* y *aditi*, aunque ambos usualmente femeninos, pueden tener también un sentido masculino con referencia similar al primer principio. Ciertamente, mantener que todo poder creativo, considerado en su aspecto creativo, puede definirse como exclusivamente «macho» o exclusivamente «hembra» implica una contradicción en los términos, pues toda creación es una *co*-gnición y *con*-cepción; incluso en el cristianismo, la generación del Hijo es «una operación vital de un principio conjunto» (*a principio conjuncto*, *Summa Theologica* I.27.2), es decir, un principio que es a la vez una esencia y una naturaleza —«Esa naturaleza por la que el Padre engendra». Solo cuando se comprende, de una vez por todas, que el poder creativo, sobre cualquier nivel de referencia —por ejemplo, ya sea como Dios o ya sea como Hombre— es siempre una unidad de principios conjuntos, es decir, una sicigia y *mithunatva*, puede verse la propiedad de expresiones tales como «Él (Agni) nació de la matriz del Titán (*asurasya jaĕharĕt ajĕyata*)», *ōg Veda Sa×hitĕ* III.29.14; «Mitra derrama la semilla en Varuṇa (*retāu varuōo si-cati*)», *Pa-cavi×ṣa Brĕhmaōa* XXV.10.10; «Mi matriz es el Gran Brahman, en donde yo deposito el Germen», *Bhagavad G ĩtĕ* XIV.3, y muchas referencias similares a la maternidad de una deidad a la que se hace referencia por nombres gramaticalmente masculinos o neutros.

<sup>16</sup> De la misma manera que en Plotino, *Enĕadas* I.6.3, «Las armonías inoídas en el sonido crean las armonías que nosotros oímos y despiertan el alma a la esencia única en otra naturaleza»; y V.9.11, «Una representación terrenal de la música que hay en el ritmo (= sánscrito *chandĕśi*) del mundo ideal». Es precisamente en este sentido como la música ritual, al igual que toda otra parte del Sacrificio, es una imitación de «lo que fue hecho por las Divinidades en el comienzo» (*ĕatapatha Brĕhmaōa* VII.2.1.4 y *passim*), lo cual es no menos válido para la Misa o Sacrificio cristiano.

Puede observarse que en la operación de los principios conjuntos nosotros concebimos necesariamente a uno como activo, al otro como pasivo y decimos que uno es el agente y el otro el medio, o que uno da y el otro recibe. El aparente conflicto con la doctrina cristiana, que niega un «poder pasivo» en Dios (*Summa Theologica* I.41.4 ad 2), es irreal. Santo Tomás mismo destaca que «en toda generación hay un principio activo y un principio pasivo» (*Summa Theologica* I.98.2C). El hecho es que

Por consiguiente, podemos decir que el nombre de «Gran Liturgia» (*b'had ukthau*, donde *ukthau* es de *vĕc*, «hablar»), aplicado a Agni, por ejemplo, en *ôg Veda Sa×hitĕ* V.19.3, representa al Hijo en tanto que una Palabra *hablada*, y Logos manifestado<sup>17</sup>; y de la misma manera, Indra es «la encantación más excelente» (*jye·ĕhaṣca mantrau*, *ôg Veda Sa×hitĕ* X.50.4).

---

una distinción de este tipo está determinada por la necesidad de hablar en términos de tiempo y espacio; mientras que *in divinis* la acción es inmediata, y no hay ninguna distinción real, sino solamente lógica entre agencia y medios. *Savitṛ* y *Sāvitrī* son ambos igualmente «matrices» (*yon'*, *Jaimin'ya Upani·ad Brĕhmaôa* IV.27). Si «Una de las perfecciones actúa (*kartĕ*), la otra gesta (*'ndhan*)», *ôg Veda Sa×hitĕ* III.31.2, y ambas son operaciones activas; ello no significa que «actuar» o «gestar» representen posibilidades que podrían haberse realizado o no, sino que se refiere meramente a la cooperación de los principios conjuntos, intención y poder. No hay ninguna distinción entre potencialidad y acto. Solo cuando la creación ha tenido lugar, y cuando los conceptos de tiempo y espacio están, por lo tanto, implicados, nosotros podemos considerar un *puro atto* como dividido de la *potenza* por la medida de todo el universo (Dante, *Paradiso* XXIX.31-36), el Cielo y la Tierra como «separados» (*te vyadravatĕm*, *Jaimin'ya Upani·ad Brĕhmaôa* I.54), o la «Naturaleza como recediendo de la semejanza de Dios» (*Summa Theologica* I.14.11). Esta separación (*vīyoga*) es la ocasión del sufrimiento cósmico (*traiṣoka*, el dolor de los Tres Mundos que una vez habían sido uno, *Pa·cavi×ṣa Brĕhmaôa* VIII.1.9, *loka·duūkha*, *Weltschmerz*, *Kaṭha Upani·ad* V.11), y no hay que sorprenderse de que «Cuando el par conjunto fue partido, los Devas se afligieron y dijeron “Cásense de nuevo”» (*ôg Veda Sa×hitĕ* X.24.5); sin embargo, es solo «en el encuentro de las vías», «en el fin de los mundos», donde el Cielo y la Tierra «se abrazan» (*Jaimin'ya Upani·ad Brĕhmaôa* I.5, etc.), solo «en el corazón» donde el matrimonio de Indra e *Indrānī* se consuma realmente (*ĕatapatha Brĕhmaôa* X.5.2.11), es decir, en un silencio y obscuridad que son lo mismo que esa «Noche que oculta la obscuridad del par conjunto» en *ôg Veda Sa×hitĕ* I.123.7; el *ĕatapatha Brĕhmaôa* interpreta esta condición de cognición inconsciente (*saμvit*), de beatitud perfecta (*paramĕnanda*), y de sueño (*svapna*) como un «entrar dentro de, o ser poseído por, lo que es verdaderamente propio de uno» (*svĕpyaya*) [cf. *Muôṣṭaka Upani·ad* II, *ap'ti*].

<sup>17</sup> El Sacrificio es en su aspecto *litúrgico* un «hacer nacer por medio de la Palabra»: uno «canta el *Sāman* sobre una *Ṛc*», y esto es un acoplamiento procreativo (*mithunam*), idéntico al de Intelecto y Palabra (*manas* y *vĕc*), Sacrificio y Galardón (*yaj·a*, *dak·inĕ*, es decir, *Prajāpati* y *Aurora*), y literalmente una *in·form*-ación de la Naturaleza, «pues si no fuera por el Intelecto, la Palabra sería incoherente» (*ĕatapatha Brĕhmaôa* III.2.4.11), mientras que ella es, de hecho, el «lugar del nacimiento del Orden». La *Rathantara*, por ejemplo, es un «medio de procreación» (pues *prajananam*, *Pa·cavi×ṣa Brĕhmaôa* VII.7.16, corresponde a *prajananam* en tanto que «señora» *viṣpatn'*, la «madre» de Agni en *ôg Veda Sa×hitĕ* III.29.1); *Sĕvitr'*, en este sentido, se identifica con los metros [en poética] (*chandĕōsi*) y se llama la «Madre de los Vedas» (*Gopatha Brĕhmaôa* I.33 y 38), a los cuales «metros» se alude comúnmente como los medios de reintegración *por excelencia* (*saμskaraôa*, *Aitareya Brĕhmaôa* VI.27, *ĕatapatha Brĕhmaôa* VI.5.4.7, etc.); y, en su conjunción con *Savitṛ*, presenta una analogía con la «Ecclesia Gnóstica» (la «Madre Iglesia») y la *Gnosis*, en tanto que constituye, junto con el Hombre (*ἄνθρωπος* = *Prajāpati*, Agni, Manu), una sicigia. En conexión con esto, debe tenerse

La Palabra hablada es una armonía. En *Kausitak´ Br̥h̥maōa* XVIII.2 y XXIV.1, «Prajāpati es aquel cuyo nombre no se menciona<sup>18</sup>; esto es el símbolo de Prajāpati... “Audible”, en “Canta audiblemente, oh tú de vasta brillantez” (Agni), es un símbolo del Bṛhat». En *Ēatapatha Br̥h̥maōa* VI.1.1.15, el Júbilo triunfante de la Palabra hablada se describe como sigue: «Ella (la Tierra, *bh̥mi*, que es *p̥thiv̥*, “extendida”), sintiéndose enteramente completa (*sarv̥ k̥tsn̥*), cantó (*ag̥yat*); y debido a que ella “cantó”, por ello es Gāyatrī. Ellos dicen también que “ciertamente fue Agni sobre su espalda (de ella) (*p̥̄ḥe*)<sup>19</sup> quien, sintiéndose enteramente completo, cantó; y en tanto que cantó, por ello es Gāyatra”. Y de aquí que quienquiera que se siente enteramente completo, canta o se deleita en el canto».

Hemos tratado así brevemente la natividad divina desde ciertos puntos de vista para sacar las correspondencias de las referencias védicas y gnósticas al Silencio. En ambas tradiciones, los poderes integrales y auténticos, sobre cada nivel de referencia, son sicigias de principios conjuntos, macho y hembra; resumiendo la doctrina gnóstica de los Eones (védico *am̄̄t̄saú = dev̄t̄ú*) podemos decir que *ab intra* e informalmente estos son βυθός y σιγή, «Abismo» y «Silencio», y *ab extra*, formalmente,

---

en cuenta, también, el estrecho parentesco de las palabras *m̄̄tr̄*, *m̄̄t̄*, y *m̄̄ȳ*, «metro», «madre» y «medios-mágicos» o «matriz»; pues *m̄̄*, «medir», y *nir-m̄̄*, «mensurar», se emplean constantemente no solo en el sentido de dar forma y definición, sino en el sentido estrechamente conexo de crear o de dar nacimiento, concretamente en *Ōg Veda Sa×hit̄* III.38.3, III.53.15, X.5.3, X.125.8, *Atharva Veda Sa×hit̄* VIII.9.5, y en la expresión bien conocida de *nirm̄̄ōa-k̄̄ya*, donde denota precisamente el «cuerpo» asumido y efectivamente manifestado y nacido del Buddha.

Sacrificio y nacimiento son conceptos inseparables; ciertamente, el *Ēatapatha Br̥h̥maōa* propone la *hermeneia*, «*yaj-a*, debido a que “*ya-jayate*”». El Sacrificio es divisivo, una «partición del pan»; el producto es articulado y articular. El Sacrificio es un despliegue, un hacer un tejido o tela de la Verdad (*satyaμ tanav̄mah̄*, *Ēatapatha Br̥h̥maōa* IX.5.1.18), una metáfora empleada comúnmente en otras partes en conexión con la radiación de la luz efusiva, que forma la textura de los mundos. De la misma manera que el encendido de Agni es hacer perceptible y evidente una luz oculta, así la pronunciación de los cantos es hacer perceptible un principio de sonido silente. La Palabra hablada es una revelación del Silencio, que mide el rastro de lo que en sí mismo es inmensurable.

<sup>18</sup> [Prajāpati escoge *aniruktaμ s̄̄mno...* *svargyam*, la «(parte) indistinta del *s̄̄man* que pertenece al cielo», *Jaimin̄ya Upani·ad Br̥h̥maōa* I.52.6; cf. *manas̄* «silentemente», opuesto a *v̄̄c̄*, como en *Jaimin̄ya Upani·ad Br̥h̥maōa* I.58.6; ver *Ēatapatha Br̥h̥maōa* IV.6.9.17 y la nota de Eggeling sobre *manas̄ stotra*, también *Jaimin̄ya Upani·ad Br̥h̥maōa* I.40.4.]

<sup>19</sup> *P̄̄ḥe*, es decir, (1º) con referencia al asentamiento de Agni sobre el altar de tierra (*vedi*), que es su lugar de nacimiento (*yoni*), y/o (2º) con referencia a que Agni sea soportado por el *Pr̥̄sthastotra*, himno cuya madre es la Gāyatrī con Prajāpati, *Pa-cavi×ṣa Br̥h̥maōa* VII.8.8.

νοῦς y ἔννοια o Sophia, «Intelecto» y «Sabiduría», y sin entrar en más detalles, podemos decir que σιγή corresponde al védico *tu-ṓ* y νοῦς a *manas*, y que σιγή y Sophia corresponden respectivamente a los aspectos oculto y manifestado de Aditi-Vāc; y también que la «caída» de la Palabra (*vĕg...* *avapadyata*, citada arriba), y su purificación en tanto que Ṛc, Apālā, Sūryā (*Jaimin'ya Upani·ad Brĕhmaōa* I.53 sig., *Ōg Veda Sa×hitĕ* VIII.91 y X.85) corresponde a la caída y redención de Sophia y la Shekinah en las tradiciones gnóstica y qabbalista, respectivamente. En lo que son formas del cristianismo realmente más académicas que «ortodoxas», los dos aspectos de la Voz, dentro y fuera, son los de «esa naturaleza por la cual el Padre engendra» y «esa naturaleza que recede de la semejanza de Dios, y sin embargo retiene una cierta semejanza con el ser divino» (*Summa Theologica* I.41.5C y I.14.11 ad 3), las Theotokoi eterna y temporal, respectivamente.

Para concluir, repitamos que la Identidad Suprema no es ni meramente silente ni meramente vocal, sino, literalmente, un no-qué, que es al mismo tiempo indefinible y parcialmente definido, una Palabra inhablada y una Palabra hablada.



## Manas \*

En las palabras de *êatapatha Br̥hmaöa* X.5.3.3, Agni debe ser «establecido intelectualmente y edificado intelectualmente» (*manasaiv̥dh'yanta manas̥c'yanta*).

«Establecido intelectualmente y edificado intelectualmente»: pues en tanto que Agni mismo «cumple un sacrificio intelectual» (*manas̥ yajati, ôg Veda Sa×hit̥* I.77.2), es evidente que el que quiere alcanzar-Le como de igual a igual debe haber hecho lo mismo, sin lo cual sería imposible una verdadera «Imitación de Agni». *Manas* en los *Saṃhitās* y *Br̥hmaṇas*, y a veces en las *Upaniṣads*, es el Intelecto Puro o el Intelecto Posible, a la vez un nombre de Dios y eso en nosotros por lo cual Él puede ser aprehendido. Así *ôg Veda Sa×hit̥* I.139.2, «Nosotros hemos contemplado al Áureo con estos ojos nuestros de contemplación y de intelecto» (*apaśy̥ma hiraöyamu dh̥bhiṣ cana manas̥ svebhir ak̥ ibhiû*); *ôg Veda Sa×hit̥* I.145.2, «Lo que Él [Agni], contemplativo, por así decir, ha aprehendido con Su propio intelecto» (*sveneva dh̥ro manas̥ yad agrabh̥t̥*); *ôg Veda Sa×hit̥* VI.9.5, «El Intelecto es el más veloz de los pájaros» (*mano javi·ēham̥ patayatsu antas*); *ôg Veda Sa×hit̥* VIII.100.8, «El Águila viene con la rapidez del intelecto» (*mano jav̥ ayam̥na... suparöaû*; cf. Manojavas como un nombre de Agni, *Jaimin'ya Br̥hmaöa* I.50); *ôg Veda Sa×hit̥* X.11.1, «El conocimiento de Varuṇa de todas las cosas es según Su especulación» (*viṣvaṃ sa veda varuöo yath̥ dhiy̥*); *ôg Veda Sa×hit̥* X.181.3, «Con una especulación intelectual, ellos encontraron la senda hacia Dios» (*avindan manas̥ d̥dhy̥n̥... devay̥nam*); *Taittir'ya Sa×hit̥* II.5.11.5, «El Intelecto es virtualmente Prajāpati» (*mana iva hi praj̥patiû*); *êatapatha Br̥hmaöa* X.5.3.1-4, donde el Intelecto (*manas*) se identifica con «Eso que era, en el comienzo, ni No Ser ni Ser» (*ôg Veda Sa×hit̥* X.129.1), y este Intelecto emana la Palabra (*v̥cam as̥jata*), una función asignada usualmente a Prajāpati; *B̥had̥raöyaka Upani·ad* I.5.7, «El Padre es el Intelecto (*manas*); la Madre, la Palabra (*v̥c*); el Hijo, el Espíritu o Vida (*pr̥öa*)», en concordancia con la formulación usual, según la cual el Intelecto y la

Palabra, el Cielo y la Tierra, como el Conocedor y lo Conocido, son los padres universales del universo conceptual<sup>1</sup>; y *Kāṭha Upani·ad* IV.11, «Él es alcanzable intelectualmente» (*manasaivedam ĩptavyam*).

Por otra parte, nos encontramos con expresiones tales como *pĕkena manasĕ*, (*Ġg Veda Sa×hitĕ* VII.104.8 y X.114.4), que implica la distinción entre un Intelecto «maduro» y un Intelecto «inmaduro»; y con textos tan característicos como *Kena Upani·ad* I.3, «Allí el intelecto no llega» (*na tatra... gacchati manaú*), y *Maitri Upani·ad* VI.34, «El Intelecto debe ser detenido en el corazón» (*mano niroddhavyaµ hĕdi*); e igualmente, siempre que se habla de la Persona transcendental como «dementada» (*amanas, amĕnasaú*)<sup>2</sup>, y generalmente en el budismo, el Intelecto (*manas*) es la Razón o el Intelecto Práctico —ese Intelecto que, en *Maitri Upani·ad* VI.30, se describe, no como la sede de la ciencia, sino de la opinión y de todos los pros y con-

---

\* [Este ensayo se publicó por primera vez en el *A. C. Woolner Commemoration Volume*, ed. Mohammad Shafi (Lahore, 1940).—ED.]

<sup>1</sup> Puesto que el intelecto (*manas, buddhi*) y la voluntad (*vaśa, kĕma*) son coincidentes *in divinis* = *adhidevatam*, la procesión divina es «conceptual» en ambos sentidos de la palabra; cf. *ĕatapatha Brĕhmaöa* VI.1.2.9, donde Prajāpati *manasĕ iva vĕcaµ mithunaµ samabhavat, sa garbhy abhavat... asĕjata*. Lo mismo es explícito en las expresiones escolásticas *per verbum in intellectu conceptum* y *per artem et ex voluntate*. No es necesario decir que las procesiones intelectual y artificial son la misma, puesto que la procesión o creación *per artem* = *taĕvaiva* es esencialmente una operación intelectual; cf. *Ġg Veda Sa×hitĕ* I.20.2, *vacoyujĕ tatak·u manasĕ*, y textos similares. En otras palabras, mientras la procesión de la Palabra (acto del Intelecto Divino) y la procesión del Espíritu (acto de la Voluntad Divina) aunque coincidentes, son, sin embargo, lógicamente distinguibles, la procesión de la Palabra y la procesión *per artem* no son solo coincidentes, sino lógicamente indistinguibles, y esto, ciertamente, es suficientemente evidente en la teoría cristiana, donde Cristo es llamado «el arte de Dios» (San Agustín, *De trinitate* VI.10).

<sup>2</sup> En *Bĕhadĕraöyaka Upani·ad* III. 8.8, el *ak·ara brahman* es *amanas*; en *Muöĕjaka Upani·ad* II.1.2, el Puruśa despirado no en una semejanza, es decir, *para brahman*, es *amanĕú*; en *Bĕhadĕraöyaka Upani·ad* VI.2.15 = *Chĕndogya Upani·ad* IV.15.5, 6 y V.10.2, El que actúa como Guía en el *devayĕna* = *brahmapatha* más allá del Sol es, según diferentes lecturas, la Persona «dementada» o «suprahumana» (*puru·oĕmĕnasaú* o *ĕĕmnavá*). En tanto que aquellos que son conducidos así «nunca más retornan a este ciclo humano» (*imaµ mĕnavam ĕvartaµ nĕvartante*), está claro que ambos comentaristas indios, junto con Hume, que los sigue, están equivocados al leer *Bĕhadĕraöyaka Upani·ad* VI.2.15 como *puru·o mĕnavaú* sin *avagraha*; la lectura debe ser aquí, de la misma manera que en los pasajes paralelos, *puru·oĕmĕnavaú* o *ĕmĕnasaú*. Pues es obvio que solo la Persona Suprahumana puede ser quien guía en la senda suprahumana, Agni Vaidyuta entonces, en vez de Agni Vaiśvānaraḥ; cf. el contraste entre «iluminación» y «concepto» —es decir, entre la visión inmediata y la formulación teológica— en *Kena Upani·ad* 29-30.

tras, entrando en uso ahora el término *buddhi*, como una designación de la Razón especulativa, en tanto que distinta de la Razón empírica y dialéctica.

Estas contradicciones aparentes se resuelven completamente en *Maitri Upani·ad* VI.34, donde «El Intelecto es para los hombres un medio de esclavitud o liberación (*kĕraöaµ bandha-mok· ayóu*)» según pueda ser el caso —«de esclavitud si se apega a los objetos de percepción (*vi· ayasaögi*), y de liberación si no se dirige hacia estos objetos (*nirvi· ayam*)», es decir, si el pensamiento, la única base de la rueda del mundo (*cittaµ eva hi saµsĕram*), «es llevado a reposar en su propia fuente (*cittaµ svayonĕv*<sup>3</sup> *upaşĕmyate*) por un cese de la fluctuación (*vĕttik· ayĕt*)». «Se dice que el Intelecto es doble, Puro e Impuro» (*mano hi dvividhaµ, şuddhaµ cĕşuddhaµ ca*)<sup>4</sup> —impuro cuando hay correlación con el deseo (*kĕmasamparkĕt*), puro por la remoción del deseo; y cuando el intelecto, una vez que han sido abstraídas la sentimentalidad y la distracción, ha sido llevado a una quietud completa<sup>5</sup>, cuando uno alcanza la dementación, eso es el último paso (*layavik· eparahitaµ manaú kĕtvĕ sunişcalam, yadĕ yĕty aman bhĕvaµ tadĕ tat paramaµ padam*), es decir, la Gnosis y la Liberación; to-

<sup>3</sup> *Svayonau* corresponde a *svagocare* en *Laöklĕvatĕra Sĕtra* II.115, donde estando el intelecto «en su propia pradera, contempla todas las cosas a la vez, como si fuera en un espejo»; cf. Chuang-tzu, «La mente del sabio, llevada a la quietud, deviene el espejo del universo». Lo opuesto de *svayonau* y *svagocare* (= *svastha*) es *vi· ayagocare* en la expresión, «tan firmemente como el intelecto está atado a la pradera de los sentidos» (*vi· aya-gocare*, también en *Maitri Upani·ad* VI.34), puesto que *vi· aya-gocara* es, además, sinónimo de *indriya-gocara* en *Bhagavad Gĕtĕ* XIII.5. D. T. Suzuki yerra totalmente cuando traduce *Laöklĕvatĕra Sĕtra* II.115, *sva-gocare*, por «en sus propios campos de los sentidos»; el significado es realmente «en su propia pradera» —es decir, cuando *no* se dirige hacia los objetos de los sentidos. *Vĕtti-ksaya*, como en *Yoga Sĕtra*, *passim*, es «cesación de las fluctuaciones del contenido de la mente».

<sup>4</sup> Como también, por supuesto, en la formulación budista donde la mente o bien está manchada por la ignorancia, o bien es como ella es en sí misma, «inmutable, aunque la causa de la mutación»; ver, por ejemplo, Ásvaghoşa, *ĕradddhotpĕda* (*A·vaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahĕyĕna*, tr. D. T. Suzuki, Chicago, 1900), p. 79. Cf. el concepto de la «mente doble», en Erwin Goodenough, *By Light, Light* (New Haven, 1935), p. 385.

<sup>5</sup> Cf. *Kāĕha Upani·ad* VI.10, «A eso ellos lo llaman la meta suprema, cuando las cinco percepciones conjuntamente con la mente (*manas*) llegan a una quietud y el intelecto (*buddhi*) no hace ninguna moción»; también Jacob Boehme, *The Supersensual Life*, p. 227, «Pero si tú puedes, hijo mío, cesar solo por un momento de todo tu pensamiento y voluntad, entonces oirás las indecibles palabras de Dios... Cuando permanezcas silente del pensamiento de sí mismo, y de la voluntad de sí mismo: cuando tu intelecto y tu voluntad estén los dos quietos... por encima... de los sentidos exteriores».

do lo demás es solo un cuento de nudos (*etaj j-ēnaμ ca mosk·aμ ca, še·ēnye granthavistar(ū)*)<sup>6</sup>.

Los pasajes citados, y todo el contexto, muestran que por *aman bhēva*, «demen-tación», no se entiende nada tan crudo como una aniquilación literal del intelecto, si-no más bien que el fin último se ha alcanzado cuando el intelecto ya no entiende, es decir, cuando ya no hay ninguna distinción entre el Conocedor y lo Conocido o entre el Conocimiento y el Ser, sino solamente un Conocimiento como Ser y un Ser como Conocimiento; cuando, como lo expresa nuestro texto, «el Pensamiento y el Ser son consustanciales» (*yat cittas tanmayo bhavati*). *Bḥadāraōyaka Upani·ad* IV.3.30 afirma similarmente, «Aunque él no conoce, sin embargo conoce; no conoce pero no hay ninguna pérdida en la parte del conocedor, puesto que él es indestructible; ello se debe a que no hay ninguna segunda cosa, otra que sí mismo y distinta de sí mismo, que él pueda conocer»<sup>7</sup>. O también, como lo expresa Santo Tomás de Aquino, «Cuando el Intelecto alcanza la forma de la Verdad, no piensa, sino que contempla perfectamente la Verdad<sup>8</sup>... lo cual significa identidad completa, a causa de que en Dios el Intelecto y la cosa comprendida son enteramente lo mismo... Dios tiene, de

---

<sup>6</sup> *Laya*, de la raíz *l'*, «apegar, adherir», es aquí el acto de apegarse o adherirse a las cosas deseables y equivale a «pegajosidad» en el sentido de la lengua vernácula moderna; cf. *asneha* en *Bḥadāraōyaka Upani·ad* III.8.8. *Laya*, por lo tanto, puede traducirse propiamente por «sentimentalidad» o por «materialismo», pues implica a la vez un prendamiento de lo que nos gusta y un culto de lo que nosotros conocemos como «hecho».

*Grantha* es «nudo» en el sentido psicológico de «complejo», esos nudos gordianos del corazón que se deben cortar antes de que la experiencia de la eternidad sea posible (*Chāndogya Upani·ad* VII.26.2, *Kāṭha Upani·ad* VI.15, *Muōṣṭaka Upani·ad* III.2.9).

<sup>7</sup> Ese «él», así *na vijñēti*, es, entonces, un «Inconocimiento» que es realmente la perfección del conocimiento, y enteramente diferente de la «ignorancia» del agnóstico (*avidvān*). Podrían citarse paralelos cristianos sin fin. Ver la palabra de Erigena, «Dios no sabe lo que Él mismo es, debido a que Él no es ningún qué; y esta ignorancia sobrepasa todo conocimiento», y el significativo título del bien conocido libro anónimo, *A Book of Contemplation the Which is Called the Cloud of Unknowing in the Which a Soul Is Oned with God*.

Para un mayor análisis de lo que se entiende por la «inconsciencia» (*asaμj-ēna*) post mortem y en el «sueño profundo», ver *ēatapatha Brāhmaōa* X.5.2.11-15 y *Bḥadāraōyaka Upani·ad* II.1.19, II.4.12-14, y IV.5.13-15. Es una inconsciencia debido a que no es una consciencia de algo, lo cual sería imposible donde no hay ninguna dualidad, pero lejos de ser una ausencia o privación de consciencia, es una consciencia como la totalidad de lo que, de otro modo, solo podría conocerse conceptualmente (*saμkalpitam*), y de aquí que se describa con expresiones tales como «condensación de discriminación» (*vij-ēna-ghana*) y «cognoscente» (*saμvit*).

<sup>8</sup> Cf. *Bhagavad Gītā* VI.25, *ētmasaμsthaμ manau k'ivē na kiμcid api cintayet*.

Sí mismo, solo conocimiento especulativo... Dios no comprende las cosas por una idea existente fuera de Sí mismo... una idea en Dios es idéntica con Su esencia» (*Summa Theologica* I.34.1 *ad 2 et 3*, I.14.16, y I.15.1).

Refiriéndonos de nuevo a *yat cittas tanmayo bhavati*, citado arriba: el verso completo dice, «La rueda del mundo es meramente Pensamiento (*cittam eva hi saṃsāram*), trabaja entonces para limpiarlo (*śodhayet*); como es el Pensamiento, tal es el modo del Ser (*yat cittas tanmayo bhavati*); este es el Misterio Eterno (*guhyaṃ... sanātanam*)»<sup>9</sup>. Evidentemente aquí se significa mucho más que el «poder del Pensamiento para forjar el carácter del Pensamiento» (Hume), pues todo el contexto apunta a un plano de referencia donde «el Pensamiento no piensa» y a la obtención de una meta incardinada<sup>10</sup>; no se trata de una salvación por el mérito, sino solo de una liberación por la gnosis. Tampoco podíamos esperar que la expresión «Secreto Eterno» se aplicara a algo tan evidente como el «poder del Pensamiento para forjar el carácter». Además, de este poder para forjar el carácter se trata explícitamente en *BḥadĀraōyaka Upani·ad* IV.4.5, donde toda la referencia es al plano de la conducta; así, «Como uno actúa, como es el hábito de uno, tal es su ser (*yathĀkĀr' yathĀcĀr' tathĀ bhavati*)... Como uno quiere (*kĀmo bhavati*), así es su intención (*kratur bhavati*); como es su intención, así hace; y como son sus obras, tal es la meta que alcanza». En nuestro texto, *Maitri Upani·ad* VI.34, la referencia es igualmente al plano de la conducta, o de la vida activa, mientras el Pensamiento *no* ha sido limpiado: ¿pero cuál es la referencia cuando el Pensamiento *ha* sido limpiado? Sabemos que esto significa limpiado del concepto de «Yo y Mío», de «Yo como un Hacedor», y de todos los pares de opuestos, el Vicio y la Virtud incluidos; y, como se afirma específicamente en nuestro texto (*mano hi... śuddham... kĀmo vivarjitam*), de ese «querer» mismo que en *BḥadĀraōyaka Upani·ad* IV.4.5 se encuentra que es la última base del «carácter»<sup>11</sup>. *Yas cittas tanmayo bhavati* hace referencia, entonces, a un

<sup>9</sup> Cf. *ĒvetĀśvatara Upani·ad* VI.22, donde las obras no se tratan para nada, y donde solo la Gnosis y el Amor de Dios se describen como los medios únicos e indispensables de la liberación; y «este es el secreto último del Vedānta promulgado en un eón anterior» (*vedĀnte paramaṃ guhyaṃ purĀkalpe pracoditam*).

<sup>10</sup> Cf. Jāmī, *LawĀīú* 24, «Su primera característica es la falta de toda característica»; Maestro Eckhart, «La única idiosincrasia de Dios es ser».

<sup>11</sup> En *Muōḥaka Upani·ad* III. 1.9, hay implícita una definición adicional de la limpieza del pensamiento, «El pensamiento de los hombres está enteramente entretejido con las funciones físicas» (*pranaiḥ cittaṃ sarvam otaṃ prajĀnĀm*, equivalente al tomista, «Todo nuestro conocimiento se deriva

estado de ser donde el «carácter» ya no tiene ningún significado, y donde la «identidad del Pensamiento y del Ser» solo puede significar que la meta del Pensamiento ha sido alcanzada en una perfecta *adaequatio rei et intellectus*; pues el Pensador y el Pensamiento *in divinis*, en *samĕdhi*, son una única esencia perfectamente simple, «caracterizada» solo por la «mismidad» (*samatĕ*; cf. *Muöflaka Upani·ad* III.1.3, *paraµ sĕmyam*) o la «perfecta simplicidad» (*ekavĕtatva*) y la paz (*ġanti*).

«Allí ni la vista, ni el habla, ni el intelecto pueden ir; nosotros no lo “conocemos” ni podemos analizarlo, de modo que seamos capaces de comunicarlo por la instrucción» (*anuġi·yĕt, Kena Upani·ad* I.3). La realización del estado correspondiente en el que el Intelecto no intelige, que en nuestro texto se llama «el Misterio Eterno», y en *Kaĕha Upani·ad* VI.10, «la Meta Suprema», y que «no puede enseñarse», es el «secreto» último de la iniciación. No debe suponerse que una mera descripción del «secreto», tal como puede encontrarse en la Escritura (*ġruti*) o en la exégesis, basta para comunicar el secreto de la «de-mentación» (*amanĕbhĕva*); ni que el secreto se haya comunicado nunca o que pueda ser comunicado nunca a un iniciado, o traicionado por alguien, o descubierto, por mucho saber que se tenga. Solo puede ser realizado por cada uno para sí mismo; todo lo que puede efectuarse con la iniciación es la comunicación de un impulso y un despertar de las potencialidades latentes; el trabajo lo debe hacer el iniciado mismo, a quien las palabras de nuestro texto, *prayatna ġodhayet*, son siempre aplicables, hasta que el fin mismo de la vía (*adhvanaú pĕram*) ha sido alcanzado.

Hacemos estas observaciones solo para recalcar que por mucho que pueda decirse de él, el secreto permanece inviolable, guardado por su propia incomunicabilidad esencial. Solo en este sentido, en *Jaiminĕya Upani·ad Brĕhmaöa* I.5.3, se dice que el Sol, la Verdad, «repele» (*apasedhantĕ*) al potencial «ganador más allá del Sol»<sup>12</sup>

---

de los sentidos»); es en aquel cuyo pensamiento está limpio (de esta contaminación) donde el Espíritu se manifiesta (*yasmin viġuddhe vibhavati e·a ĕtmĕ*)».

<sup>12</sup> No podemos emprender aquí un análisis detallado de las etapas de la deificación, pero podemos señalar que el «paso por el medio de» (el Sol adentro de lo que está más allá del Sol) es, según el Maestro Eckhart «la segunda muerte del alma y es mucho más importante que la primera» (ed. Evans I, 275). La prolongación del *brahmapatha* más allá del Sol, donde ni el Sol ni la Luna ni las Estrellas dan luz, y donde la única guía es la del Rayo suprahumano, o la visión inmediata que conduce al *para-brahman*, y que solo es descriptible por la *vía remotiois* (*neti, neti*), implica también un abandono del «prototipo eterno» (*svarĕpa*) del Viajero en la mente divina; y el último paso (*paraµ padam*), por el que uno sube al trono mismo del Brahman (*Kau·itakĕ Upani·ad* I.5-7) —es decir, «co-

(*Chĕndogya Upani·ad* II.10.5-6, *Jaimin'ya Upani·ad Brĕhmaōa* I.6.1), que debe «pasar» dentro del Inagotable (*Muōñaka Upani·ad* II.2.2, *tad evĕksaraμ... viddhi*)<sup>13</sup> por sus propios poderes, y, como en nuestro texto *Maitri Upani·ad* VI.34, «con esfuerzo» (*prayatnena*). No se trata de φθόνος («celos») por parte de una deidad Olímpica o por parte de algún *guræ* humano. Las doctrinas esotéricas no se niegan a nadie para que no comprenda; por el contrario, y aunque las palabras de la escritura son inevitablemente «enigmáticas», la doctrina se comunica con toda la claridad *posible*, y corresponde a aquellos que tienen oídos para oír, oír efectivamente (*ōg Veda Sa×hitĕ* X.71.6, San Marcos 4:11-12). No es por razones interesadas por lo que las palabras u otros símbolos, con los que se prefigura el secreto último, «no han de comunicarse excepto al que está en paz (*prašĕnta*) y tiene devoción perfecta (*yasya... parĕ bhaktiū*), y que es, además, el propio hijo de uno o un discípulo» (*ĕvetĕšvatara Upani·ad* VI.22-23) —y por consiguiente apto para la iniciación (*d'k·ĕ*)— sino, esencialmente, debido a que una comunicación tal sería inútil en el caso de un oyente incualificado, pues «¿cuál es la utilidad de los textos para el que no Le conoce?» (*yas tan na veda kiμ"ĕ kari·yati, ōg Veda Sa×hitĕ* I.164.39 = *ĕvetĕšvatara Upani·ad* IV.8); y, accidentalmente, como una cuestión de «conveniencia» a causa de «aquellos que solo pueden acercarse a la Palabra en pecado» (*ta ete vĕcam abhipadya pĕpayĕ, ōg Veda Sa×hitĕ* X.71.9)<sup>14</sup>.

---

nociendo al Brahman como el Brahman mismo»— es la última muerte del Viajero, quien, de la misma manera que en *B'hadĕraōyaka Upani·ad* I.2.7, «deviniendo Muerte, ya no muere más muertes, pues Muerte no muere». Todo esto está implícito en el superlativo *pari·ĕĕd etasyĕiōtasminn am'ite nidadhyĕt*, «debe entregarse a esa Inmortalidad más allá de este (Sol)», *Jaimin'ya Upani·ad Brĕhmaōa* I.6.1, y *param ĕdityĕj jayati... paro hĕsyĕdityajayĕj jayo bhavati*, «gana más allá del Sol, oh sí, conquista más allá de la conquista del Sol» (*Chĕndogya Upani·ad* II.10.5-6).

<sup>13</sup> En conexión con la expresión «pasar» adentro (cf. *Maitri Upani·ad* VI.30, *dvĕraμ bhivĕ*), aprovecho esta oportunidad para señalar que el védico *vedhas*, traducido comúnmente por «sabio», como si procediera de *vid*, es mucho más probablemente «penetrante», procedente de *vyadh* y equivalente a *vedhin* (arquero) en el sentido de *Muōñaka Upani·ad* II.2.2, *tad evĕk·aram viddhi*; cf. también *Bhagavad G'ĕ XI.54, śakyo hy ahaμ viddhaū*. Y, ciertamente, si *vedhas* y *viddhi* son también formas posibles de *vid*, en ello no hay implícito ninguna antinomia puesto que es precisamente por la gnosis (*j-ĕna, vidyĕ*) como se efectúa el «traspaso» o acierto del blanco.

<sup>14</sup> Cf. *Muōñaka Upani·ad* III.2.10-11: «La doctrina de Brahma puede comunicarse a aquellos que cumplen el sacrificio (*kriyĕvantaū*), que son escuchadores (*śrotriyĕū*), que son hombres de fe (*śraddhayantaū*), que hacen del "Brahman" su apoyo y que hacen de sí mismos una ofrenda al Único Profeta (Agni), portadores de brasas de fuego sobre su cabeza... Pero el estudio no es para el que no practica». Incidentalmente, puede observarse que traducido a términos puramente cristianos, *kriyĕvantaū* sería «celebrantes regulares de la Misa».

Puesto que el «secreto» de lo que se entiende por «dementación» (*aman'bhÉva*) es inaccesible al «mero saber» (cf. *paö¶litaµ manyamÉnÉú... mè¶haú*<sup>15</sup>, *Muö¶jaka Upani· ad I.2.8*: cf. *çÉvÉsya Upani· ad 9*), también es inaccesible, por definición, a la «erudición», en el sentido moderno y filológico de la palabra, y desde este punto de vista debe confesarse que la mayor parte de nuestros «estudios védicos» no equivale a otra cosa que a un «vagar en la ignorancia por parte de ciegos guías de ciegos» (*Muö¶jaka Upani· ad I.2.8*) y no, ciertamente, a una «comprensión» tal como la que implica el constantemente repetido *ya evaµ vidvÉn* de los textos, una comprensión que es una cuestión de experiencia, o nada en absoluto. Así pues, el saber erudito, como otros «medios» (*upÉya*), puede ser dispositivo «o a la esclavitud o a la liberación», y que esto es así es una proposición con la que incluso algunos críticos occidentales, de miras educativas modernas, están sinceramente de acuerdo<sup>16</sup>. El fin o el

<sup>15</sup> En primer lugar a los Asuras, de quienes los Devas se representan a menudo como ocultando su procedimiento, para que estos «mortales» no les sigan, cf. Génesis 3:22, «no sea que extienda su mano, y tome también del árbol de la vida, y coma, y viva para siempre»; y en segundo lugar, a la multitud «profana», infantil, terca e inmadura (*avidvÉösaú, mè¶haú, bÉlÉú, nÉstikÉú, p'thagjanÉú, laukikÉú*, etc.), cf. San Marcos 4:11-12, «A vosotros os es dado conocer el misterio del Reino de Dios; pero a los de fuera, todas estas cosas se les dan en parábolas: para que viendo, vean y no perciban; y oyendo, oigan y no comprendan; a no ser que alguna vez ellos se conviertan y sus pecados les sean perdonados»; San Marcos 4:23, «Si algún hombre tiene oídos para oír, que oiga»; y Orígenes, *Contra Celsum* I.7, «Que haya ciertas doctrinas que no se hagan conocer por la multitud... eso no es una peculiaridad del cristianismo solo».

Para resumir, es intrínsecamente *impossible* comunicar la Verdad más alta (anagógica, *pÉramÉrthika*), de otro modo que parabólicamente, por medio de símbolos (verbales, visuales, míticos, rituales, dramáticos, etc.); y es igualmente *indeseable* intentar comunicar la Verdad más alta, ya sea a alguien o ya sea a todos, debido a que el oyente incualificado, aunque cree que comprende, inevitablemente no comprende; cf. *Kena Upani· ad II.3b*, «Ello no es comprendido por aquellos que Lo “comprenden”; sino solo por aquellos que no Lo “comprenden”». Este punto de vista no resulta admisible en una época democrática de creencia patética en la eficacia de la «educación» indiscriminada, aunque en esta época precisamente, es completamente evidente hasta que punto la «vulgarización» implica una distorsión de todo excepto de las *teor'as* más elementales —la teoría de la relatividad, por ejemplo, está realmente «fuera del alcance» de aquellos que no pueden pensar en los términos técnicos de las altas matemáticas.

<sup>16</sup> C. G. Jung ha atribuido el «fracaso» del Orientalismo Occidental, en parte al orgullo y en parte a una actitud de distanciamiento, más o menos consciente, asumida por el erudito, debido precisamente a que «una comprensión teñida de simpatía podría permitir que el contacto con un espíritu extraño deviniera una experiencia seria» (Richard Wilhelm y C. G. Jung, *The Secret of the Golden Flower*, 2ª ed. rev., Nueva York, 1962, p. 81). Y, ciertamente, no puede haber ningún conocimiento real de algo de lo que uno se mantiene a distancia y a lo que uno no puede amar.



«valor» último depende, como es habitual, de la causa final; cuando el saber deviene un fin en sí mismo, una ciencia por la ciencia, entonces no equivale a otra cosa que a lo que San Bernardo llamaba una «vil curiosidad» (*turpis curiositas*). Pero si el saber se adquiere no por su propia causa, sino como un medio hacia un fin que le rebasa, y deviene así un «sacrificio de conocimiento... ofrecido a Mí» (*j-ĕna-yaj-am... mad arpaōam, Bhagavad Gītā IX.15, 27*), entonces es conductivo al *summum bonum* considerado por todas las escrituras como el fin último del hombre.

Hemos sido conducidos a un examen de estos puntos, en conexión con dichos tan difíciles como «la mente debe ser detenida» (*mano niroddhavyam*) y «de-mentación» (*aman'bhĕva*), en parte por la aparición de expresiones tales como «secreto último» en el mismo contexto, y más particularmente para explicar cómo es que a pesar del prestigio de los métodos científicos modernos, y a pesar de su adopción general en las cátedras de enseñanza indias, queda todavía un cuerpo de opinión desconocido y por diferentes razones ampliamente inarticulado —pero muy lejos de ser insignificante— según el cual, aparte del campo limitado de la edición y de la publicación, los resultados obtenidos por la erudición védica moderna han sido fundamentalmente nulos, debido precisamente a que, en casi todos estos estudios, el corazón del tema ha sido eludido, ya sea porque la «doctrina que escapa debajo del velo de los versos extraños» (Dante, *Inferno*, IX.61), la «pintura que no está en los colores» (*Laōkĕvatĕra Sĕtra*, II.117-118), ha excedido las capacidades del erudito o del traductor o ya sea porque, lo que equivale a lo mismo, no le ha interesado.

Así pues, al insistir en la necesidad de la «Fe» (*śraddhĕ*), toda la tradición védica (y la cristiana igualmente) no carece de razón. Asumimos la definición escolástica de *Fides* como un «consentimiento del intelecto a una proposición creíble, para la que no hay ninguna prueba empírica»<sup>17</sup>. Si uno no tiene tanta *con-fianza* en los textos

---

<sup>17</sup> Esto resume brevemente las definiciones tomistas. Puede observarse que la proposición *Ad fidem duo requiruntur, s. quod credibilia proponantur, et assensus* (*Summa Theologica* V.111.11 ad I y 22.6.1C) excluye la ridícula interpretación *Credo quia incredibilis*. Por otra parte, puede observarse que las interpretaciones euhemeristas de los textos metafísicos, sugeridas por la mayoría de los exegetas modernos, son literalmente «increíbles». El hecho es que una mayoría de los exegetas modernos han abordado su tarea desde el punto de vista más bien del antropólogo que del metafísico; en conexión con lo cual, la historia contada por Eusebius, y citada por H. G. Rawlinson en «India and Greece: A Note», *Indian Arts and Letters*, X (1936), es muy pertinente: «Aristoxenus el músico cuenta la siguiente historia sobre los indios. Uno de estos hombres encontró a Sócrates en Atenas y le preguntó cuál era el alcance de su filosofía. “Una indagación en los fenómenos humanos”, replicó Sócrates. A esto el indio rompió a reír. “¿Cómo puede un hombre indagar en los fenómenos humanos —exclamó— cuando es ignorante de los divinos?”».

como para creer que detrás de las palabras hay más de lo que puede decirse en palabras; si uno no está convencido, por la consistencia técnica de los versos, de que sus «autores» no podían haber hablado así sin poseer ellos mismos una comprensión clara y una experiencia efectiva *de* lo que estaban hablando; si uno no *confía* tanto en los textos como para darse cuenta de que no están meramente contruidos, en el sentido literario, sino que son, hablando estrictamente, «in-formados», ¿cómo puede uno pretender haber aprehendido o aspirar a aprehender su verdadera intención, la *vera sententia* de Dante? Como lo expresan tan a menudo los textos budistas, la preocupación del nominalista por las superficies estéticas, y el descuido de su contenido, solo puede compararse al caso del hombre que, cuando se señala la luna, no ve nada más que el dedo que apunta; nos referimos a la condición que un escritor europeo moderno ha diagnosticado tan acertadamente como de «miopía intelectual».

Los términos de la Escritura y el Ritual son simbólicos (*prat'kavat*); y adelantar esta proposición autoe-vidente es decir que el símbolo no es su propio significado, sino *significante de su referente*<sup>18</sup>. Bajo estas circunstancias, ¿no sería una contradicción en los términos, para el que se atreve a decir que «un conocimiento que no es empírico carece de significado para nosotros», pretender haber comprendido los textos, por muy enciclopédico que su conocimiento *de* ellos pueda ser? ¿No debe reconocerse un elemento de perversidad en el que se atreve a estigmatizar los Brāhmaṇas como «pueriles, áridos e inanes», y que, no obstante, se pone a la tarea de estudiar o traducir tales obras?<sup>19</sup> Bajo tales condiciones, ¿qué otros resultados po-

---

<sup>18</sup> No estará fuera de lugar recordar al filólogo o al antropólogo que se encarga de explicar un mito o un texto tradicional, que el método de exégesis reconocido ha sido por mucho tiempo asumir que, en todo texto escriturario, hay implicados al menos cuatro significados válidos según el nivel de referencia considerado; y que los niveles posibles son, respectivamente, el literal, el moral, el alegórico y el anagógico. Si los cuatro niveles se reducen a dos, tratando a los tres últimos como significando colectivamente «espiritual», los consecuentes «literal y espiritual» corresponden al sánscrito *pratyak-am* y *parok-eōa* o *adhyltman* y *adhidevatam*: y el significado «anagógico» o espiritual más alto corresponde al sánscrito *p̄ram̄r̄thika*. Evidentemente, el erudito que se restringe deliberadamente al nivel de referencia más bajo y más obvio (el naturalista e histórico) no puede esperar alcanzar un gran logro exegetico; puede, ciertamente, lograr describir el mito según él lo ve, «objetivamente» —es decir, como algo dentro de lo cual no puede entrar, sino *a* lo cual solo puede mirar. Pero al describir así un mito según lo que el mito es, es decir, hablando estrictamente, solo su conocimiento «accidental» de él, el erudito está tratando realmente solo de su «figura de hecho» y dejando completamente a un lado su «forma esencial».

<sup>19</sup> Las citas en esta sentencia y en la precedente son de los trabajos publicados de dos de los más distinguidos sanscritistas.

drían haberse esperado, sino los que se han obtenido efectivamente? Para tomar solo un ejemplo: toda la doctrina de la «reencarnación», y la supuesta «historia» de la doctrina, se han distorsionado tanto, por medio de una interpretación literal de los términos simbólicos, como para justificar la designación de «pueril» de la doctrina así presentada, de la misma manera que los resultados del estudio de la mitología india, por los métodos estadísticos, bien pueden describirse como «áridos e inanes».

No queríamos que se supusiera que las observaciones precedentes están dirigidas contra los eruditos occidentales como tales o personalmente. Los defectos de la erudición india moderna son del mismo tipo, y no menos manifiestos. La reciente adopción de los puntos de vista naturalista y nominalista por algunos eruditos indios ha conducido, por ejemplo, a absurdidades tales como la creencia de que los «vehículos del cielo» (*vimāna*, etc.) de los textos antiguos eran de hecho aeroplanos; estamos señalando meramente que tales absurdidades no son mayores, sino del mismo tipo, que las de los eruditos occidentales que han supuesto que en el rescate védico de Bhujyu del «mar» no ha de verse más que la vaga reminiscencia de la aventura de algún hombre que, en algún tiempo, cayó al mar salado y fue debidamente rescatado; o que las de quienes argumentan que *Ôg Veda Sa×hitĪ* V.46.1 no representa más que el caso del vasallo real que sigue a su jefe sin importar lo que acontezca —puesto que no reconocen que los versos de este tipo, lejos de ser anecdóticos, son ecuaciones o formas generales de las que los eventos como tales, ya sean pasados o presentes, solo pueden considerarse como casos especiales. Nuestro único propósito ha sido mostrar que hacer de los estudios védicos nada más que «una indagación en la conducta humana» (para citar la frase atribuida a Sócrates) presupone una completa incomprensión de los textos mismos; y en el caso presente, que aquellos que se proponen investigar términos tales como *manas*, desde este punto de vista enteramente humano y exclusivamente humanista, deben ser necesariamente incapaces de distinguir entre «dementación» y «demencia», «inconocimiento» e «ignorancia». Mantenemos, por consiguiente, que es una condición indispensable de la verdadera erudición «creer para comprender» (*crede ut intelligas*), y «comprender para creer» (*intellige ut credas*); no, ciertamente, como actos de la voluntad y del intelecto distintos y consecutivos, sino como la actividad única de ambos. Ciertamente, ha llegado el tiempo en que debemos considerar, no meramente, como hasta aquí, los significados de los términos particulares, sino en que debemos reconsiderar también todo nuestro método de aproximación a los problemas implicados. Nos aventuramos a proponer que es precisamente el divorcio del intelecto y la voluntad, en el supuesto

interés de la objetividad, el que explica principalmente la relativa inconsistencia de la aproximación moderna.

## ***Kha* Y OTRAS PALABRAS QUE DENOTAN «ZERO», EN CONEXIÓN CON LA METAFÍSICA INDIA DEL ESPACIO\***

*Kha*, cf. el griego  $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ , es generalmente «cavidad»; y en el *Ôg Veda*, particularmente, es «el agujero en el cubo de una rueda a cuyo través pasa el eje» (Monier-Williams). A. N. Singh ha mostrado concluyentemente que en el uso matemático indio, vigente durante los primeros siglos de la era cristiana, *kha* significa «cero»<sup>1</sup>; Sūryadeva, en su comentario sobre Āryabhaṭa, dice que «los *khas* se refieren a vacíos (*khĒni ṣènyĒ upa lak·itĒni*)... de manera que *khadvinake* significa los dieciocho lugares denotados por ceros». Entre otras palabras que denotan cero están *ṣènya*, *ĒkĒṣa*, *vyoma*, *antarik·a*, *nabha*, *ananta* y *pèröa*<sup>2</sup>. Inmediatamente nos sorprende el hecho de que las palabras *ṣènya*, «vacío», y *pèröa*, «plenum», tengan una referencia común; puesto que la implicación es que todos los números están virtual o potencialmente presentes en eso que es sin número; si expresamos esto como una ecuación,  $0 = x - x$ , es evidente que cero es al número lo que la posibilidad es a la actualidad. Además, el empleo del término *ananta*, con la misma referencia, implica una identificación del cero con la infinitud; en cuyo caso, el comienzo de toda la serie es el mismo que su fin. Podemos observar que esta última idea la encontramos ya en la literatura metafísica más antigua, por ejemplo *Ôg Veda Sa×hitĒ* IV.1.11, donde se

---

\* [Este ensayo se publicó por primera vez en el *Bulletin of the School of Oriental Studies* (Londres), VII (1934).—ED.]

<sup>1</sup> *Journal of the United Provinces Historical Society*, VII, 44-45, 62.

<sup>2</sup> Puede señalarse también aquí que, aunque «la notación decimal debe haber existido y estado en uso común entre los matemáticos mucho tiempo antes de que la idea de aplicar el principio del valor de posición a un sistema de nombres pudiera haberse concebido» (*'dem*, p. 61), y aunque se ha encontrado efectivamente una escala decimal en Mohenjo Daro (E. J. H. Mackay, «Further Excavations at Mohenjodaro», *Journal of the Royal Society of Arts*, LXXXII, 1934, 222), no es la intención del presente artículo presentar un argumento en favor de un conocimiento, en el *Ôg Veda*, ya sea del sistema decimal o ya sea del concepto de «cero» como tal. Nuestro propósito es exhibir meramente las implicaciones metafísicas y ontológicas de los términos que usaron posteriormente Āryabhaṭa y Bhāskara, etc., para designar «cero», «uno», y algunos números más altos.

describe a Agni como «ocultando sus dos puntas (*guhamaṅno antī*)»; *Aitareya Brāhmaṅa* III.43, «el Agniṣṭoma es como una rueda de carro, sin fin (*ananta*)»; *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṅa* I.35, «el Año es sin fin (*ananta*), sus dos puntas (*antī*) son el Invierno y la Primavera... y así es el canto sin fin (*anantaṁ sīman*)». Estas citas sugieren que quizás sea posible explicar la selección posterior de los términos técnicos de los matemáticos, haciendo referencia a un uso más antiguo de los mismos términos, o de términos equivalentes, en un contexto puramente metafísico.

Puesto que nuestra intención es demostrar la conexión natural de los términos matemáticos *kha*, etc., con los mismos términos según se emplean en contextos puramente metafísicos, será necesario preparar el diagrama de un círculo, o rueda cósmica, (*cakra, maṅḡala*) y señalar la significación de las relaciones de las partes de tal diagrama según la tradición universal, y más particularmente según la formulación del *Ōg Veda*. Tomemos una hoja de papel blanco de cualesquiera dimensiones, marquemos un punto en cualquier parte de ella, y con este punto como centro tracemos dos círculos concéntricos, pero uno mucho más pequeño que el otro; tracemos cualquier radio desde el centro a la circunferencia exterior. Con excepción del centro, que en tanto que un punto es necesariamente sin dimensión, observemos que cada parte de nuestro diagrama es meramente representativa; es decir, el número de círculos puede aumentarse indefinidamente, e igualmente el número de radios, con lo que, finalmente, cada círculo llenado así deviene un plano continuo, el terreno extendido de un mundo o estado de ser dado; para nuestro propósito nosotros estamos considerando solo dos mundos —hablando mitológicamente, el Cielo y la Tierra, o psicológicamente, los mundos del sujeto y del objeto— como formando juntos el mundo o el cosmos, el tipo de todo mundo particularizado que pueda considerarse como parcial dentro de él. Finalmente, nuestro diagrama puede considerarse como constando de dos círculos concéntricos con sus radios comunes y un único centro común, o como el diagrama de una rueda, con su llanta, cubo, radios, y punto axial.

En primer lugar, como un símbolo geométrico, es decir, con respecto a la medida o a la numeración, nuestro diagrama representa las relaciones lógicas entre los conceptos nada o cero, unidad innumerable, y multiplicidad indefinida; pues la superficie vacía (*śēnya*) no tiene ninguna significación numérica; el punto central (*indu, bindu*) es una unidad innumerable (innumerable, *advaita*, debido a que no puede concebirse un segundo centro); y cada circunferencia es una serie de puntos sin fin (*ananta*), que pueden considerarse como números; la totalidad (*sarvam*) de los puntos numerados, es decir, individuales, representa la suma de una serie matemáticamente infinita que se extiende desde uno a la «infinitud», y concebible como positiva o ne-

gativa según la dirección del procedimiento. Toda el área (*ṣar'ra*) delimitada corresponde al lugar (*deṣa*), y una revolución de los círculos sobre su centro corresponde al tiempo (*kṛṣa*). Se observará, además, que cada radio conecta puntos o números análogos o correspondientes de las dos circunferencias<sup>3</sup>; si suponemos ahora los radios de uno o de ambos círculos indefinidamente reducidos, lo cual nos lleva al punto central como concepto límite (que es también «como era en el comienzo»), es evidente que este punto solo puede considerarse como un plenum de todos los números representados en cada circunferencia<sup>4</sup>. Por otra parte, este punto, al mismo tiempo que representa una unidad innumerable y, como hemos visto, un plenum, debe considerarse también como representando el cero, es decir, como el símbolo de cero, por dos razones: 1ª porque el concepto al cual se refiere es, por definición, sin lugar y sin dimensiones, y, por consiguiente, no-existente; y 2ª porque la serie matemáticamente infinita, considerada como positiva o negativa según la dirección, acaba donde todas las direcciones se encuentran en el foco común.

Hasta donde yo sé, la literatura india no proporciona una exégesis específicamente geométrica, exactamente correspondiente a la que se da en el párrafo precedente. Lo que sí encontramos en las tradiciones metafísicas y religiosas es un uso correspondiente del símbolo de la Rueda (originalmente el carro solar, o una rueda de él), y es en conexión con ella donde nos encontramos primero con algunos de los más significativos de esos términos que, con posterioridad, son empleados por los matemáticos. En *Ōg Veda Saḥitā* I.155.6 y I.164.2, 11, 13, 14, 48; *Atharva Veda Saḥitā* X.8.4-7; KB XX.1; *Jaimin'ya Upaniḥad Brāhmaṇa* I.35; *Bḥhadāraṇyaka Upaniḥad* I.5.15; *Āvetāśvatara Upaniḥad* I.4; *Praśna Upaniḥad* VI.5-6, y textos similares, el Año, en tanto que una secuencia sempiterna, se considera como una rueda de vida inagotable, una rueda rotante de los Ángeles, en la que todas las cosas tienen su ser y se manifiestan en sucesión; «ninguno de sus radios es el último en el orden» (*Ōg Veda Saḥitā* V.85.5). Las partes de la rueda se llaman como sigue: *āṅgī*, el punto axial dentro del cubo (nótese que el eje causa el giro, pero él mismo no gira); *kha*, *nābhi*, el cubo (usualmente el espacio dentro del cubo, ocasionalmente el cubo mismo); *ara*, radio, que conecta el cubo y la llanta; *nemi*, *pavi*, la llanta. Debe observarse que *nābhi*, de la  $\sqrt{}$  *nabh*, expandir, es también «ombligo»; similarmente, en la formulación antropomórfica, el «ombligo» corresponde al «espacio» (*Maitrī*

<sup>3</sup> Aquí se ilustra el principio familiar «como arriba, así abajo».

<sup>4</sup> Aquí se expresa la noción del ejemplarismo, con respecto al número o individualidad matemática.

*Upani- ad VI.6*); en el *ôg Veda*, el cosmos se considera constantemente como «expandido» (de la  $\sqrt{pin}$ ) desde este centro ctónico.

Pueden citarse ahora algunos pasajes que indican la significación metafísica de los términos *ĕoi*, *kha* y *nĕbhi* en el *ôg Veda*. Conviene adelantar que, en conexión con el uso constante del símbolo de la rueda, y la ausencia de una formulación puramente geométrica, encontramos aquí que el término *ĕni* se emplea para expresar ideas a las que, posteriormente, se hace referencia con las palabras *indu* o *bindu*<sup>5</sup>. El *ĕoi* védico, puesto que es el punto axial dentro del cubo de la rueda, y sobre el que gira la rueda, corresponde exactamente a «il punta dello stelo al cui la prima rota va dintorno» de Dante (*Paradiso XIII.11-12*). La significación metafísica del *ĕoi* se expone plenamente en *ôg Veda Sa×hitĕ I.35.6*, *ĕoiμ na rathyam amĕtĕ adhi tasthuú*, «como sobre el punto axial de la rueda del carro, así son actualmente existentes los inmortales [Ángeles o principios intelectuales]», lo cual proporciona la respuesta al problema bien conocido de, «¿Cuántos Ángeles caben en la punta de una aguja?» Muy a menudo, se trata como su centro el cubo de la rueda en vez de su punto específicamente axial; no hay necesidad de que esto nos confunda si reflexionamos que, de la misma manera que bajo condiciones límites (la reducción indefinida del radio, o cuando el punto central ha sido identificado pero el círculo todavía no está trazado), el centro representa el círculo, así, bajo condiciones similares (metafísicamente, *in principio*), el punto axial implica el cubo o incluso la totalidad de la rueda — puesto que el punto sin dimensión, y un espacio principial todavía no expandido (o como lo expresaría el *ôg Veda*, «cerrado») son lo mismo en referencia. El cubo, entonces, *kha* o *nĕbhi*, de la rueda del mundo se considera como el receptáculo y la fuente de todo orden, ideas formativas y bienes: por ejemplo, *II.28.5*, *dhyma te varuöa khĕm tasya*, «podamos nosotros, oh Varuṇa, ganar tu cubo de la Ley»; *VIII.41.6*, donde en *Trita Āptya* «todos los oráculos (*kĕvyĕ*) están establecidos como lo está el cubo dentro de la rueda (*cakre nĕbhir iva*)»; *IV.28*, donde Indra abre los cubos o rocas cerrados u ocultos (*apihitĕ... khĕni* en el verso 1, *apihitĕni aṣnĕ* en el verso 5) y libera así los Siete Ríos de la Vida<sup>6</sup>. En *V.32.1*, donde Indra abre la Fuente de la Vida (*utsam*), esto es nuevamente un vaciado de los agujeros (*khĕni*),

<sup>5</sup> *Indu* aparece en el *ôg Veda* como «gota» en conexión con Soma: en *Atharva Veda Sa×hitĕ VII.109.6*, como «punta de un cuño»; y, gramaticalmente, como la designación de *Anusvĕra*. Es de interés *Pa-cavi×ṣa Brĕhmaöa VI.9.19-20*: *indava iva hi pitaraú, mana iva*, es decir, «los Patriarcas son, por así decir, gotas (*indu* en pl.); por así decir, el principio intelectual». En *ôg Veda Sa×hitĕ VI.44.22*, *Indu* es evidentemente Soma; en *VII.54.2*, *Vāstoṣpati*.

<sup>6</sup> Los Ríos, por supuesto, representan conjuntos de posibilidades (de aquí que a menudo se hable de ellos como «maternales») con respecto a un número igual de «mundos», o planos del ser, como en



(*utsam*), esto es nuevamente un vaciado de los agujeros (*khēni*), con lo cual se liberan las corrientes encadenadas.

Según una formulación alternativa, todas las cosas se consideran *ante principium* como encerradas dentro, e *in principium* como procediendo desde un terreno, roca o montaña común (*budhna, adri, parvata*, etc.): este terreno, considerado como semejante a una isla reposando dentro del mar indiferenciado de la posibilidad universal (X.89.4, donde las aguas vierten *sēgarasya budhnēt*), es meramente otro aspecto de nuestro punto axial (*ēōi*), considerado como la primera asumición, hacia la que toda la potencialidad de la existencia se enfoca con los primeros actos de la intelección y la voluntad. Esto significa que, *a priori*, el espacio indimensionado (*kha, kēkṣa*, etc.) está detrás del punto y es la madre del punto, y que solo no tiene un origen independiente; y esto está de acuerdo con el orden lógico del pensamiento, que procede desde la potencialidad a la actualidad, desde el no ser al ser. Este terreno o punto es, de hecho, la «roca de las edades» (*aṣmany anante*, I.130.3; *adrim... acyutam*, VI.17.5). Aquí, *ante principium*, Agni yace ocultado *guhē santam*, I.141.3, etc.) como Ahi Budhnya, «en el terreno del espacio, ocultando sus dos puntas» (*budhne rajaso... guhamēno antē*, IV.1.11, donde puede observarse que *guhāmēno antē* es equivalente a *ananta*, literalmente «sin fin», «in-finito», «eterno»), por lo cual se le llama «ctónico» (*nēbhir agni p̄thivyē*, I.59.2, etc.), y nace en este terreno (*jēyata prathamā... budhne*, IV.1.11) y se levanta erecto, semejante a Jano, en la separación de las vías (*ayor ha skambha... pathēm visarge*, X.5.6); de aquí saca sus corceles ctónicos y otros tesoros (*aṣvabudhnē*, X.8.3; *budhnyē vasēni*, VII.6.7). Solo cuando se hiende esta roca se libera el ganado oculto, y corren las aguas (I.62.3, donde Bṛhaspati *bhinad adrim* y *vidadgēū*; V.41.12, *ṣōvanty ēpaū... adreū*). Por otra parte, solo es un centro sin lugar, y de aquí que cuando las Aguas han salido (es decir, cuando el cosmos ha venido al ser) uno pregunta, como en X.111.8, «¿dónde está su comienzo

---

I.22.16, *p̄thivyē sapta dhēmabhiū*. Nuestros términos *kha, aṣna*, etc., se emplean necesariamente en plural cuando la «creación» se considera, con respecto al cosmos, no como un único «mundo», sino como compuesta de dos, de tres, o inclusive de siete «mundos», originalmente inmanifestados, pero que ahora han de distinguirse conceptualmente; teniendo el carro solar, por consiguiente, una, dos, tres o inclusive siete ruedas. Quizás se debe a que, la mayoría de las veces, el carro del Año se concibe como de dos ruedas (el Cielo y Tierra), y por lo tanto provisto con dos puntos axiales análogos, por lo que *ēni* no se empleó más tarde como un símbolo verbal de «uno».

(*agram*), dónde su terreno (*budhnaú*), dónde está ahora, oh Aguas, vuestro centro interiorísimo (*madhyam... antaú*)?»<sup>7</sup>.

Así pues, metafísicamente, en el simbolismo de la Rueda, la superficie —vacía (*ṣènya*) en el no-ser (*asat*) inicial de cada formulación (*saṃkalpa*)— representa la posibilidad del ser verdaderamente infinita (*aditi*) y maternal; el punto axial o cubo, representa al ser ejemplar (*viṣvam ekam, ôg Veda Sa×hitĪ III.54.8* = omnipresencia integral); la construcción efectiva (de la rueda), representa una partición del ser en las existencias, efectuada mentalmente; cada radio representa la integración de un individuo como *nĒma-rèpa*, es decir, como arquetípico interiormente y como fenoménico exteriormente; la llanta representa el principio de la multiplicidad (*vi·amatva*). O, empleando una terminología más teológica: la superficie indeterminada representa a la Divinidad (*aditi, parabrahman, tamas, apaú*); el punto axial o la roca inmutable, representa a Dios (*Ēditya, aparabrahman, ṣvara, jyoti*); el círculo del cubo, representa el Cielo (*svarga*); cada punto sobre la circunferencia del cubo, representa un principio intelectual (*nĒma, deva*); la llanta representa la Tierra con sus fenómenos (*viṣvĒ rèpĒi*) análogos (*anurèpa*); la construcción de la rueda representa el acto sacrificial de la creación (*karma*<sup>8</sup>, *s·Ēi*), y su abstracción representa el acto de la disolución (*laya*). Además, el curso (*gati*) de cada individuo en la senda de un radio, en el comienzo, es centrífugo (*pravṛtta*); y después centrípeto (*nivṛtta*), hasta que se encuentra de nuevo el centro (*madhya*); y cuando el centro del ser individual coincide con el centro de la rueda, el ser individual está emancipado (*mukta*), pues la extensión de la rueda ya no le implica más en su moción local, al mismo tiempo que su círculo entero deviene ahora para él una imagen (*jagaccitra*)<sup>9</sup> que ve en simultaneidad, puesto que como «veedor de la ronda» (*paridra·Ē*), ahora «presencia todo» (*viṣvam... abhica·Ēe, I.164.44*).

A fin de comprender el uso de términos que significan «espacio» (*kha, ĒkĒṣa, antarik·a, ṣènya, etc.*)<sup>10</sup> como símbolos verbales de cero (que representa la privación

<sup>7</sup> *Madhya* es «el medio» en todos los sentidos, y es también «el medio» algebraicamente. Para los valores metafísicos, cf. *ôg Veda Sa×hitĪ, madhye samudre, y utsasya madhye = sindhènĒm upodaye*, como el lugar de Agni o Varuṇa, y en *ChĒndogya Upani·ad III.11.1, ekata madhye sthĒne*, «el único en la estación medianísima».

<sup>8</sup> Para la construcción de la rueda, cf. *ôg Veda Sa×hitĪ VIII.77.3, akhidat khe arĒo iva khedayĒ, y el estudio en A. K. Coomaraswamy, «Ángel y Titán: Un Ensayo sobre Ontología Védica», 1935.*

<sup>9</sup> Śaṅkarācārya, *SvĒtmanirèpaôa* 95.

<sup>10</sup> *èènya* no aparece en *ôg Veda Sa×hitĪ*, aunque aparece *ṣènam* en el sentido de «privación».

de número, y que, sin embargo, es una matriz del número en el sentido de  $0 = x - x$ <sup>11</sup>, debe entenderse que *ĒkĒṣa*, etc., representa primariamente un concepto no de espacio físico, sino de un espacio puramente principial sin dimensión, aunque es la matriz de la dimensión<sup>12</sup>. Por ejemplo, «todos los seres surgen del espacio (*ĒkĒṣĒd samapadyanta*) y retornan adentro del espacio (*ĒkĒṣaṃ pratyastaṃ yanti*). Pues el espacio es más antiguo que ellos, antes que ellos y es su último reposo (*parĒyaöam*)», *ChĒndogya Upani·ad* I.9.1; «espacio es el nombre de la causa permisiva de la auto-integración individual (*ĒkĒṣo vai nĒma nĒmarèpayor nirvahitĒ*)», *ChĒndogya Upani·ad* VIII.14; y de la misma manera que Indra «abre los espacios cerrados» (*apihitĒ khĒni*), *Ög Veda Sa×hitĒ* IV.28.1, así el Sí mismo «despierta este [cosmos] racional desde ese espacio (*ĒkĒṣĒt e-a khalu idaṃ cetĒmĒtraṃ dobhayati*)», *Maitri Upani·ad* VI.17; en otras palabras, *ex nihilo fit*. Además, el lugar de este «espacio» está «dentro de vosotros»: «lo que es el aspecto intrínseco de la expansión es la energía ígnea supernal en la vacuidad del hombre interior (*taṭ svarèpaṃ nabhasaú khe antarbhètasya yat paraṃ tejaú*)», *Maitri Upani·ad* VII.11<sup>13</sup>; y este mismo «espacio en el corazón» (*antarh̄daya ĒkĒṣa*), es el lugar (*Ēyatana*, *veṣma*, *n̄ṣa*, *koṣa*, etc.) donde está depositado en secreto (*guhĒ nihitam*) todo lo que es nuestro ya, o puede ser nuestro, sobre todos los planos (*loka*) de la experiencia (*ChĒndogya Upani·ad* VIII.1.1-3). Al mismo tiempo, en *B̄hadĒraöyaka Upani·ad* V.1, este «espacio antiguo» (*kha*) se identifica con el Brahmán y con el Espíritu (*khaṃ brahma*, *khaṃ purĒöaṃ*, *vĒyuraṃ khaṃ iti*), y este Brahmán es, al mismo tiempo también, un plenum o pleroma (*pèröa*) tal que «cuando el plenum se toma del plenum, el plenum permanece»<sup>14</sup>.

Aquí tenemos, precisamente, esa equivalencia de *kha* y *pèröa*, vacío y plenum, que se observó como sorprendente en la notación verbal de los matemáticos. Además, este pensamiento se repite casi literalmente cuando Bhāskara, en el

<sup>11</sup> Obsérvese que la serie dual de los números positivos y negativos representa «pares de opuestos», *dvandvau*.

<sup>12</sup> C. A. Scharbrau, «Transzendenter Raum der Ewigkeit ist der Ākāśa vor allem auch da, wo er als Ausgangspunkt, als Schöpfungsgrund und als Ziel, als A und O der Welt angeschaut wird», *Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur* (Stuttgart, 1932), p. 56; «tamaño que no tiene tamaño, aunque es el principio del tamaño», Maestro Eckhart, ed. Evans, I. 114.

<sup>13</sup> *Nabha*, de la  $\sqrt{}$  *nabh*, «expandir», etc., como también en *nĒbhi*, «ombligo» y «cubo». Un sentido secundario de *nabh* es «destruir».

<sup>14</sup> Este texto aparece casi en la misma forma en *Atharva Veda Sa×hitĒ* X.8.29

*B'jagaöita*<sup>15</sup>, define el término *ananta* así: *ayam ananto rĕṣiú khahara ity ucyate. Asmin vikĕraú khahare na rĕṣĕvapi pravi·ĕe·vapi niús·te·u bahu·vapi syĕl layas·ĕikĕle ōnante ōcyute bhĕtagaöesu yadvat*, es decir, «Esta fracción cuyo denominador es cero, se llama una cantidad infinita. En esta cantidad, que consiste en eso que tiene como divisor cero, no hay ninguna alteración, por mucho que le sea sumado o substraído; de la misma manera, no hay ninguna alteración en el Infinito Inmutable (*anante acyute*)<sup>16</sup> en el momento de la emanación o resolución de los mundos, aunque huestes enteras de seres sean emanadas o reabsorbidas».

Puede observarse también que, si bien en el *ôg Veda* «no encontramos el uso de nombres de cosas para denotar números, sí encontramos ejemplos de números que denotan cosas»<sup>17</sup>. En VII.103.1, por ejemplo, el número «doce» denota el «año»; en X.71.3, «siete» significa los «ríos de la vida» o los «estados del ser». Así, cuando los matemáticos emplean nombres de cosas para denotar números, ello es meramente hacer un uso inverso de las palabras; para tomar los ejemplos más obvios, ello es justamente lo que debe esperarse, cuando encontramos que 1 se expresa con palabras tales como *adi*, *indu abja*, *p·thv·*; 2 con palabras tales como *yama*, *aṣvinĕ*; 3 con palabras tales como *agni*, *vaiṣvĕnara*, *haranetra*, *bhuvana*; 4 con *veda*, *diṣ*, *yuga*, *samudra*, etc.; 5 con *prĕöa*; 6 con *tu*; y así sucesivamente. Por supuesto, no ha de comprenderse que las palabras-número son todas de origen védico; muchas sugieren más bien un vocabulario épico, por ejemplo, *prĕöĕava* para 5, mientras que otras, tales como *netra* para 2, tienen una fuente obvia y secular. En algunos casos surge una ambigüedad, por ejemplo, *loka* en tanto que representa ya sea 3 o ya sea 14; *diṣ* que representa 4 ó 10, pero esto puede comprenderse fácilmente; en el último caso mencionado, por ejemplo, los cuadrantes se han considerado en una y la misma cosmología, ya sea como cuatro, o si contamos ocho cuadrantes y semicuadrantes, agregando el cenit y el nadir, como diez. Tomado en su integridad, como lo cita Singh, el vocabulario numérico apenas puede ser anterior en fecha al comienzo de la era cristiana (encontramos que 10 es representado, entre otras palabras, por *avatĕra*; y 6 por *rĕga*).

Si intentamos explicar las formas de los ideogramas de los números de una manera similar, nos encontraremos sobre un terreno mucho menos seguro. No obstante, pueden hacerse unas cuantas sugerencias. Por ejemplo, un dibujo de la noción de

<sup>15</sup> Calcuta, 1917, pp. 17-18.

<sup>16</sup> Cf. *aṣmany anante* y *adrim acyutam* citado arriba, con el significado de «roca de las Edades».

<sup>17</sup> Singh, p. 56, (según se cita en la nota 1).

«punto axial» sólo podría haber sido un «punto», y del concepto de «cubo» sólo podría haber sido una «O redonda», y estos dos signos se emplean en el presente día para indicar «cero». La línea vertical que representa «uno» puede considerarse como un pictograma del eje que penetra los cubos de las ruedas duales, y que así une y separa a la vez el Cielo y la Tierra. Los signos devanāgarī y árabe para «tres» corresponden al tridente (*triṣṭēla*), que se sabe que ha sido, desde tiempos muy antiguos, un símbolo de Agni o de Śiva. *A priori* podría esperarse que un signo para «cuatro» fuera cruciforme, siguiendo la noción de la extensión en las direcciones de los cuatro cuadrantes (*diś*); y, de hecho, encontramos que en la escritura saka «cuatro» se representa con un signo X, y que en la escritura devanāgarī puede considerarse como una forma cursiva derivada de un prototipo semejante. Aunque hubiera suficiente fundamento para tales sugerencias, no es probable que pudiera deducirse ahora una interpretación detallada de los ideogramas de los números por encima de cuatro. Solo podemos decir que las sugerencias precedentes, en cuanto a la naturaleza de los ideogramas numéricos, apoyan más que contradicen los puntos de vista de aquellos que buscan derivar los orígenes del simbolismo, la escritura y el lenguaje del concepto del circuito del año.

Sin embargo, está fuera de duda que muchos de los símbolos verbales —el caso de *kha* para «cero» es evidente— usados por los matemáticos indios se habían empleado anteriormente, es decir, antes de un desarrollo de la ciencia matemática como tal, en un contexto metafísico más universal. Que una terminología científica se haya formulado así sobre la base de una terminología metafísica, y en modo alguno sin una plena consciencia de lo que se estaba haciendo (como la cita de Bhāskara lo muestra claramente), no solo está de acuerdo con todo lo que sabemos del curso natural del pensamiento indio, que toma lo universal por establecido y desde ahí procede a lo particular, sino que ilustra también admirablemente lo que, desde un punto de vista tradicional ortodoxo, se consideraría constitutivo del parentesco natural y justo de una ciencia especial con el trasfondo metafísico de todas las ciencias. Recuérdense las palabras de la *Enc'lica* de Papa León XIII, fechada en 1879, sobre la «Restauración de la Filosofía Cristiana»: «De aquí, también, que las ciencias físicas, que ahora se tienen en tanta reputación, y que por todas partes se atraen una singular admiración, debido a los descubrimientos maravillosos hechos en ellas, no solo no sufrirían ningún daño proveniente de una restauración de la filosofía de los antiguos, sino que obtendrían una gran protección de ella. Para el ejercicio y crecimiento fructífero de estas ciencias no es suficiente con que consideremos los hechos y contemplemos la Naturaleza. Cuando los hechos son bien conocidos debemos subir más alto

y dar nuestros pensamientos con gran cuidado a comprender la naturaleza de las cosas corporales, tanto como a la investigación de las leyes que obedecen y de los principios de los cuales brota su orden, su unidad en la variedad y su común semejanza en la diversidad. Es maravilloso cuánto poder y luz y ayuda se aportan a estas investigaciones por la filosofía Escolástica, con solo que se use sabiamente... no hay ninguna contradicción, verdaderamente dicha, entre las conclusiones ciertas y probadas de la física reciente y los principios filosóficos de las Escuelas». Estas palabras no representan en modo alguno una apologética meramente cristiana, sino que enuncian más bien un procedimiento generalmente válido, en el que la teoría de lo universal actúa al mismo tiempo con fuerza sugestiva y normativamente con respecto a las aplicaciones más específicas. Podemos reflexionar, por una parte, que el sistema decimal, con el que el concepto «cero» está inseparablemente conectado, fue desarrollado por los estudiosos indios<sup>18</sup> que, muy ciertamente, como sus propias palabras lo prueban, estaban profundamente versados en, y dependían profundamente de, una interpretación metafísica, mucho más antigua y tradicional, del significado del mundo; y por otra parte, que si no hubiera sido por su jactanciosa y sostenida independencia de la metafísica tradicional (en la que, si no son explícitos los hechos de la relatividad, sí lo son sus principios)<sup>19</sup>, el pensamiento científico moderno podría haber alcanzado, mucho más pronto de lo que efectivamente ha sido el caso, una formulación y una prueba científicamente válidas de nociones tan características como las de un universo en expansión y la finitud del espacio físico. Lo que se ha esbozado arriba con respecto a la ciencia especial de las matemáticas representa un principio no menos válido en el caso de las artes, como podría demostrarse fácilmente con gran detalle. Por ejemplo, lo que está implícito en la afirmación en *Aitareya Brāhmaṇa* VI.27, de que «es en imitación de las obras de arte angélicas como toda obra de arte, tal como un indumento o un carro, se hace aquí»<sup>20</sup>, ha de verse efectivamente en las artes hieráticas de todas las culturas tradicionales y en los motivos ca-

---

<sup>18</sup> «El sistema de numeración por posición de los babilonios... cayó sobre tierra fértil solo entre los hindúes... El álgebra, que es específicamente hindú... usa el principio del valor de posición» (M. J. Babb, en *Journal of the American Oriental Society*, LI, 1931, 52). Que los números «árabes» son en último extremo de origen indio ahora se admite generalmente; lo que su adopción significó para el desarrollo de la ciencia europea no necesita recalcarse.

<sup>19</sup> Āryabhata, *Īryabhaṭ'ya* IV.9, «Como un hombre en un barco que avanza ve retroceder un objeto estacionario, de la misma manera en Lanḱā un hombre ve retroceder los asterismos estacionarios».

<sup>20</sup> Ver Coomaraswamy, *La Transformación de la Naturaleza en Arte*, p. 8 y n. 8.

racterísticos de las artes folklóricas supervivientes por todas partes. O en el caso de la literatura: la épica (el *Volsunga Saga*, el *Beowulf*, los ciclos de Cuchullain y artúrico, el *Mahābhārata*, el *Buddhacarita*, etc.) y los cuentos de hadas (notablemente, por ejemplo, *Jack and the Beanstalk*) repiten, con un color local indefinidamente variado, la historia única de la *jātvavidyā*, del Génesis<sup>21</sup>. Ciertamente, todo el punto de vista puede reconocerse en la clasificación india de la literatura tradicional, en la que los tratados (*śāstras*) sobre las ciencias auxiliares, tales como la gramática, la astronomía, las leyes<sup>22</sup>, la medicina, la arquitectura, etc., se clasifican como *Vedāṅga*, «miembros o poderes del Veda», o como «Upaveda», «accesorios con respecto al Veda»; como lo expresa René Guénon, «toda ciencia aparecía así como un prolongamiento de la doctrina tradicional misma, como una de sus aplicaciones... un conocimiento inferior, sí se quiere, pero no obstante todavía un conocimiento verdadero», mientras que, *per contra*, «Las falsas síntesis, que se esfuerzan en sacar lo superior de lo inferior... no pueden jamás ser más que hipotéticas... En suma, la ciencia, al desconocer los principios y al negarse a vincularse a ellos, se priva a la vez de la más alta garantía que pueda recibir y de la más segura dirección que pueda serle dada... ella deviene dudosa y vacilante... estos son caracteres generales del pensamiento propiamente moderno; he aquí hasta qué grado de hundimiento intelectual ha llegado Occidente, desde que ha salido de las vías que son normales al resto de la humanidad»<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Cf. Ernest Siecke, *Die Liebesgeschichte des Himmels* (Estrasburgo, 1892), y Alfred Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (Berlín, 1929), p. X: «Die Menschheitsbildung ist ein einheitliches Ganzes, und in den verschiedenen Kulturen findet man die Dialekte der einen Geistesprache».

<sup>22</sup> Inclusive el «Maquiavélico» *Arthaśāstra* (I.3) procede desde el principio *svadharmaú svargīya* *Enantīya ca, tasya atikrame lokaú saōkarīd acchidyeta*, «la vocación conduce al cielo y a la aeviteridad; en el caso de una disgresión de esta norma, el mundo es arrastrado a la ruina por la confusión».

<sup>23</sup> René Guénon, *Oriente y Occidente*, (París, 1930), extractos del cap. 2.

## LA DOCTRINA TÁNTRICA DE LA BIUNIDAD DIVINA \*

«¿Dices tú, entonces, Trismegistus, que Dios es de ambos sexos?»

Hermes, *Asclepius* III.21

Toda tradición habla en último análisis de Dios como una Identidad innumerable y perfectamente simple, pero también habla de esta Identidad Suprema como una identidad *de* dos principios contrastados, distinguibles en todas las cosas compuestas, pero coincidentes sin composición en el Uno que no es ninguna cosa. La Identidad es de Esencia y Naturaleza, Ser y No Ser, Dios y Divinidad —por así decir, masculino y femenino. *Natura naturans, Creatrix universalis est Deus*<sup>1</sup>. Por otra parte, una división de Esencia y Naturaleza, Cielo y Tierra, sujeto y objeto, es un *sine qua non* de la existencia de las cosas compuestas, todas las cuales son sólo en modos diferentes y particulares. La naturaleza, entonces, «recede de la semejanza a Dios, aunque en la medida en que tiene ser de esta manera, retiene una cierta semejanza al ser divino» (*Summa Theologica* I.14.11 *ad* 3). De aquí que la Esencia es el Creador y el poder activo, mientras que la Naturaleza es el medio de creación y el recipiente pasivo de la forma —«puesto que la Naturaleza es eso por lo cual el generador genera» (Damascono, *De fide orthodoxa*, I.18). De lo cual la relación entre hombre y mujer es una semejanza: la relación de matrimonio es un sacramento y un rito debido a que es un símbolo y un reflejo adecuado de la identificación de la Esencia y la Naturaleza *in divinis*.

La noción de una polaridad bisexual en la Deidad, sugerida arriba, se ha considerado a veces como una peculiaridad de los sistemas tántricos medievales de la India,

---

\* [Publicado por primera vez en francés, en *Études Traditionnelles*, XLII (1937), este ensayo apareció más tarde en su versión original inglesa en los *Annals of the Bhandarker Oriental Research Institute*, XIX (1938).—ED.]

<sup>1</sup> *Summa Theologica*, edición Turín, 1932 («*nihil obstat*»), *Lexikon* por J. M. Mellinio, p. 22\*: cf. referencias al texto, J. M. Mellinio, *Index Rerum*, s.v. *Natura*, ítem 7, *natura dicitur dupliciter*, etc. A todo lo largo del presente artículo, «*Natura*» significa *Natura naturans*.



tanto hindúes como budistas, en los que se enuncia así claramente y se hace de ella la base de un simbolismo visual y ritual<sup>2</sup>: y se ha considerado así, especialmente por aquellos que repudian el uso de todo simbolismo sexual, y que, por lo tanto, no quieren reconocerlo en otras partes. Dentro de los límites del presente artículo sería imposible demostrar la verdadera universalidad de la doctrina de una biunidad divina; por ejemplo, no intentaremos examinar el *yin* y *yang* Chinos, y sólo aludiremos a las *sicigias* gnósticas. Lo que nos proponemos mostrar, tan brevemente como sea posible, es que un simbolismo de este tipo penetra, no solo la tradición india antigua, de la que el tantrismo posterior es, de hecho, una adaptación perfectamente ortodoxa, sino también la ontología cristiana en su totalidad.

En la tradición Védica, la Identidad Suprema (*tad ekam*) es «al mismo tiempo espirante y despirada» (*Ēn't avĕtam, ôg Veda Sa×hitĕ* X.129.2), «Ser y No Ser<sup>3</sup> (*sad-asat*) en el supremo Empíreo, en la matriz de lo Infinito» (*ôg Veda Sa×hitĕ* X.5.7). De la misma manera, en *Muöñjaka Upani·ad* II.2.1-2, el Brahmán supralógico es «Ser y No Ser... Intelecto y Voz» (*sad-asat... vĕg-manas*). La coincidencia del Brahmán próximo y último (*apara* y *para*) en las Upaniṣads es la de Mitrāvaruṇau en los Vedas. La Identidad Suprema es igualmente bipolar ya sea que uno «La» conciba como masculina o como femenina: uno pregunta así con respecto a la Magna Mater, Natura Naturans Creatrix, lo Infinito (*virĕj, aditi*), «¿Quién conoce Su dualidad progenerativa [de Ella]?» (*mithunatvam, Atharva Veda Sa×hitĕ* VIII.9.10); e inversamente, «Él (el Brahmán) es una matriz» (*yoniṣ ca g'yate, Vĕjaseyī Sa×hitĕ* I.4.7.27). Pero si los principios conjuntos se consideran en su reciprocidad, es el Dios manifestado el que es el poder masculino y la Divinidad inmanifestada la que es el poder femenino, en tanto que el inagotable depósito de toda la posibilidad, incluyendo la de la manifestación: es, entonces, Mitra el que insemina a Varuṇa (*Pa-cavi×ṣa Brĕhmaöa* XXV.10.10), Krishna quien «deposita el embrión en el Gran Brahmán, mi

<sup>2</sup> Hasta qué punto han de identificarse el «Tantrismo» y el «Śāktismo» ha sido tratado por Glase-napp en OZ, XII (1936), 120-133, donde se concluye que «para las doctrinas *êkta* se da un punto de partida en la filosofía del “Habla” (*vĕc*) de los Mantra-Śāstras». Ver también, del mismo autor, «Die Entstehung des Vajrayāna», *Zeitschrift der deutschen morgenlĕndischen Gesellschaft*, XC (1936), 546-572; Mircea Eliade, *Yoga: Essai sur le origines de la mystique indienne*, París y Bucarest, 1936; S. K. Das, *ĕakti or Divine Power*, Calcuta, 1934; Coomaraswamy, «*Parĕv'tti* = Transformación, Regeneración, Anagogía», 1933, y «Una nota sobre el Aśvamedha», 1936.

<sup>3</sup> El «No Ser» no debe comprenderse como significando una nada: El No Ser se predica de lo Infinito *qua* «non-Ens», no *quia* «non Est»; es decir, negativamente, pero no a modo de privación. Cf.

matriz... mi Naturaleza última (*para prakṛti*), la matriz de toda existencia» (*Bhagavad Gītā* XIV.3 y VII.5, 6), y «Dentro de la matriz de lo Infinito ese Soma pone el embrión» (*Ġg Veda Saḥitā* IX.74.5), en concordancia con *Ġg Veda Saḥitā* X.121.7, «Las Aguas dentro de las cuales fue depositado el embrión universal», a saber, el «Germen de Oro», Hiraṇyagarbha.

El Intelecto y la Voz (*manas* y *vāc*) son Uno *ab intra*: «La Voz es verdaderamente el Brahmán en el supremo Empíreo» (*Taittirīya Saḥitā* VII.18e). Pero «Este Brahmán es Silencio» (Śaṅkarācārya sobre *Vājasaneyi Saḥitā* III.2.17). De la misma manera que la encantación (*brahman*) es allí inaudiblemente el Brahmán, así la Voz es invoceada; el Intelecto es allí «de-mentado» de sí mismo, la Voz impronunciada<sup>4</sup>. Sólo cuando estos dos se dividen, cuando el cielo y la tierra se mantienen apartados, por el eje del universo (*skambha*, *σταυρός*), el Intelecto y la Voz devienen los «polos de los Vedas» (*vedasya* *ἑῶ*, *Aitareya īraōyaka* II.7), respectivamente celeste y ctónico; sólo entonces el Ser y el No Ser toman una cualificación ética como de Vida y Muerte, de Bien y Mal, separados uno de otro, como esta de aquella orilla, por la abertura del universo: es desde una posición aquí abajo como uno implora, «Condúcenos del No Ser al Ser, de la Oscuridad a la Luz» (*Bḥadīraōyaka Upaniḥad* I.3.28). El No Ser adquiere entonces, ciertamente, el valor de *non Est*, en tanto que se refiere a todas las cosas bajo el Sol, de las cuales dice San Agustín que, en tanto que comparadas a Dios, «nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt» (*Confesiones* XI.4)<sup>5</sup>: la creación y crucifixión cósmica no son sólo los medios de redención necesarios, sino también la antítesis del fin último, que debe ser el mismo que el primer comienzo. Por consecuencia, como lo expresa *Ġg Veda Saḥitā* X.24.5, «Cuando el par conjunto se partió, los Devas gemían y clamaban, “Cásense de nuevo”»; y de

---

G. de Mengel, «La Noción de lo absoluto en diversas formas de la tradición», *Le Voile d'Isis* (junio 1929).

<sup>4</sup> *Ġg Veda Saḥitā* X.27.1, «Más allá de éste de aquí, ciertamente, hay otro sonido» (*śrava id ena paro anyad asti*); Plotino, *EnḤadas* I.6.3, «Las armonías inoídas crean las armonías que nosotros oímos y despiertan el alma a la esencia única en otra naturaleza» —lo cual es la función esencial igualmente de las liturgias védicas y cristianas.

Ver también *Maitrī Upaniḥad* VI.34, «La mente debe ser llevada a una detención (*mano nirddhavyam*)», con muchos paralelos, brahmánicos y budistas; y Maestro Eckhart, «La mente debe estar de-mentada... Nadie puede llegar a ser sin estar limpio de toda materia mental».

<sup>5</sup> San Agustín continua, haciendo una distinción entre los dos tipos de conocimiento, el empírico y el absoluto, análogos al *avidyā* y *vidyā* indios —«Scientia nostra scientiae tuae comparata ignorantia est». Para la irrealidad de las cosas como ellas son en sí mismas, cf. *Hechos de Pedro* XXXIX, «no hay nada más que sea excepto Tú solo».

aquí la representación del matrimonio en el ritual, simbólico de la reunión de Indra e Indrāṇī en el corazón, tan vívidamente descrito en la analogía de la unión humana en *ĕatapatha Brĕhmaöa* X.5.2.11-15.

Consideremos ahora uno de los muchos textos que describen la procesión divina desde la operación interior a la exterior. En *Pa-cavi×ša Brĕhmaöa* VII.6.1-6, «Prajāpati<sup>6</sup>, siendo Uno y deseando ser Muchos, con el Intelecto miró al Silencio: lo que estaba en el Intelecto, devino el “Grande”. Él percibió, “Este embrión de Mí mismo está oculto dentro de Mí: yo lo haré nacer por medio de la Voz”<sup>7</sup>. Él separó la Voz: Ella siguió la vía del Vehículo del Paso, llamado así a causa de que “pasa” velozmente. Con lo cual el “Grande” nació debidamente: de lo cual Prajāpati habló que “Esta es la grandeza del Grande, que estuvo tanto tiempo dentro”. El “Grande” estaba en Prajāpati como su Hijo mayor».

El Hijo es ya, en la unidad indivisa de los principios conjuntos, la imagen de sí mismo del Padre, *per verbum in intellectu conceptum*<sup>8</sup>; y esta concepción es el «acto de fecundación latente en la eternidad» del Maestro Eckhart. La «contemplación del Silencio» por parte de Prajāpati es inequívocamente una operación vital: los términos *tè-ö'n manasĕ dhyĕyat* corresponden estrechamente a los de *ög Veda Sa×hitĕ*

<sup>6</sup> Las implicaciones del nombre «Prajāpati» y de la designación de las «criaturas» como *prajĕ*, literalmente «progenie», son las mismas que las de Hechos 17:28, «Nosotros somos los hijos de Dios».

<sup>7</sup> «Lo que fue engendrado había sido vida en Él» (San Juan 1:4, del griego y según la puntuación tradicional). Que la Vulgata traduzca *ὃ γέγονε*, por *quod factum est*, abstrae, del sentido original, el sentido de la operación vital. Aunque generar y hacer son lo mismo *in divinis*, las palabras mismas no son sinónimas, en tanto que consideran la misma cosa bajo aspectos diferentes. La versión latina sugiere lo que Gaigneron ha llamado un esfuerzo por «“desnaturalizar”, para no escandalizar». Sin embargo, el Concilio de Nicea mantuvo que el Hijo fue «engendrado, no hecho», y, por consiguiente, encontramos en el Credo *genitum non factum*, *γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα*.

<sup>8</sup> Dicho por Santo Tomás con referencia a la operación del artista en la semejanza de la creación divina; el concepto mental de la obra que ha de hacerse es literalmente el hijo del artista. En los textos indios aparece una implicación similar, por ejemplo, *ĕatapatha Brĕhmaöa* III.2.4.11, «El Intelecto precede a la Voz... si no fuera por el Intelecto, la Voz hablaría incoherentemente»; *ĕatapatha Brĕhmaöa* IV.6.7.10, «La Voz no habla sino lo que es contemplado por el Intelecto»; *Taittir'ya Sa×hitĕ* II.5.11.5, «Lo que contempla con el Intelecto (*yad dhi manasĕ dhyĕyati*), eso pronuncia con la Voz»; cf. *ög Veda Sa×hitĕ* I.20.2, donde los R̥bhus, los artistas de los dioses, «formados por la conjugación del Intelecto con la Voz» (*vacoyujĕ tatak·ur manasĕ*, donde *tak·* tiene el sentido de trabajar, como un carpintero, con un hacha sobre madera, en este caso esa madera de la cual está hecho el mundo). La obra de arte es siempre la incorporación de una *concepci-n*. Ver Coomaraswamy, «La Doctrina Védica del Silencio».

X.71.2, *manasē vṛcam akrata*, «con el Intelecto tuvo intercurso con la Voz», y *êatapatha Br̥hmaöa* VI.1.2.9, *sa manasaiva vṛcam mithunaµ samabhavat, sa garbhy abhavat*, «Con el Intelecto tuvo intercurso con la Voz, devino preñado». Que Prajāpati separe a la Voz de sí mismo (la cual Voz había sido su «Silencio»), *vṛcaµ vyas̥jata*, corresponde a *B̥had̥raöyaka Upani·ad* VI.4.2, «Él separó a la Mujer», *striyam as̥jata* —«Esta Voz es ciertamente una doncella», *yo·ē vṛöyaµ vṛk*, *êatapatha Br̥hmaöa* III.2.1.19 —y a las palabras de San Agustín «Yo hice de mí mismo una Madre de quien nacer» (*Contra V Haereses* 5). Debido precisamente a que el Padre *mismo* toma nacimiento a través de la Madre, hay una coesencialidad del Hijo con el Padre, como en *Aitareya Br̥hmaöa* VII.13: «Deviniendo un embrión, entra en la esposa, en la madre, y renovándose, nace de nuevo (*punar... jṛyate*)». Hay una delegación y transmisión de la Naturaleza universal en la *genealog'a regni Dei*, de la misma manera que la hay de una naturaleza humana particular, en una sucesión dinástica de tipos funcionales; puede agregarse que un «renacimiento» en este sentido —«el hacedor del bien nace ordenadamente en sus hijos», *ôg Veda Sa×hitē* VI.70.3; «mis hijos son mi venir al ser de nuevo», *Jaimin'ya Upani·ad Br̥hmaöa* III.27.17; «eso que ha engendrado es su proseguir de nuevo», *Chṛndogya Upani·ad* III.17.3— constituye todo lo que, hablando propiamente, es la doctrina india de la reencarnación del individuo, en tanto que se distingue de la de la transmigración de la Persona Espiritual, que, cuando el cuerpo muere, «se apresura de nuevo a una matriz», *B̥had̥raöyaka Upani·ad* IV.3.36 —coincidiendo reencarnación y transmigración sólo *in divinis*. La Voz separada asume ahora una función vehicular, la de la liturgia en su aspecto verbal, la Ṛc, identificada en otras partes con este mundo y la Tierra. El «Grande» (*b̥hat*, implicando una extensión indefinida en tiempo y espacio), contenido al comienzo como un embrión (*garbha*) dentro de la Unidad y transferido ahora por la operación vital a la Madre, en quien aumenta, y de quien nace, es primariamente Agni, el Prajāpati<sup>9</sup> visible y audible, considerado aquí en un aspecto litúrgico: «Nace de los lomos de Titán y brilla en el seno de la Madre» (*ôg Veda Sa×hitē* III.29.14), la matriz-altar de la Madre Tierra<sup>10</sup>. Decir que el «Grande» ha

<sup>9</sup> Agni (o Indra, Sūrya o Soma) es tanto la «Gran Liturgia» (*b̥had uktha*) como, literalmente, un Fuego. Cf. *ôg Veda Sa×hitē* V.87.1, donde los himnos se describen como «nacidos de la Voz» (*vṛci-ni·pannē*). Hemos tratado en otra parte la identidad *in divinis* del sonido y de la luz. El Hijo es tanto una resonancia como luminoso y calorífico. El Hijo de Dios es un pronunciamiento, «En el comienzo, este mundo era impronunciado» (*Maitri Upani·ad* VI.6).

<sup>10</sup> En las natividades cristianas de tipo bizantino, donde hay una caverna abierta en lugar del establo en ruinas posterior y más familiar (en último análisis, la significación de ambos es la misma, co-

yacido «un gran durante dentro» (*jyog antar*) es una forma de expresión característica para Agni, como en *ôg Veda Sa×hitĒ* X.124.1, «un gran durante has yacido Tú en la vasta obscuridad» (*jyog eva d'rghamu tama tšayi-ĒĒ*), y para su conexo Dīrghāśravas, como en *Pa-cavi×ša BrĒhmaōa* XV.3.25, donde el «Lejano Lamento» «estuvo largamente en exilio y con necesidad de alimento» (*jyog aparuddhoñ šanĒyaú* [todavía no venido «a comer y a beber»]). Los mundos están siempre impacientes del nacimiento y salida al día: «¿Cuándo nacerá el Niño?» *ôg Veda Sa×hitĒ* X.95.12.

Otro texto, y muy informativo, es el de *B'hadĒraōyaka Upani-ad* I.4.1-4. Aquí el relato de la creación comienza con el Espíritu (*Ētman*) «sólo en el aspecto de la Persona (*puru-a*)». Esta Persona en el comienzo «era de tal suerte como son un hombre y una mujer estrechamente abrazados (*etĒvan tša yathĒ str'-pumĒn-au sampari-vaktau*). Él deseó un segundo. Hizo partirse en dos a su propio Sí mismo Espiritual (*ĒtmĒnam dvedhĒpĒtayāt*)<sup>11</sup>. Con lo que vino a ser “marido y mujer”... Él tuvo intercurso con Ella: con lo que fueron engendrados los seres humanos (*mĒnu-yĒ ajĒyanta*)». De la misma manera, Él y Ella, asumiendo formas distintas a la humana, engendraron su semejanza en estos tipos animales<sup>12</sup>.

Así una vez más, el Uno deviene Muchos por un acto de generación. La operación inversa, por la que el sí mismo conceptualmente separado se junta con el Sí mismo o Esencia Espiritual siempre indiviso, es una «deificación» que se describe como un matrimonio: «Ésta es esa forma suya que está más allá de los metros<sup>13</sup>, que ha sacudido todo mal, y que no tiene ningún temor. De la misma manera que cuando uno está estrechamente abrazado (*sampari-vaktaú*, que corresponde a

---

mo también es el caso en la tradición védica, donde el acto creativo implica la abertura de una caverna que es también un establo de ganado), se hace tan claro como es posible que la Theotokos es la Tierra, Gaia. Por consiguiente, es con perfecta exactitud como Wolfram von Eschenbach canta, «la Tierra fue la madre de Adán..., sin embargo todavía era la Tierra una doncella... Dos Hombres han nacido de doncellas, y Dios tiene la semejanza tomada del hijo de la primera doncella-Tierra... puesto que Él quiso ser Hijo de Adán» (*Parsīfal*, I, IX.549 sig.).

<sup>11</sup> Como en *ôg Veda Sa×hitĒ* X.27.23, «En la morada de los dioses había sido el primero; de su separación surgió el último».

<sup>12</sup> *ôg Veda Sa×hitĒ* I.179.2, *nu patn'r v' abhir jagamyuú*; X.5.2, *v' aō saμjagmire... arvat bhiú*, «Nuestra naturaleza original no era en modo alguno la misma que es ahora... Pues el «hombre-mujer» (*ἀνδρόγυνον*) era entonces una unidad en la forma no menos que en el nombre», *Banquete* 189E.

<sup>13</sup> *AticchandĒ*, traducido usualmente como «más allá de los deseos», pero nosotros pensamos que significa, más bien, «más allá de los metros», que son los medios por los que se produce el acercamiento a él.

*sampari·vaktau*, arriba) por una amada esposa, y no sabe nada de un adentro o de un afuera, así también, la Persona (espiritual) de un hombre, abrazado por el Espíritu prognóstico (*praj-ĒtmanĒ*)<sup>14</sup>, no sabe nada de un adentro ni de un afuera. Esa es su forma verdadera, en la cual se obtiene su deseo, el Espíritu es la totalidad de su deseo, y él no tiene ningún deseo insatisfecho, ni ningún pesar en absoluto» (*BḥadĒraöyaka Upani·ad. IV.3.21*).

Apenas sería una exageración decir que toda la ontología de la tradición védica, igualmente en los *Samhitās* y en los *Brāhmaṇas* y *Upaniṣads*, se expresa típicamente, más que incidentalmente, en los términos del simbolismo sexual. Nosotros no hemos agotado en modo alguno el material, parte del cual es mucho más expresivo que los textos que se han examinado; pero pensamos que se ha dicho suficiente para demostrar la perfecta ortodoxia de los Tantras en estos respectos. Queda considerar la polaridad y bisexualidad divina en la escritura y exégesis cristiana.

El problema lo sugiere directamente la doctrina del nacimiento doble, temporal y eterno, del Hijo de Dios. Recordemos que es imposible considerar éstos como si hubieran sido dos acontecimientos diferentes en la vida divina, la cual es intrínsecamente inaconteciente. Ciertamente, como dice Santo Tomás mismo, «Por parte del hijo no hay sino una única filiación en realidad, aunque haya dos en aspecto» (*Summa Theologica* III.35.5 *ad* 3). Todo esto sugiere que debe haber habido tanto una Madonna<sup>15</sup> eterna como una Madonna temporal. Y eso es claramente lo que implica el Maestro Eckhart: «Su nacimiento en la María espiritual fue para Dios más gozoso que su natividad de ella en la carne» (ed. Evans, I, 418). Si Santo Tomás dice que «la filiación eterna no depende de una Madre temporal» (*Summa Theologica* III.35.5 *ad* 2), ¿no estamos nosotros autorizados a agregar, «sino de una Madre eter-

<sup>14</sup> *Praj-Ētman*, el Espíritu pre-conociente y omni-conociente, cuya «verdadera forma», que trasciende toda distinción de sujeto y objeto, es una «condensación unitaria de ante-conocimiento» (*ek'bhēta praj-Ēna-ghana, Muōñjaka Upani·ad V; k'ṭsna praj-Ēna-ghana, BḥadĒraöyaka Upani·ad IV.5.13*), es decir, una única totalidad de conocimiento no derivado de ninguna fuente externa a sí mismo —«la Palabra Única del Inefable que es la Gnosis del Todo» (*Pistis Sophia*, Códice Askew, ed. Petermann, p. 233). *Praj-Ē* es, etimológica y semánticamente, el equivalente de la *prognosis* (πρόγνωσις) gnóstica, de la que se habla en el *Apocryphon of John* como perteneciente a la Péntada macho-hembra de los Eones del Padre, y como habiendo sido el primer don otorgado por el Uno Invisible al Primer Hombre, el Espíritu Virginal, la Imagen de Sí mismo (citado de Schmidt, en Charlotte A. Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise*, Cambridge, 1933, pp. 8, 9).

<sup>15</sup> [Sobre las dos Afroditas, una Οὐράνια, la hija mayor del Cielo (Οὐρανός), y la otra, la más joven, hija de Zeus y Dione, llamada Πάυδημος (= Vaiśvānara), cf. *Banquete* 180D].

na»? ¿Quién es entonces la «María espiritual» del Maestro Eckhart sino «esa Naturaleza divina por la cual el Padre engendra» (*Summa Theologica* I.45.5.6), *Natura naturans*, *Creatrix*?

En caso de que pareciera que nosotros estamos forzando el sentido de Santo Tomás, consideremos la doctrina tomista de la procesión divina. «La procesión de la Palabra *in divinis* se llama una generación<sup>16</sup>... Generación significa el origen de una cosa viva desde un principio conjunto vivo (*a principio vivente conjuncto*); y a esto se le llama acertadamente “natividad”... Así, pues, la procesión de la Palabra *in divinis* es de la naturaleza de una generación. Pues procede a la manera de un acto inteligible, que es una operación vital (*operatio vitae*)... Por lo tanto, Él es llamado acertadamente engendrado, e Hijo. De aquí, también, que todas estas cosas que pertenecen a la generación de las cosas vivas se usen en la Escritura para denotar la procesión de la Sabiduría divina; es decir, por vía de concepción y nacimiento (*conceptione et partu*); pues, como se ha dicho de la persona de la Sabiduría Divina, “Cuando no había valles, yo fui concebida (*concepta*). Antes de que las colinas fue-

---

<sup>16</sup> Puede destacarse que es una doctrina cardinal del cristianismo que no hay ninguna potencialidad o pasividad en Dios, que está todo en acto. Por otra parte, aunque para Santo Tomás «El poder de generación pertenece a Dios» (*Summa Theologica* I.41.5, y como debe asumirse también del uso general de γίγνομαι junto con ποιέω en el Nuevo Testamento griego), también dice que «En todo acto de generación hay un principio activo y un principio pasivo» (*Summa Theologica* I.98.2C). Puede efectuarse una reconciliación de estas dos proposiciones, si consideramos que los principios conjuntos *in divinis* no son dos seres separados; de la misma manera que en el caso de las Tres Personas, de quienes pueden predicarse funciones características sin impugnar su co-esencialidad. No hay ninguna potencialidad *irrealizada* en Dios; al mismo tiempo, Su potencialidad inagotable permanece intacta sin disminución: como en *B`hadlraōyaka Upani-ad* V.1, «Cuando el plenum se toma del plenum, el plenum permanece». Los principios conjuntos *in divinis* son los de una Esencia estática (*bhētatē*) y un Poder dinámico (*śakti*) [Maestro Eckhart, ed. Evans, p. 276, «La Esencia, cuando es activa en el Padre, es la Naturaleza»; cf. Hermes, *Asclepius* III.21]; cuando éstos están efectivamente divididos, estático y dinámico devienen activo y pasivo, y éste es uno de los sentidos en los que puede decirse que «La Naturaleza recede de la semejanza a Dios», en tanto que Ella deviene el *recipiente* de la forma; y entonces puede decirse, con Dante, «cima nel mondo, in che puro atto fu prodotto. Pura potenza tenne la parte ima» (*Paradiso* XXIX.32-34), «Cima del mundo, donde el acto puro vino al ser; la potencialidad pura estaba en la parte inferior». [Sobre *Mathnaw`* I.2437, «Ella es un rayo de Dios, ella no es tu bien amada: ella es creativa, tú podrías decir que ella no es creada»; Wali Muḥammad en su *Sharū-i-Mathnaw`* (Lucknow, 1894), p. 156, comenta: «pues los atributos, *agens* y *patiens*, pertenecen a la esencia del Creador y ambos se manifiestan en la mujer». Nótese también *ōg Veda Sa×hitē* III.31.2, *anyaū kartē... anya`ndhan*].

ran, yo fui parida (*parturiebar*)”» (*Summa Theologica* I.27.2C y *ad 2*, citando Proverbios 8:24, 25).

Todo el texto de Proverbios 8 recuerda *ôg Veda Sa×hitē* X.125. Compárese, por ejemplo, «A vosotros, oh hombres, yo os llamo... Escuchad; pues quiero hablar de cosas excelentes; y la apertura de mis labios será para cosas rectas... yo soy comprensión; yo tengo fuerza. Por mí reinan los reyes... yo amo a quienes me aman... El Señor me poseyó en el comienzo de su vía, antes de sus obras de antiguo. Yo fui establecida desde siempre, desde el comienzo, antes de que la tierra fuera... Cuando Él preparó los cielos yo estaba allí... yo estaba junto a Él, como crecida junto con Él: y yo era diariamente su delicia, regocijándome siempre ante Él, regocijándome en las partes habitables de su tierra; y mis delicias eran con los hijos de los hombres... Todos los que me odian aman la muerte», con «yo iba con los Rudras, Vasus, Ādityas y la multitud de los Ángeles; yo soy el soporte de Mitravāruṇau, Indrāgnī y los Aśvins emparejados... yo soy la Reina, en quien todos los bienes tienen su custodia, sapientísima... A través de mí todos comen el pan de la vida, quienquiera que ve, o respira, u oye; aunque insapientes, todos éstos moran en mí. Escuchad mi dicho fidedigno. Yo, nadie sino yo, pronuncia lo que es más deleitable, tanto a los hombres como a los ángeles: aquel a quien yo amo, hago de él un Poder terrible, un Brahmán, o Profeta, o Comprehensor... Yo que soy la matriz en las Aguas y el Mar, doy a luz al Padre [es decir, como el Hijo], cuando origino, y soy su cabeza... Mi soplo es, ciertamente, el que insufla al Viento, mientras tomo en la mano los múltiples mundos para formarlos: tan lejos alcanza mi dominio, que yo prevalezco más allá de estos cielos y de esta ancha tierra». En la primera de estas citas es Sophia quien habla, en la segunda Vāc<sup>17</sup>.

Está suficientemente claro, por el texto de Santo Tomás citado arriba, que su «principio conjunto» *in divinis* corresponde a las nociones de Esencia y Naturaleza («esa Naturaleza por la que el Padre engendra», *Summa Theologica* I.41.5C); y que él identifica esta Naturaleza con la «Sabiduría» de los Proverbios, la Sophia de Dante, a quien (Dante) llama «la esposa del Emperador del Cielo, y no sólo esposa, sino

<sup>17</sup> [Cf. *Chāṇḍogya Upani- ad VI.1.4*, *vĒcē* (*Īrambhāōa*, causa sólo de la variedad de las apariencias; sobre Hokhmah (= Sophia) como «esposa» o «hija» de Dios, cf. D. Nielsen, «Die altsemitische Muttergötten», *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XCII (1938), 550].



hermana e hija amadísima», y de quien dice que «Ella existe en él de manera verdadera y perfecta como si estuviera eternamente casada con Él» (*Convito* III.12)<sup>18</sup>.

Puede citarse una autoridad mayor en Génesis 1:26, 27, «Y Dios dijo, Hagamos al hombre en nuestra propia imagen, según nuestra semejanza... Así pues, creó Dios al hombre en su propia imagen, en la imagen de Dios le creó; macho y hembra los creó»<sup>19</sup>. La semejanza es ejemplar. La forma de la humanidad creada no es la de este hombre en tanto que se distingue de la de esta mujer, sino la de su humanidad común: «Él llamó a su nombre (de ellos) Adán», Génesis 5:2. Este hombre (Adán) es, de hecho, una sicigia, hasta que la Deidad saca a la mujer de él, a fin de que él no esté solo<sup>20</sup>: «Ella será llamada Mujer debido a que fue sacada del Hombre», Génesis 2:23<sup>21</sup>. Así pues, nunca podría haberse dicho «En esta semejanza» si no hubiera habido ya un arquetipo de esta polaridad en Dios —es decir, por supuesto, *in principio*, pues nosotros no estamos hablando de una composición *in divinis*<sup>22</sup>. Además, la doctrina cristiana, como la india, considera una reunión última de los principios divididos, allí donde «no hay macho ni hembra: pues vosotros sois todos uno [sánscrito

---

<sup>18</sup> A quien también Dante se dirige como «Virgen Madre, hija de tu Hijo» (*Paradiso* XXXIII.1). Una confusión de relaciones similarmente «incestuosas» se encuentra también en las formulaciones indias e inclusive islámicas (cf. Coomaraswamy, «El Lado Más Oscuro de la Aurora», 1935, p. 5, y *Una Nueva Aproximación a los Vedas*, 1933, p. 3 y notas 9 y 10); en otras palabras, la polaridad de los principios conjuntos no es meramente análoga a la de macho y hembra en una relación particular y marital, sino en todas las relaciones recíprocas posibles.

<sup>19</sup> Sobre este pasaje ver el Comentario en el *Zohar* I, 90-92, «el Padre dijo a la Madre por medio de la Palabra» y «el Hombre de emanación era a la vez macho y hembra, por ambos lados Padre y Madre».

<sup>20</sup> Obsérvese el paralelo en *Bḥadṛāyaka Upani. ad* I.4, donde Prajāpati se divide a sí mismo, deseando un segundo, debido a que «para el que está solo no hay ningún deleite». Otro paralelo que puede observarse aparece en conexión con la descripción bíblica de Eva como habiendo sido hecha de la costilla de Adán (Génesis 2:21-22), de la misma manera que en *Ōg Veda Saḥitā* X.85.23 la hija de Manu se llama la «costilla» (*parṣu*), «a través de quien (bajo el nombre de Iḍā o Iḷā) él generó esta raza de hombres» (*ĕatapatha Brāhmaḡa* I.8.1.10). Esta Iḷā es también un nombre de la madre de Agni (*Ōg Veda Saḥitā* III.29).

<sup>21</sup> «Todas las criaturas vivas, que habían sido hasta entonces bisexuales, fueron partidas en dos, y el hombre con el resto; y vinieron a ser así machos por una parte, e igualmente hembras por la otra» (Hermes, *Lib.* I.18).

<sup>22</sup> Cf. el *Apocalypse of John* (citado por Baynes, tr., *A Coptic Gnostic Treatise*, p. 14), «Los Tres, el Padre, la Madre y el Hijo, el Poder perfecto», y *ĕlĕkhĕyana ĩ raḡyaka* VII.15, «Todo eso se declara ser Uno. Pues la Madre y el Padre y el Hijo son este todo».

*ek'-bhèta*] en Cristo Jesús» (Gálatas 3:28)<sup>23</sup>. Es decir, donde ya no se trata de este hombre o esta mujer, sino sólo de ese Hombre Universal de quien dice Boehme que «este campeón o león no es hombre o mujer, sino ambos» (*Signatura Rerum* XI.43).

Si se objeta, finalmente, que toda esta fraseología sexual es una suerte de retórica y que no ha de tomarse literalmente, diremos que no se trata de retórica en ningún sentido «literario», sino de analogía y de simbolismo: como es explícito en ambos pasajes de la *B'had'raöyaka Upani-ad*, citados arriba, no se trata de un hombre y de una mujer de hecho, ni de ninguna existencia, sino de la forma del ser que es «por así decir (*yathē*) la de un hombre y mujer estrechamente abrazados». Toda nuestra intención ha sido indicar que un adecuado simbolismo de este tipo se ha empleado universalmente en la tradición ortodoxa y unánime y, más específicamente, dentro de los límites del presente artículo, mostrar de qué manera se ha empleado en las formas hindú y cristiana de la revelación transmitida.

---

<sup>23</sup> [Gálatas 3:28 es citado por Santo Tomás, *Summa Theologica* I.93.6 *ad* 2, en ilustración de su propia afirmación, «la imagen de Dios pertenece a ambos sexos, puesto que ella está en la mente, donde no hay ninguna distinción sexual»; *Omne quod generatur, generatur ex contrario*, *Summa Theologica* I.46.1 *ad* 3].

## DOS PASAJES EN EL «PARADISO» DE DANTE\*

Desde hace algún tiempo se ha reconocido plenamente que las analogías islámicas son de singular valor para una comprensión de la *Divina Commedia* de Dante, no solo en conexión con la forma básica de la narrativa<sup>1</sup> sino en lo que concierne a los métodos por los que se comunican las tesis<sup>2</sup>. Y esto sería igualmente válido, enteramente aparte de la consideración de cualesquiera problemas de «influencia» que pudieran considerarse desde el punto de vista más restringido de la historia literaria. H. A. Wolfson ha señalado justamente que las «literaturas filosóficas» medievales, árabe, hebrea y latina, «eran de hecho una única filosofía expresada en lenguas diferentes, traducibles casi literalmente una a otra»<sup>3</sup>. Si esto es verdad, ello no es meramente un resultado de la proximidad e influencia, ni, por otra parte, de un desarrollo paralelo, sino que se debe a que «La cultura humana es un todo unificado, y en las diversas culturas uno encuentra los dialectos de un único lenguaje espiritual»<sup>4</sup>, debido a que «es evidente entre todos los pueblos una gran línea de metafísica universal»<sup>5</sup>. Sin ir demasiado lejos en el tiempo o el espacio —y uno podría ir al menos tan lejos como Sumeria y China— bastará decir, para los propósitos presentes, que lo que

---

\* [Este ensayo se publicó por primera vez en *Speculum*, XI (1936).—ED.]

<sup>1</sup> Ver Miguel Asín Palacios, *La Escatología musulmana en la Divina Comedia* (Madrid, 1919), y la traducción abreviada por H. Sunderland, *Islam and the Divine Comedy* (Londres, 1926).

<sup>2</sup> Luigi Valli, *Il Languaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore»* (Roma, 1928); René Guénon, *El Esoterismo de Dante* (París, 1925); 'dem, «El Lenguaje secreto de Dante y de los “Fieles de Amor”», y «“Fieles de Amor” y “Cortes de Amor”». Se han hecho comparaciones indias y zoroástricas en Angelo de Gubernatis, «Dante e l'India», *Giornale della Società Asiatica Italiana*, III (1889), y «Le Type indien de Lucifer chez Dante», *Actes du X<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes*; y J. J. Modi, *Dante Papers: Viraf, Adamnan, and Dante, and Other Papers* (Londres, 1914). Muchos de los problemas están ligados con los de la historia de los templarios y rosacruces.

<sup>3</sup> *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge, Mass. (1934), I, 10.

<sup>4</sup> Alfred Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (Berlín, 1929), p. X.

<sup>5</sup> J. Sauter, *Die altchinesische Metaphysik und ihre Verbundenheit mit der abendländischen*, *Archiv für Rechts- und Sozial-philosophie*, XXVIII (1934), 90.

Wolfson afirma del árabe, el hebreo y el latín será de igual validez si se agrega a la lista el sánscrito.

En años recientes he llamado repetidamente la atención sobre los notables equivalentes doctrinales, incluso verbales, que pueden demostrarse en la literatura tradicional, medieval latina e india védica, respecto a los cuales, si hubieran de asumirse traspasos, la prioridad habría de ser concedida al lado védico; pero no ha de asumirse ningún traspaso. Como no es probable que estas equivalencias sean familiares a mis presentes lectores, aquí se citarán unas pocas; y por llamativas que sean, solo son ejemplos de incontables otras del mismo tipo.

Por ejemplo, en conexión con la doctrina ortodoxa de los dos nacimientos de Cristo, el eterno y el temporal, encontramos dicho que «por parte del hijo hay una única filiación en realidad, aunque hay dos en aspecto» (*Summa Theologica* III.35.5 *ad* 3); cf. «Su nacimiento en María espiritual fue para Dios más gozoso que su nati- vidad de ella en la carne» (Maestro Eckhart, ed. Evans, I, 418). Y puesto que la filia- ción de Cristo es en cualquier caso una «operación vital de un principio conjunto (*a principio conjunctivo*)», y la «filiación eterna no depende de una madre temporal» (*Summa Theologica* I.27.2C y III.35.5 *ad* 2), se sigue que Cristo es maternizado en la eternidad no menos que en el tiempo; y que, evidentemente la madre en la eterni- dad, la «María espiritual» del Maestro Eckhart, es «esa naturaleza divina con la que engendra el Padre» (*Summa Theologica* I.41.5C), «Es decir, esa naturaleza que creó todas las otras» (San Agustín, *De trinitate* XIV.9) —*Natura naturans, Creatrix uni- versalis, Deus*, puesto que esencia y naturaleza son uno en Él, en la Identidad Su- prema, que es la unidad de los principios conjuntos. Finalmente, puesto que la vida divina es inaconteciente, no hay, evidentemente, sino un único acto de generación, aunque hay «dos en aspecto, correspondientes a las dos relaciones en los padres, cuando se consideran con el intelecto» (*Summa Theologica* III.35.5 *ad* 3). Es, enton- ces, doctrina cristiana latina que hay una única generación, pero dos madres distin- guibles lógicamente. El equivalente exacto de esto, en el menor número de palabras posible, aparece en el *Gopatha Brāhmaṇa* I.33, «dos matrices, un único acto de gene- ración (*dve yon´ ekaṃ mithunam*)». Este breve texto resume, por una parte, la doc- trina védica familiar de la bimaternización de Agni, que es *dvimĕtĕ* —como, por ejemplo, en *ôg Veda Sa×hitĕ* III.2.2 y 11, «Él devino el hijo de dos madres... fue encendido en matrices diferentes», y *ôg Veda Sa×hitĕ* I.113.1-3, donde la Noche, «cuando ha concebido el encendido del Sol, cede la matriz a [su hermana] la Auro- ra»— y, por otra, el dogma derivado de la maternidad dual (o alternativamente ma- ternidad y maternidad de leche) por la que el Avatar eterno se manifiesta en el

vaiṣṇavismo, el budismo y el jainismo, donde, por una formulación algo materializada, el niño divino es transferido efectivamente de la matriz del poder espiritual a la del poder temporal, representados respectivamente por las reinas Devānandā y Tisalā<sup>6</sup>.

En *Aitareya Brāhmaṇa* III.43, el modelo del Sacrificio, cumplido en imitación de lo que se hizo en el comienzo, se describe como «sin comienzo ni fin... Eso que es su comienzo es también su fin, eso que es su fin es también su comienzo, ellos no discriminan qué es anterior y qué es posterior», con lo cual puede compararse Boecio, *De consolacione philosophiae* I, prosa 6, «¿es posible que tú que conoces el comienzo de todas las cosas no conozcas también su fin?»; *Summa Theologica* I.103.2c, «el fin de una cosa corresponde a su comienzo»; Maestro Eckhart (ed. Evans, I.224), «el primer comienzo es a causa del fin último»; y Dante, *Paradiso* XXIX.20, 30, *nʒ prima nʒ poscia... sanza distinzione in esordire*.

La definición de una naturaleza personal en tanto que se distingue de una naturaleza animal en *Aitareya ĩ raōyaka* II.3.2, a saber, «Una persona (*puru·a*) está máximamente dotada de comprensión, habla lo que ha sido discriminado, establece distinciones, conoce el mañana, conoce lo que es y no es mundanal, y por lo mortal busca lo inmortal», mientras que «en cuanto a ese otro ganado, la suya es una percepción válida meramente según el hambre y la sed, ellos no hablan lo que ha sido discriminado», etc., es casi idéntica a la definición clásica en Boecio, *Contra Eutiquio* II: «No hay ninguna persona de un buey u otro cualquiera de los animales, que, sordos e irracionales, viven una vida de sensación solo; pero nosotros decimos que hay una persona de un hombre, de Dios, o de un ángel... no hay ninguna persona de un hombre como animal o género».

«“EL QUE ES” es el principal de todos los nombres aplicados a Dios», dice San Juan Damasceno (*De fide orthodoxa* I); así en *Kāṭha Upani·ad* VI.13, «Él ha de ser aprehendido como “ÉL ES”». Con respecto al «pensamiento de Dios», que «no es alcanzable por el argumento» (*Kāṭha Upani·ad* II.9), puesto que «Solo es de aquel por quien ese pensamiento es impensado, y si lo piensa, entonces no comprende» corresponde a San Dionisio (*De mystica theologica* I): «El cual no ver ni conocer es realmente ver y conocer», y *Ep. ad Calum Mon.*: «Si alguien viendo a Dios comprendiera lo que vio, no vio a Dios mismo, sino una de esas cosas que son de Dios».

---

<sup>6</sup> Para más paralelos, ver Coomaraswamy, «La “Vida del Conquistador” en la Pintura Jaina», *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, III (1935), 132.

En conexión con la Inmaculada Concepción, Santo Tomás (*Summa Theologica* III.32.1 *ad* 1) destaca que, aunque en este caso el Spiritus entró en la forma material sin medios, en la generación normal «el poder del alma, que está en el semen, por mediación del Espíritu encerrado en él, da forma al cuerpo». Esto no solo corresponde a la breve formulación de *ôg Veda Sa×hitĒ* VIII.3.24, «El Espíritu es la parte del padre, revestido del cuerpo (*ĒtmĒ pitus tanèr vĒsaú*)», sino más explícitamente a *Jaimin'ya Upani·ad BrĒhmaöa* III.10.5, «Se debe a que el Soplo de vida habita la simiente emitida, por lo que él [que ha de nacer] toma forma (*yadĒ hyeva retas siktaµ prĒöa* [*Ēviṣaty atha tat sambhavati* ]», y *Kau·itak' Upani·ad* III.3, «Es como el Soplo (*prĒöa*) como el Spiritus Inteligenciante (*praj-Ētman*) agarra y erige el cuerpo».

*Summa Theologica* I.45.1C, «La Creación, que es la emanación de todos los seres, es desde el no ser, que es nada (*Creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil*)», combinado con I.14.8C, «El conocimiento de Dios es la causa de las cosas. Pues el conocimiento de Dios es a todas las criaturas lo que el conocimiento del artífice es a las cosas hechas por su arte (*sicut scientia artificis se habet ad artificiata*)» y con la doctrina del Espíritu como el poder animante en el acto de la generación, ya sea humano o divino (ver arriba) —todo esto está representado en una formulación más breve del *ôg Veda*. Así *ôg Veda Sa×hitĒ* X.72.2: «El Maestro del Poder Espiritual, como un herrero con sus fuelles, juntó todas estas generaciones de los Ángeles; en el eón primordial, el ser fue engendrado del no ser», donde el «Herrero»<sup>7</sup> (*karmĒra*, «hacedor», «trabajador»), como *Tvaṣṭri* (el «Carpintero»<sup>8</sup>, que en el *ôg Veda* «talla con el intelecto [*manasĒ tak·ati* ]», en el sentido del *per verbum in intellectu conceptum* escolástico, predicado del artífice en *Summa Theologica* I.45.6C) y *Viśvakarman* (el «Omnihacedor», posteriormente el aspecto de la deidad patrón de los oficios y adorado como tal en sus misterios menores), corresponde al *Deus sicut artifex* de la imaginería escolástica; y «juntó con sus fuelles» (*samadhamat*) alude a la «ráfaga» del Espíritu, el Viento animante (*vĒta, vĒyu*) por el que el Hijo mismo es «despertado» (*Agni, vĒtajetaú, ôg Veda Sa×hitĒ* I.65.4, VI.6.3, etc.) y «hecho incandescer» (*dhamitam, ôg Veda Sa×hitĒ* II.24.7), «cuando *Vāta* sopla sobre su llama» (*ôg Veda Sa×hitĒ* IV.7.10), «ese Viento, tu Spiritus que truena por todo el universo» (*ĒtmĒ te vĒtaú, etc., ôg Veda Sa×hitĒ* VII.87.2), «*Vāyu*,

---

<sup>7</sup> Esta imagen del Maestro Herrero con sus fuelles ilustra admirablemente las palabras de *Summa Theologica* I.1.9C: «Las verdades espirituales se enseñan adecuadamente bajo la semejanza de las cosas materiales».

la espiración de los Ángeles, cuyo sonido se escucha, aunque su forma jamás se ve» (*Ôg Veda Sa×hitĪ* X.168.4).

La definición escolástica más general del pecado, de cualquier tipo, es como sigue, «El pecado es una desviación del orden hacia el fin» (*Summa Theologica* II-I.21.1C y 2 *ad* 2), y en conexión con el pecado artístico, Santo Tomás prosigue explicando que es un pecado propio del arte «si un artista produce una cosa mala, cuando tiene intención de producir algo bueno; o produce algo bueno, cuando tiene intención de producir algo malo». En *Kaĥha Upani·ad* II.1.1, el que elige lo que más le gusta (*preyas*) en vez de lo que es más bello (*ṣreyas*) se dice que «se desvía del fin» (*h'yate arthĪt*); en *ĕatapatha BrĒhmaöa* II.1.4.6, si una cierta parte del rito se hace erróneamente, «eso sería un pecado (*aparĒddhi*)<sup>9</sup>, de la misma manera que si uno hace una cosa cuando tiene intención de hacer otra; o si uno dice una cosa cuando tiene intención de decir otra; o si uno va por un camino cuando tiene intención de ir por otro».

En *Summa Theologica* I.103.5 *ad* 1: «Se dice que están bajo el Sol, estas cosas que se generan y se corrompen según el movimiento del sol», y III (Supp.) 91.1 *ad* 1: «El estado de gloria no está bajo el sol». En *ĕatapatha BrĒhmaöa* II.3.3.7, «El que brilla [el Sol] es esta Muerte [un nombre esencial de la deidad *ab intra*]»; por consiguiente, todas las criaturas por debajo de Él son mortales, pero aquellas más allá de Él son Ángeles (o «Dioses») que están vivos; y X.5.1.4, «Todo desde el Sol hasta aquí está en la presa de Muerte (*m'tyunĒptam*)».

Pueden citarse también un par de ejemplos, de un origen más antiguo, por el lado europeo. San Mateo 10:16, *prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae*, corresponde a *Ôg Veda Sa×hitĪ* X.63.4, *ahimĒyĪ anĒgasau*. Y nuevamente, mientras que en Génesis 2:21-22 Dios «tomó una de sus costillas [de Adán],... Y de la costilla que el Señor Dios había tomado del hombre, hizo una mujer», y 3:20 «Adán llamó Eva al nombre de su esposa; debido a que ella era la madre de todos los vivos», así también, en el *Ôg Veda*, el nombre de la hija de Manu es la «Costilla» (*par ṣur ha nĒma mĒnav'*), quien, bajo otro nombre, Īḍā, es la madre «por cuyo medio él [Manu] generó a esta raza de hombres» (*ĕatapatha BrĒhmaöa* I.8.1.10); Manu es en la tradición hindú el arquetipo y progenitor de los hombres, de la misma manera que Adán

<sup>8</sup> En modo alguno carece de buenas y suficientes razones que Jesús fuera llamado el «Hijo del carpintero», pues, ciertamente, hay una «madera» con la que el Maestro Carpintero hace el mundo.

<sup>9</sup> *AparĒddhi* deriva de *aparĒdh*, definido por Monier-Williams como «errar el propio blanco de uno».

en la tradición hebrea, y en ambas formulaciones la condición del incesto depende del «parentesco de sangre» (*jēmitra*) de los padres originales.

Puede agregarse un ejemplo islámico. Mientras que San Agustín, en *Confesiones* VII.11, haciendo referencia a las cosas creadas, dice que «Ellas tienen un ser, debido a que son de Ti: y, sin embargo, ningún ser, debido a que lo que Tú eres ellas no son», y Santo Tomás, en *Summa Theologica*, I.44.1C, dice que «Todos los seres aparte de Dios no son su propio ser, sino seres por participación», encontramos que Jāmī, en *Lawḥi* XIII, dice que «La Tierra carece de Ser verdadero, y no obstante depende de él —Tú eres el Ser verdadero».

No solo podrían citarse otros paralelos doctrinales y verbales de este tipo, casi *ad infinitum*<sup>10</sup> —por ejemplo, en conexión con temas tales como el Ejemplarismo<sup>11</sup>, la Transubstanciación y la Infallibilidad— sino que podrían demostrarse, aún más fácilmente, equivalencias similares en el dominio del simbolismo visual<sup>12</sup>, un modo de comunicación que, aún más que el simbolismo verbal, es el idioma característico de la metafísica tradicional. Por ejemplo, se ha señalado a menudo la valencia común de la rosa cristiana y el loto indio como representaciones del terreno de toda manifestación, el soporte del ser cuando procede o parece proceder desde el ser al devenir. El caso de la forma musical es el mismo: «Un ejemplo de la tenacidad con la que sobrevive la música de un culto lo proporciona Occidente con la música de la Iglesia Católica, que, derivando del canto del templo judío, se mantiene como un bloque errático aparte de la música clásica completamente diferente de hoy día. En Oriente hay ejemplos similares, tales como los de las melodías del Sāmaveda indio, y en el Japón el canto de los dramas No, que, incluso en el reciente entorno cortesano y profano en el que nosotros lo escuchamos, ha preservado su significación litúrgica original» (Robert Lachmann, *Musik des Orients* Breslau, 1929, pp. 9-10). De hecho, el caso es que incluso la música «secular» de la India, donde nada, ciertamente, puede

---

<sup>10</sup> Los simples paralelos podrían referirse a la «coincidencia», lo cual es meramente substituir la explicación por la descripción. No obstante, si creemos con San Agustín (*De diversis quaestionibus* LXXXIII.24) que «Nada en el mundo acontece por azar» (una proposición con la que el científico difícilmente estará en desacuerdo [ni tampoco el teólogo, para quien «si Dios no gobernara por las causas mediatas, el mundo estaría privado de la perfección de la causalidad», Santo Tomás]), entonces solo son posibles tres, y únicamente tres explicaciones de las «coincidencias» exactas y repetidas: Debe haber habido (1) una apropiación por parte de la fuente más tardía; (2) un desarrollo paralelo; o (3) una derivación de una fuente anterior común.

<sup>11</sup> Cf. Coomaraswamy, «El Ejemplarismo Védico».



definirse como enteramente secular, ha preservado esa cualidad de sinfinitud que se predica del canto litúrgico en un pasaje del *Aitareya Br̥hmaõa* citado arriba, y que se reconoce igualmente en el canto llano cristiano.

La fórmula, comúnmente aceptada, de la existencia de un abismo que separa Europa de Asia, es así falaz, en el sentido de que si bien hay una división, la línea divisoria no puede rastrearse entre Europa y Asia consideradas normativamente, sino entre la Europa medieval y Asia [conjuntamente], por una parte, y la Europa moderna por la otra: en general y en principio, todo lo que es verdadero para la Europa medieval se encontrará que es verdadero también para Asia, y viceversa.

En lo que concierne al alcance de todos estos paralelos sobre la validez de la doctrina y exégesis cristiana: desde el punto de vista hindú, la consecuencia natural de la comparación será evocar la consideración, «La doctrina cristiana, juzgada por los modelos védicos, es también ortodoxa». Podría esperarse, y *a priori* debería esperarse, el reconocimiento inverso, de que «la doctrina védica, juzgada por las normas cristianas, es también ortodoxa», pero dada la asumición cristiana, no solo de un conocimiento de la verdad (lo cual puede concederse libremente), sino también de una posesión exclusiva de este conocimiento (tal como los hindúes ni pretenden para sí mismos ni conceden a ningún otro), todo lo que puede predicarse, por el momento, es una aceptación de los datos védicos en tanto que «argumentos extrínsecos y probables» (*Summa Theologica* I.1.8 *ad* 2), de la misma manera que Santo Tomás mismo hizo uso, de hecho, de Aristóteles, y de la misma manera que San Jerónimo, al tratar de la superioridad del estado de virginidad al estado de casado (*Adversus Jovinianum* I.42), invocó efectivamente la doctrina de los «Gimnosofistas de la India, entre quienes se transmite el dogma de que el Buddha, el cabeza de su enseñanza, nació de una virgen por su costado».

En la medida en que están en cuestión las extensas comparaciones que se han hecho entre el cristianismo y el budismo (en cuyo campo San Jerónimo parece haber sido el pionero, aunque el caso de Jehoshaphat = Bodhisattva también debe tenerse presente), o entre el neoplatonismo y el budismo, debe recordarse que, aunque los paralelos son reales, no obstante, las deducciones en cuanto a la derivación o a la influencia no están firmemente fundadas, puesto que las doctrinas budistas son ellas mismas derivadas, y puesto que pueden presentarse analogías cristianas y neoplatónicas con textos pre-budistas, en mayor número y con mayor consistencia. Por ejem-

---

<sup>12</sup> Cf. J. Baltrusaitis, *Art sum̃rien, art romain* (París, 1934), y Coomaraswamy, «El Árbol de Jesús y Paralelos Orientales», *Parnassus*, VII (1935).

plo, todos los detalles de la natividad del Buddha, sin excluir el detalle del nacimiento costal, son, de hecho, rastreables ya en las natividades védicas de Indra y de Agni, respectivamente los tipos de los poderes temporal y espiritual, a menudo combinados en el dual Indrāgnī, rey-y-sacerdote. En otras palabras, nosotros mantenemos la independencia relativa de la tradición cristiana, ya sea la de San Dionisio o la de Dante, al mismo tiempo que, por otra, remitimos toda enseñanza ortodoxa, de la que la expresión védica misma es meramente una expresión reciente, a una única fuente común y (como puede agregarse, aunque esto no es esencial al argumento presentemente restringido) finalmente suprahumana. Los problemas no son esencialmente, sino solo accidentalmente, problemas de historia literaria.

Ahora se ha dicho suficiente para indicar los principios implicados, y quizás para convencer al lector de que puede no ser irrazonable buscar, en textos tanto sánscritos como islámicos, paralelos o inclusive explicaciones, pero no necesariamente fuentes, de expresiones de pensamiento particulares empleadas por Dante, ninguna de cuyas ideas es nueva, aunque él viste la enseñanza tradicional de una forma vernácula de incomparable esplendor, *splendor veritatis*. Los dos pasajes escogidos para el comentario no se han seleccionado por su importancia especial, ni porque puedan cotejarse más fácilmente que otros, sino porque han presentado dificultades particulares a los comentadores que se basan solo en fuentes europeas. En *Paradiso* XXVII.136-138 se lee:

«Cos" si fa la pelle bianca nera,  
nel primo aspetto della bella figlia  
di quel ch'apporta mane e lascia sera».

En la versión de P. H. Wicksteed: «Así ennegrecida en el primer aspecto la piel blanca de la bella hija del que trae la mañana y deja el anochecer». Señalamos primero el paralelo en Maestro Eckhart, ed. Evans I, 292: «El alma, en ardiente persecución de Dios, deviene absorbida en Él... de la misma manera que el sol tragará y extinguirá a la aurora»; [e 'dem, p. 365: «Reconciliada con su Creador, el alma ha perdido su nombre, pues ella misma no existe; Dios la ha absorbido dentro de Él, de la misma manera que la luz del sol traga a la Aurora hasta que ella desaparece»]. Este texto de *Paradiso* ha sido llamado «un pasaje difícil y discutido», aunque, en todo caso, es admitidamente el Sol quien, en el verso 138, «trae la mañana y deja el anochecer». Las palabras del Maestro Eckhart indican ya que la «hija» debe ser la Aurora. Es cierto que en la mitología clásica, la Aurora es más bien la hermana que la hija del Sol, pero es justamente aquí donde será de ayuda la tradición védica. Pues, aun-

que allí la Aurora es a veces la hermana del Sol o del Fuego (*Ôg Veda Sa×hitĕ* VI.55.5 y X.3.3), no obstante, ella es típica y constantemente tanto la hija, como la esposa del Sol, a quien se llama su «raptor» (*jĕra*). Ciertamente, desde el punto de vista hindú, ella es la misma que la «virgen madre, hija de tu hijo» de Dante (*Paradiso* XXXIII.1); la Madre de Dios, la Madre de Cristo, por quien «todas las cosas fueron hechas» (San Juan 1:3), «pues por Él fueron creadas todas las cosas», (Colosenses 1:16), y, como tal, ella es la Madre de todas las cosas, una con Eva en el mismo sentido en que Cristo es uno con Adán. Precisamente en tanto que la Magna Mater, *die eine Madonna* (Jeremías), Uşas, la Aurora, conocida de otro modo como Sūryā (la «diosa» Sol, en tanto que se distingue de Sūrya, el «dios» Sol), deviene la esposa del Sol, en el *Liebesgeschichte des Himmels* sin fin (E. Sieke). Las referencias védicas a estos acontecimientos, y especialmente a la destrucción de la Aurora por su amante, el Sol, que va detrás de ella en ardiente persecución (la inversa de la formulación de Eckhart citada arriba), son innumerables. En el famoso himno de *Ôg Veda Sa×hitĕ* X.189, empleado comúnmente como una *oratio secreta*, es la Reina Serpiente (otro de los nombres de la Aurora y Madre Tierra), «Quien se mueve dentro de las esferas luminosas, Ella, como su Voz (*vĕc*, fem.), se da al Sol-Alado; cuando Él suspira, entonces Ella expira (*ôasya prĕôĕt apĕnat´*)».

La hora gloriosa de la Aurora es muy transitoria; «Virgen incontrolada, Ella sale, precursora del Sol y el Sacrificio y el Fuego» (*Ôg Veda Sa×hitĕ* VII.80.2), pero tan pronto como el Sol la atrapa, Él y Ella brillan juntos (VII.81.2); sin brillar ya privadamente con su propia radiación, sino vestida de Sol, Ella «brilla ahora en el ojo radiante de su Seductor» (I.92.11). A menudo es de Indra, en tanto que el Sol, de quien se dice que «abate el carro de la Aurora» (X.73.6), que deviene así Indraṇī, la Reina del Cielo, pero sin distinción de Rey y Reina.

Además, esto es una purificación, pues antes de su procesión, la Aurora era una «serpiente sin pies»<sup>13</sup>, ofidiana en vez de angélica, pues la Noche está relacionada con su hermana la Aurora como Lilit con Eva. Es precisamente a esta naturaleza ofidiana a lo que Ella muere cuando procede, y su Asunción (de Ella) sigue entonces a su Ascensión (de Él). Pasada a través del cubo de la Rueda solar, se le da, como a Apālā (la «Desguarnecida» en el sentido de «no-desposada»), una piel de sol en lugar de su vieja piel de serpiente (VIII.91), y se le hace «apta para ser acariciada» (*saṃṣli-ĕikĕ; êĕtyĕyana Brĕhmaöa*, citado por Sāyaṇa). Allí el Cielo y la Tierra están

<sup>13</sup> Para una presentación más detallada, ver Coomaraswamy, «El Lado Más Oscuro de la Aurora», 1935.

abrazados (*saμṣli·yataú*, *Jaimin'ya Upani·ad Br̥hmaöa* I.5)<sup>14</sup> —lo cual no es un «mito» en el sentido de la malinterpretación antropológica actual de la palabra, sino una unión (*mithuna*) que ha de ser realizada «dentro del vacío del corazón (*h'ḥday̐k̐k̐ṣa*)» por el verdadero Cognóstico (*saμvit*) y que es la «beatitud suprema (*paramo hy e·a ṅnandaú*, *êatapatha Br̥hmaöa* X.5.2.11), el *piacere eterno* de Dante (*Paradiso* XVIII.16).

Y todo esto es significativo desde el punto de vista de la interpretación de nuestro texto de Dante, pues se ha sugerido que la *bella figlia* del Sol es la Humanidad, ya que el Sol es el «padre de toda la vida mortal» (*Paradiso* XXII.116) y ya que el hombre es «engendrado por el hombre y por el Sol» (cf. *De monarchia* I.9 y 6-7). No hay ninguna antinomia aquí, pues como lo hemos visto, la Aurora y la Madre Tierra, en el mismo sentido que Adán y Eva, es decir, seminalmente, son todos los hombres, la totalidad del Hombre<sup>15</sup>, y la totalidad del Hombre es la Iglesia, la Esposa de Cristo. Para estar unida con Él, la Humanidad, la Iglesia, debe transformarse —en el lenguaje védico, debe despojarse de su piel de serpiente y sacudirse el mal. Esto mismo se describe, no solo en la historia de Apālā, sino también en la historia del matrimonio de Sūryā (*ôg Veda Sa×hit̐* X.85.28-33), donde la Esposa se desviste de su forma escamosa *k'ty̐* («potencial»), mala e ingloriosa, y en una semejanza felicísima (*sumaögal'*) («la más bella de todas las formas bellas», como describe el *St̥y̐yana Br̥hmaöa* a la una vez reptiliana Apālā) «asume a su Señor como hace una Esposa» (*ṭ̐j̐y̐ viṣate patim*, *ôg Veda Sa×hit̐* X.85.29). Y esto lo dice casi de la misma manera San Buenaventura del Matrimonio de Cristo con su Iglesia: «Cristo presentará a su esposa, a quien Él amó en su bajeza y toda su suciedad, gloriosa con su propia gloria [de él], sin mácula o arruga» (*Dominica prima post octavum epiphaniae* II.2).

Hemos presentado la tradición referente a la Aurora con algún detalle para recordar al lector cuán peligroso es, en conexión con escritores de este calibre, y con preocupaciones tales como las de Dante y el Maestro Eckhart, que no son escritores

<sup>14</sup> Esto es en el sentido de «El Matrimonio del Cielo y el Infierno» de William Blake, puesto que todas las propiedades terrenales por las que la individuación está determinada son «infiernos», como es explícito en *Jaimin'ya Upani·ad Br̥hmaöa* IV.26; cf. S X.5.

<sup>15</sup> No se olvidará que desde el punto de vista escolástico, la Humanidad es una forma que no tiene nada que ver con el tiempo; no la humanidad del «humanismo», sino un principio creativo que informa a cada hombre, y según al cual debe ser juzgado. Así, Thierry de Chartres habla de la *forma humanitatis* que *nunquam perit*, y Santo Tomás dice que «humanidad significa la parte formal de un hombre» (*Summa Theologica* I.3.3). [«Dios asumió la humanidad y no el hombre» (Maestro Eckhart, ed. Pfeiffer, p. 250)].

de bellas letras<sup>16</sup>, aunque cada uno sea el «padre» de un lenguaje, atribuir a la invención o a la pericia poética individual lo que son realmente fórmulas y símbolos técnicos con connotaciones conocidas. Como mínimo, nuestras citas védicas bastan para dar un significado consistente a las palabras de Dante y el Maestro Eckhart. Ambos son conscientes siempre de mucho más de lo que dicen; como Dante mismo advierte al lector, «mirate la dottrina, che s'asconde sotto il velame degli versi strani» (*Inferno* IX.61). También debe recordarse que la ilustración de la doctrina cristiana, por medio de símbolos paganos, no solo era completamente legítima desde el punto de vista medieval, sino que persistió en la práctica permitida hasta tiempos comparativamente modernos, de lo cual puede citarse un ejemplo en la obra de Calderón<sup>17</sup>. No es irrazonable suponer, entonces, que ambos, tanto el Maestro Eckhart como Dante, estuvieran familiarizados con doctrinas tradicionales —quizás iniciatorias y transmitidas solo oralmente, o quizás solo todavía no rastreadas en los documentos existentes— tales como han sido citadas arriba a propósito de *il somma sol* y de *bella figlia*.

Nuestro segundo pasaje aparece en *Paradiso* XVIII.110-111:

«...da lui si rammenta  
quella virt • chō • forma per li nidi».

En la versión de Wicksteed, supliendo solo la mayúscula, esto es, «...desde Él viene a la mente ese poder que es forma en los nidos». Apenas es necesario señalar que «forma» debe tomarse aquí, en su sentido escolástico y ejemplar usual, como «forma esencial» (como cuando se dice que «el alma es la forma del cuerpo») y no en el sentido vernáculo moderno de «forma de hecho». Prescindiendo completamente de

---

<sup>16</sup> Maestro Eckhart, «Toda felicidad a aquellos que han escuchado este sermón. Sí no hubiera habido nadie aquí, yo debería haberlo predicado al cepillo de los pobres»; «trabajad como si nadie existiera, como si nadie viviera, como si nadie hubiera venido nunca sobre la tierra» (ed. Evans, I, 143 y 308). Dante, «Todo el trabajo fue emprendido, no para un fin especulativo, sino para un fin práctico... el propósito del todo, y de esta parte [*Paradiso*], es sacar a aquellos que están viviendo en esta vida del estado de aflicción, y conducirles al estado de bienaventuranza» (*Epistle ad Can. Grande* 15, 16); *Bhagavad Gītā* II.47, «Que tu propiedad esté en las obras, en modo alguno en sus frutos», y III.9, «Este mundo está encadenado por las obras, salvo que estén dirigidas al Sacrificio; haz así tu obra para este fin, sin interés».

<sup>17</sup> Cf. René Allar, «Calderón et l'unité des traditions, *Le Voile d'Isis*, XL (1935), 407 sig.

los paralelos que se van a citar abajo, puede observarse que los nidos implican pájaros, y que ambos implican árboles, y que «pájaros» es tradicionalmente una designación de los Ángeles, o de las substancias intelectuales; que las alas denotan independencia de la moción local, y que el «lenguaje de los pájaros» es el de la «comunicación angélica»<sup>18</sup>; o que los «pájaros», de una manera más general, pueden significar lo vivo (en todos los sentidos de la palabra) en tanto que se distingue de lo inanimado e inmóvil. Desde este punto de vista, que, de hecho, es el acertado, los «nidos» serán las habitaciones de los Ángeles, y de otros seres vivos, entre las ramas del Árbol de la Vida; «nido» significará el entorno fenoménico-corporal, u otro individualmente apropiado, del alma, y el «poder que es la forma para los nidos» será el de Quien hizo al Hombre en su propia imagen y semejanza. Sin embargo, el pasaje se ha considerado obscuro; los comentarios hechos por Wicksteed y Oelsner<sup>19</sup>, que pregunta, «¿Por qué *nidos*? ¿Son los nidos los cielos, anidando uno dentro del otro?» etc., son particularmente tortuosos, debido, quizás, a que al examinar el Jovian M de los versos 94-96, aunque reconocen que se alude a la semejanza de un pájaro, no caen en la cuenta de que lo que se quiere significar es precisamente la semejanza de un águila —es decir, la semejanza de Dios mismo «ejemplificado» aquí por Jove [Júpiter]— y, consecuentemente, no ven que los «nidos», en esa misma imagen son los de los seres.

Todo lo que se ha dicho arriba es explícito en la tradición védica, donde, además, de las dos palabras para «nido», *n'ṣa* y *kullēya*, la primera recuerda inmediatamente el *nidi* de Dante. La significación general de «nido» se define en *Pa-cavi×ṣa Br[ḥmaōa* XIX.15.1: «Nido es hijos, nido es ganado [«grandes posesiones», «potencialidad realizada»], nido es morada». En *ōg Veda Sa×hit[ḥ]* I.164.20-22, aparece la imagen de dos Águilas compañeras que ocupan el Árbol de la Vida y que son el aspecto dual de la Deidad, que por una parte ve todas las cosas<sup>20</sup>, y por otra come de la

<sup>18</sup> *ōg Veda Sa×hit[ḥ]* VI.9.5, «El Intelecto es el más veloz de los pájaros». Cf. René Guénon *El Lenguaje de los Pájaros*.

<sup>19</sup> Temple Classics Edition, *Paradiso*, p. 227.

<sup>20</sup> El Sol es el ojo de Varuṇa, con el que Él presencia todo el universo (*ōg Veda Sa×hit[ḥ]*, *passim*); nadie puede parpadear sin Su conocimiento (*ōg Veda Sa×hit[ḥ]* VII.86.6); Él cuenta los parpadeos de los ojos de los hombres y conoce todo lo que el hombre hace, piensa o considera (*Atharva Veda Sa×hit[ḥ]* IV.16.2, 5), conocimiento que por Su parte es especulativo (*viṣvaṃ sa vedo varuṇo yath[ḥ] dhiy[ḥ]*, *ōg Veda Sa×hit[ḥ]* X.11.1). Cf. San Lucas 12:6-7, «¿Acaso no se venden cinco gorriones por dos ases, y ninguno de ellos está olvidado ante Dios? Pues aún los cabellos mismos de vuestra cabeza están todos contados»; Hebreos 4:12-13, «Pues la palabra de Dios... es un discernidor de los

higuera<sup>21</sup>; y la imagen de otros pájaros posados debajo, «que cantan con ojos siempre abiertos su participación de la vida<sup>22</sup> (*am̐tasya bh̐ḡgam anime am... abhi svaranti*), que saborean la miel y engendran a sus hijos», pero de quienes «ninguno que no conoce al Padre, al gran Pastor del Universo, puede alcanzar la sumidad del Árbol»<sup>23</sup>. Pero, puesto que aquel cuyo ser es Contemplativo (*dh̐raú*), ha «hecho también su casa en mí, que estoy ya aquí (*m̐ dh̐raú p̐ḡkam atr̐viveṣa*)», encontramos que en otras partes se habla de él no solo como «desnidado»<sup>24</sup> (*an̐ḡaú, ôg Veda Sa×hit̐ X.55.5-6, êvet̐ṣvatarā Upani·ad V.1.4*), sino también como el Cisne (*haḡsa*), que con los Soplos de la Vida protege sus «sedes de más abajo» (*avaraḡ kul̐ḡyam, B̐had̐raöyaka Upani·ad IV.3.12*), cuyo propio «perchado es como si fuera el de un pájaro» (*sadanaḡ yath̐ veú, ôg Veda Sa×hit̐ III.54.5-6*): donde «desnidado» y «en-nidado» corresponde a la naturaleza de la Deidad que es «Uno como Él es allí» y también «múltiplemente presente en sus hijos» (*êatapatha Br̐ḡhmaöa X.5.2.16-17*), de donde que se hable de él como N̐ṣad, «Sedente en el hombre», N̐cākṣus, «Presenciando en el hombre», y Vaiśvānara, «Común a todos los hombres»<sup>25</sup>.

Sin embargo, los «nidos de más abajo» no son solo los de las substancias individuales en el sentido explicado arriba, sino que, al mismo tiempo, son cada altar sacrificial, ya sea concreto o dentro de vosotros<sup>26</sup>, donde se enciende el Fuego sagrado; y es en estos sentidos como «la Deidad, abandonando su trono de oro, se apresura al

---

pensamientos e intenciones del corazón. Ni hay criatura alguna que no esté manifiesta en Su visión»; *Summa Theologica* I.14.16C y ad 2, «Dios tiene de Sí mismo un conocimiento especulativo sólo... [en el cual] Él posee a la vez un conocimiento especulativo y práctico de todas las demás cosas».

<sup>21</sup> San Lucas 7:34, «El Hijo del hombre ha venido comiendo y bebiendo»; Deuteronomio 4:24, «Dios es un fuego consuntivo». Agni, el Corcel Celestial, el Spiritus, el Sol Alado «Que desde aquí abajo subió al Cielo... es el más voraz de los comedores» (*ôg Veda Sa×hit̐ I.163.6-7*). El «comer» de Dios es nuestra Vida, pues con ello el Spiritus se viste de carne, deviniendo *anna-maya*.

<sup>22</sup> Como también *ôg Veda Sa×hit̐ VIII.21.5*, «Posados como pájaros, oh Indra, nosotros elevamos nuestro canto a Ti»; cf. *Paradiso XVIII.76-77*, «Así, dentro de las luces, las sagradas criaturas volando cantaban».

<sup>23</sup> Cf. *Paradiso X.74*, «El que no se hace a sí mismo ala para poder volar allí», para lo cual podrían aducirse numerosos paralelos sánscritos —por ejemplo, *Pa-cavi×ṣa Br̐ḡhmaöa XIV.1.13*, «Aquellos que ascienden a la cima del Gran Árbol, ¿cómo viajan de ahí en adelante? Aquellos que tienen alas vuelan, aquellos que no tienen alas caen», y similarmente, *Jaimin̐ya Upani·ad Br̐ḡhmaöa III.13.9*.

<sup>24</sup> San Mateo 8:20, «los pájaros del aire tienen nidos; pero el Hijo del hombre no tiene donde posar su cabeza».

<sup>25</sup> Cf. Coomaraswamy, «El Ejemplarismo Védico».

<sup>26</sup> Sobre el encendido de Agni «dentro de vosotros», ver *êatapatha Br̐ḡhmaöa VII.4.1.1* y *X.5.3.3*.

lugar de nacimiento aparente del Halcón, la sede construida por [medio de la] especulación» (*ṣyeno na yoniṃ sadanaṃ dhiyē kṛtaṃ hiraōyayam ḷsadaṃ deva e-ati, ōg Veda Sa×hitē IX.71.6*), donde el Halcón, como es habitual, es el Fuego; el lugar de nacimiento, como es habitual, es el Altar; el seno de la Madre Tierra, es la matriz de la Madre; y el aspecto de la Deidad (*deva*) a que se alude como apresurándose es el del Soma, la savia del Árbol de la Vida, el «Vino» de la vida, y el Sacrificio voluntario (*kr̥śū*)<sup>27</sup>. Por consiguiente, encontramos un elaborado simbolismo del Altar, que es el «trono de más abajo» de la Deidad, en esta misma semejanza del nido de un pájaro; e incluso que el Altar se completa de manera que sea manifiestamente semejante a un nido, como, por ejemplo, en *Aitareya Br̥hmaōa I.28*, donde el Sacerdote, al invocar al sagrado «Fuego y a la Hueste Angélica a aposentarse primero en el lugar del nacimiento, rico en lana» (representado por el «esparcido», pues estas palabras se toman de *ōg Veda Sa×hitē VI.15-16*), procede con la fórmula «Haciendo un nido consagrado para Savitr̥» (el Sol en tanto que «Vivificador») y, de hecho, prepara «por así decir, un nido, con los palos circundantes de *madera de p̣tuḍḷru*, bedelio, vellones de lana e hierbas fragantes», y todo esto es realmente una representación del nido del Fénix, en el que la vida del Águila, el Fuego, se renueva perpetuamente.

Solo queda agregar lo que está ya implícito en las palabras «construida por [medio de la] especulación» (*dhiyē kṛtam*, citado arriba, puesto que *dḥ* en el Sánscrito védico, usado como sinónimo de *dhyēna*, es = *contemplatio*), a saber, que el encendido de Agni en sus nidos de más abajo, donde, hasta que es encendido, Él está meramente latente —en otras palabras, la traída de Dios al nacimiento, que, en otro caso, permanece inconocido— aunque se efectúa solo simbólicamente en el ritual del Sacrificio o de la Misa, se efectúa realmente por «el que lo comprende (*ya evaṃ vidṿḷen*)», el Comprensor de ello (*evaṃvit*), el Gnóstico (*j-ḷnin*), «en el espacio vacío del corazón (*ḥdayēkḷṣe*)», «en la cámara desnuda del hombre interior (*antar-bḥetasya khe*)»; es una obscuridad interior la que se ilumina. «Ningún hombre, por obras o sacrificios, alcanza a Quien vive siempre» (*ōg Veda Sa×hitē*

<sup>27</sup> Del que se participa por la vía de la transubstanciación: «Los hombres imaginan cuando se prensa la planta, que ellos beben del Soma verdadero, pero de El que los Brahmanes comprenden por Soma, nadie saborea jamás, nadie de quienes moran sobre la tierra» (*ōg Veda Sa×hitē X.85.3-4*). «El Nyagrodha es parabólicamente el Rey Soma; parabólicamente el poder temporal obtiene la semejanza del poder espiritual, por así decir, por medio del sacerdote, la iniciación y la invocación» (*Aitareya Br̥hmaōa VII.31*). El único acceso a Él es por la vía de la iniciación y el ardor (*ētapatha Br̥hmaōa III.6.2.10-11*); cf. Génesis 3:22, «no sea que extienda su mano, y tome también del árbol de la vida, y coma, y viva para siempre».



VIII.70.3), sino solo aquellos en quienes se ha efectuado la última muerte del alma y que, cuando están ante las puertas del cielo, y frente a la pregunta «¿Quién eres tú?», están cualificados para responder, no con un nombre personal o apellido, sino con las palabras, «Este *quien* que yo soy es la Luz, Tú mismo» —solo a estos se les da la bienvenida con la bendición, «*Quien* tú eres, eso soy Yo, y *Quien* Yo soy, Eso eres tú; entra» (*Jaimin'ya Upani·ad Br̥hmaõa* III.14), puesto que entonces no queda nada del individuo, ni como «nombre» ni como « semejanza» (*n̥ma-r̥pa*), sino solo esa Espiración (*Ētman*) que parecía enteramente como que hubiera estado determinada y participada, pero que, de hecho, es impartible<sup>28</sup>. El así liberado, entrando a través del medio del Sol («Yo soy la Vía... ningún hombre viene al Padre, sino por Mí», San Juan 14:6; «Solo conociendo-Le pasa uno la muerte, no hay ninguna otra Vía para ir allí», *V̥ḷḷasaneyi Sa×hit̥* XXXI.18), «la puerta a través de la cual todas las cosas retornan perfectamente libres a su felicidad suprema» (Eckhart, ed. Evans, I, 400), deviene un «Movedor a voluntad» (*k̥mac̥Ērin*), cuya voluntad, ciertamente, no es ya suya propia, sino que está confundida con la de Dios. «Esa es su forma propia, que tiene su voluntad<sup>29</sup>; el Espíritu es su voluntad [de él], y él no tiene voluntad, ni ningún deseo» (*B̥had̥Ēraõyaka Upani·ad* IV.3.21); «él sube y baja [arriba y abajo de] estos mundos, comiendo lo que quiere, y asumiendo la semejanza que quiere» (*Taittir'ya Upani·ad* III.10.5); de la misma manera que en San Juan 10:9, «Yo soy la puerta: si un hombre entra por Mí, será salvado, y entrará y saldrá, y encontrará pradera», y más explícitamente aún en la *Pistis Sophia*.

Hemos examinado arriba un esbozo resumido de las implicaciones del símbolo «nido» en la tradición gnóstica védica. Es cierto que el uso de la palabra por Dante debería haberse comprendido, ya sea a partir de otros pasajes (por ejemplo, *Paradiso* XXIII.1-12, donde Beatriz misma se compara a un pájaro que sale de su nido en la aurora para dar la bienvenida al sol), o ya sea comparándolo con textos bíblicos tales como San Mateo 7:20, citado en una nota arriba; pero al mismo tiempo, y como ocurre en conexión con el Sol, puede darse por establecido que Dante, cuyo conoci-

<sup>28</sup> «El alma tomada de divino descontento no puede poner su comprensión en nada que tenga nombre. Ella escapa de todo nombre dentro de la nada sin nombre... Estos son los muertos bienaventurados... enterrados y beatificados en la Divinidad... En este estado nosotros somos tan libres como cuando nosotros no éramos; libres como la Divinidad en su no existencia» (Maestro Eckhart, ed. Evans, I, 373, 381-382). «Descenderé hasta la Aniquilación y la Muerte Eterna, no sea que venga el Juicio Final y me encuentre Inaniquilado, y yo sea atrapado y puesto en las manos de mi propia Egoismidad» (W. Blake).

<sup>29</sup> Cf. *Paradiso* XXII.64-65, *Ivi è perfetta, matura ed intera ciascuna disianza*».

miento del simbolismo cristiano y pagano es tan extenso y tan preciso<sup>30</sup>, era sumamente consciente de todos los significados técnicos de los símbolos que emplea — «técnicos», porque tales términos no se emplean a modo de ornamento, ni tampoco se explican según el propio albedrío, sino porque pertenecen al vocabulario de un lenguaje parábólico consistente<sup>31</sup>. Pensamos que se ha mostrado que las referencias de un exponente de los principios ortodoxos cristianos, que escribía al final de la Edad Media y que, por así decir, resumía toda su doctrina, pueden clarificarse efectivamente por una comparación con las de las escrituras que eran vigentes en la otra mitad del mundo, y tres milenios antes en el tiempo; y que esto sólo puede explicarse sobre la asunción de que todas estas «formulaciones alternativas de una doctrina común (*dharma-paryāya*)» son «dialectos del único y solo lenguaje del espíritu», ramas de una y la misma «tradición universal y unánime», *sanātana dharma*, *Philosophia Perennis*, la «Sabiduría increada, la misma ahora que siempre fue, y la misma que siempre será» de San Agustín (*Confesiones* IX.10).

---

<sup>30</sup> Cf., por ejemplo, la descripción metafísicamente técnica de los Tres Mundos en *Paradiso* XXIX.28-36, y el tratamiento de *il punto* en XIII.11-13, XVII.17-18, y XXVIII.16, 25-26 y 41-42, para todo lo cual podrían aducirse los paralelos indios; por ejemplo, «in punta dello stelo, a cui la prima rota va dintorno... Da quel punto depende il cielo, e tutta la natura» (XIII.11-12 y XXVIII.41-42) corresponde a *Ōg Veda Sa×hitā* I.35.6, *ḥōiμ na rathyam am̄tā adhi tasthuú*.

<sup>31</sup> San Clemente, *Miscellanies* VI.15, «La Profecía no emplea formas figurativas en las expresiones solo por causa de la belleza de la dicción»; *Summa Theologica* I.1.10C, «Mientras en toda otra ciencia las cosas se significan con palabras, esta ciencia tiene la propiedad de que las cosas significadas con las palabras tienen también en sí mismas una significación». Émile Mâle se refirió acertadamente al lenguaje del simbolismo cristiano como un «cálculo».

## *Nirukta = Hermeneia* \*

Todo estudioso de la literatura védica estará familiarizado con lo que los eruditos modernos llaman las «etimologías folklóricas». Cito, por ejemplo, la *Chāndogya Upaniṣad* (VIII.3.3), «En verdad, este Espíritu está en el corazón<sup>1</sup> (*e-a ĩtmĩ h̄di*). La hermeneia (*niruktam*) de ello es esta: “Este está en el corazón” (*h̄dayam*), y por eso el “corazón” se llama *h̄dayam*. Quienquiera que es un comprehensor de esto alcanza el Cielo cada día». Por supuesto, los especímenes abundan en Yāska —por ejemplo, *Nirukta* V.14, «*Pu·karam* significa “mundo-medio”, debido a que “gesta” (*po·ati*) las cosas que vienen al ser<sup>2</sup>. El agua es también *pu·karam*, debido a que es un “medio de culto” (*p̄jĩkaram*), y porque “ha de rendírsele culto” (*p̄jayitavyam*). Además, en tanto que «loto» (*pu·karam*), la palabra es del mismo origen, puesto que es un “medio de adorno” (*vapu·karam*); y es una “flor” (*pu·yam*) debido a que “florece” (*pu·pate*)». Las explicaciones de este tipo se desechan comúnmente como «insignificancias etimológicas» (J. Eggeling), «puramente artificiales» (A. B. Keith), y «verdaderamente fantasiosas» (B. C. Mazumdar), o simplemente como «perogrulladas». Por otra parte, uno siente que no pueden ignorarse enteramente, pues como dice el autor mencionado en último lugar, «Hay, en muchas Upaniṣads, explicaciones verdaderamente fantasiosas... que descubren mala gramática y peor idioma, y que, sin embargo, los gramáticos mismos que no las aceptaron como correctas, no dijeron nada ellas<sup>3</sup>; es decir, los antiguos gramáticos sánscritos, cuyas capacidades «cientí-

---

\* [Este ensayo apareció en el *Viśva-Bhārat Quarterly*, NS II (1936) y al mismo tiempo en francés en *Études Traditionnelles*, XLI (1936; la adenda que concluye el ensayo se publicó en ambas revistas al año siguiente.—ED.]

<sup>1</sup> Es decir, «dentro de vosotros», en el sentido en que «El Reino del Cielo está dentro de vosotros».

<sup>2</sup> Pues el espacio entre el Cielo y la Tierra, el ser y el no ser, la luz y la obscuridad, la esencia y la naturaleza, es precisamente el locus, la oportunidad y la «tierra prometida» de todo nacimiento y devenir.

<sup>3</sup> B. C. Mazumdar, review of J. N. Rawson, *The Kāṭha Upaniṣad*, en *Indian Culture*, II (1935/1936), 378.

ficas» se han reconocido universalmente, no incorporaron estas «explicaciones» en su «gramática», pero al mismo tiempo nunca las condenaron.

De hecho, el *Nirukta* no es una parte de la filología en el sentido moderno; una explicación hermenéutica puede coincidir o no con la genealogía efectiva de una palabra en cuestión. El *Nirukta* = *hermeneia* se funda sobre una teoría del lenguaje de la que la filología y la gramática son solo departamentos, o incluso se puede decir que son los departamentos más humildes, y no digo esto sin un respeto real y genuino por esos «impecables y omniscientes leviatanes de la ciencia, que sondean intrépidos el océano lingüístico, hasta sus más horribidas profundidades, y que (en los intervalos en que no se atacan unos a otros) utilizan sus colas sobre aquellos audaces pececillos que, sobre la mera superficie, se aventuran dentro de su peligro»<sup>4</sup>, y cuyo consejo, en materias de genealogía verbal, yo estoy siempre dispuesto a aceptar. Sin embargo, la etimología, una cosa excelente en su lugar, es precisamente una de esas «ciencias modernas que representan literalmente solo “residuos” de las antiguas ciencias, que ya no se comprenden»<sup>5</sup>. En la India, la ciencia tradicional del lenguaje es el dominio especial del *pèrva-mámēṣṣē*, cuya característica es que «Establece la proposición de que los sonidos articulados son eternos»<sup>6</sup>, y la doctrina consecuente de que la conexión de una palabra con su sentido no se debe a la convención, sino que es por naturaleza inherente a la palabra misma». No obstante, cuando A. A. Macdonnell agrega a esta excelente caracterización que «Debido a su falta de interés filosófico, el sistema todavía no ha ocupado mucho la atención de los eruditos europeos»<sup>7</sup>, solo quiere decir que el tema no tiene interés para él mismo ni para los de su tipo; no es plausible que hubiera tenido en su ánimo excluir deliberadamente a Platón de la categoría de los «filósofos». Pues Platón no solo emplea el método hermenéutico en el *Crítilo* —por ejemplo, cuando dice «haber llamado” (τὸ καλέσασθαι) a las cosas “útiles” es una y la misma cosa que hablar de “lo bello” (τὸ καλόν)» —sino que a todo lo largo de este diálogo trata el problema de la naturaleza de la relación entre

<sup>4</sup> Standish Hayes O’Grady, *Silva Gadelica* (Londres y Edimburgo, 1892), II, V.

<sup>5</sup> René Guénon, *La Crisis del mundo moderno* (París, 1927), p. 103.

<sup>6</sup> Lo que se entiende por la «eternidad del Veda» a veces se comprende mal. «Eterno» es «sin duración», «no en el tiempo» (*akēla*), y, por consiguiente, siempre presente. La «eternidad» de la tradición no tiene nada que ver con la «datación» de una escritura dada, en un sentido literario. Como lo expresó Santo Tomás de Aquino, «Tanto la Palabra Divina como la escritura del Libro de la Vida son eternos. Pero la promulgación no puede ser desde la eternidad en lo que respecta a la criatura que oye o lee» (*Summa Theologica* II-I.91.1 ad 2).

<sup>7</sup> *History of Sanskrit Literature* (Londres, 1900), p. 400.

los sonidos y los significados, indagando si es esta una relación esencial o accidental. La conclusión general es que el verdadero nombre de algo es eso que tiene un significado natural (sánscrito *sahaja*) —es decir, que es realmente una «imitación» (μίμησις) de la cosa misma mediante sonidos, de la misma manera que, en la pintura, las cosas son «imitadas» mediante el color— pero que, debido a la imperfección efectiva de la imitación vocal, lo cual puede considerarse como una cuestión de recordación inadecuada, la formación de las palabras efectivamente en uso, ha sido ayudada por arte, y su significado ha sido parcialmente determinado por convención. Puede comprenderse lo que se entiende por «significado natural» cuando encontramos que Sócrates y Crátilo se representan como de acuerdo en que la «letra rho (sánscrito र, r) es expresiva de rapidez, moción y dureza». Crátilo mantiene que «el que conoce los nombres conoce también las cosas expresadas por ellos», y esto equivale implicar que «El que dio por vez primera nombres a las cosas, lo hizo con conocimiento cierto de la naturaleza de las cosas»; en otras palabras, mantiene que este primer dador de nombres (sánscrito *nĒmadhĒu*) debe haber sido «un poder más que humano», y que los nombres dados así, en el comienzo, son necesariamente sus «verdaderos nombres». Los nombres mismos son dualistas, puesto que implican ya sea moción o reposo, y son así descriptivos de actos, más bien que de las cosas que actúan; Sócrates admite que el descubrimiento de la existencia real, independiente de las denotaciones, puede estar «más allá del tú y del mí».

La doctrina india (*B'ḥĒd DevatĒ* I.27 sigs., *Nirukta* I.1 y 12, etc.) es igualmente que «Los nombres se derivan todos de las acciones»; en la medida en que denotan una acción en curso, los nombres son verbos, y en la medida en que alguien o algo se toma como el hacedor de la acción, son nombres. No debe pasarse por alto que el sánscrito *nĒma* no es meramente «nombre», sino «forma», «idea» y «razón eterna»<sup>8</sup>. Sonido y significado (*ṣabdĒrtha*) están inseparablemente asociados, de modo que encontramos que esta expresión se emplea como una imagen de una unión perfecta, tal como la de Śiva-śakti, esencia y naturaleza, acto y potencialidad *in divinis*. Los nombres son la causa de la existencia; se puede decir que en toda esencia compuesta (*sattva*, *nĒmarēpa*), el «nombre» (*nĒma*) es la forma del «fenómeno» (*rēpa*) en el mismo sentido en que se dice que «el alma es la forma del cuerpo». En el estado del no-ser (*asat*) u oscuridad (*tamas*), los nombres de los principios individuales son

<sup>8</sup> Ver Coomaraswamy, «El Ejemplarismo Védico». Ver también René Guénon, «El Simbolismo del teatro», *Le Voile d'Īsis*, XXXVII (1932), 69.

impronunciados u «ocultos» (*nĒmĒni guhyĒ, ap'cyĒ, etc.; ōg Veda Sa×hitĒ passim*)<sup>9</sup>; ser nombrado es proceder de la muerte a la vida. El Avatar Eterno mismo, al proceder como un niño (*kumĒra*) desde el Padre inamistoso, pide un nombre, porque es «con el nombre como uno deshace el mal» (*pĒpmĒnam apahanti, êatapatha BrĒhmaöa VI.1.3.9*); «todos los seres, en su vía, lo que más temen de todo es que les roben sus nombres los poderes de la Muerte, que yace a la espera para robar» (*krivir nĒmĒni pravaöe mu·ayati, ōg Veda Sa×hitĒ V.44.4*). «Es con su nombre sin-muerte (*amartyena nĒmnĒ*) como Indra sobrevive a las generaciones humanas» (*ōg Veda Sa×hitĒ VI.18.7*). Mientras un principio individual permanece en acto, este principio tiene un nombre; el mundo de los «nombres» es el mundo de la «vida». «Cuando un hombre muere lo que no sale de él es “el nombre”, que es “sin fin”, y puesto que lo que es “sin fin” es los Múltiples Ángeles, con ello él gana el “mundo sin fin”» (*B'hadĒraöyaka Upani·ad III.2.12*).

Con la enunciación de los nombres, «el poder más que humano», no solo designa correctamente las cosas existentes, sino que las dota de su ser; y el Omni-hacedor puede hacer esto porque Él es omnisciente de los nombres ocultos o titánicos de las cosas que todavía no son en sí mismas; con los nombres preconocidos de las causas mediatas, Él hace todo lo que debe hacerse, incluyendo la creación de todos los seres separados. Por ejemplo, *ōg Veda Sa×hitĒ I.155.6*, «Él, con los nombres de las Cuatro [Estaciones] ha puesto en moción la rueda redonda [del Año] que está provista de noventa radios»; *X.54.4*, «Tus nombres de titán, todos estos, oh Maghavan, tú, ciertamente, conoces, con los cuales has cumplido tus poderosas obras»; *VIII.41.5*, «Varuṇa conoce los remotos nombres ocultos, muchas locuciones hacen que él florezca (*kĒvyĒ purè... pu·yati*), lo mismo que la luz del cielo (*dyauú*, aquí el Sol, *pè·an, savit'*, como en *V.81.2*) hace florecer todas las especies (*pu·yati... rèpam*)». Se debe a la misma razón el que todas las palabras de poder sean eficaces —por ejemplo, *Pa-cavi×ṣa BrĒhmaöa VI.9.5* y *VI.10.3*, «Con la palabra “nace” (*jĒtam*) él “hace nacer” (*j'janat*)... Diciendo “vive” él los vivifica para que “vivan”».

Todas las cosas, en su variedad, son producidas así por una providencia divina: «Varuṇa conoce todas las cosas especulativamente» (*viṣvaµ sa veda varuöo yathĒ dhiyĒ, ōg Veda Sa×hitĒ X.11.1*). De manera que las siguientes palabras del *ōg Veda*, «Omni-hacedor, supernal veedor-en-una-única-mirada (*saµd'k*), de quien ellos hablan como el “Uno más allá de los Siete Profetas”, que es el solo y único De-

<sup>9</sup> «Cuando los nombres no eran, ni ningún signo de existencia dotado de nombre» (*Rūmī, D'van, Oda XVII*).

nominador de los Ángeles (*yo dev[en]ēµ n[emadh]ē eka eva*), a Él todas las demás cosas se vuelven a por información (*sampraśnam*)», *ôg Veda Sa×hitē* X.82.2-3<sup>10</sup> debe leerse en conexión con I.72.3, donde los Ángeles, con su servicio sacrificial, «obtuvieron sus nombres de culto, formaron sus cuerpos altamente-nacidos»; en otras palabras, ser nombrado, obtener un nombre, es nacer, estar vivo. Esta creación denominativa es un acto dual: por parte del Único Denominador, la pronunciación es tan única como Él mismo; por parte de los principios individuales, este único significado, que está preñado con todos los significados, es dividido verbalmente, pues «con sus palabras ellos concibieron múltiple a quien es solo Uno» (*ôg Veda Sa×hitē* X.114.5). Y si bien una tal partición sacrificial es una contracción e identificación en la variedad, debe entenderse que ser nombrado, aunque es indispensable para el viaje, no es la meta: «El habla (*v[ēc]*) es la cuerda, y los nombres son los nudos con los que están atadas todas las cosas» (*Aitareya î raöyaka* II.1.6). El fin es formalmente el mismo que el comienzo; es como uno «no alimentado ya por la forma o el aspecto (*n[emare]p[ēdvimuktaû]*) como el Comprehensor alcanza a la Persona celestial más allá del más allá; conociendo al Brahman deviene el Brahman» (*Muö[ñ]aka Upani·ad* III.2.8-9). «Cuando estos ríos que corren llegan al mar, su nombre y aspecto se destruyen, y solo se habla del “mar”» (*Praśna Upani·ad* VI.5). «El alma presa de divino descontento», como dice el Maestro Eckhart, «no puede reposar en nada que tenga nombre»; «Al sumergirse en la Divinidad, toda definición se pierde», y por esto dice también, «Señor, mi bienestar está en Tu eterno no-recuerdo de mí»; para todas estas expresiones podrían citarse innumerables paralelos de otras fuentes cristianas, así como sūfis e indias.

Se comienza a vislumbrar así una teoría de la expresión en la que la ideación, la denominación y la existencia individual son aspectos inseparables, distinguibles conceptualmente cuando se consideran objetivamente, pero coincidentes en el sujeto. Esto equivale a la concepción de un único lenguaje vivo, no cognoscible en su ente-

---

<sup>10</sup> Es enteramente adecuado a *nosotros* considerar «los nombres como las *consecuencias* de las cosas» (Aristóteles, según lo cita Dante en la *Vita nuova*), debido a que nuestro conocimiento de las cosas no es esencial, sino accidental; al aspirar al conocimiento esencial, los nombres son para nosotros un medio para el conocimiento y no han de confundirse con el conocimiento mismo. Pero no olvidemos que desde el punto de vista del Creador, a saber, «el poder más que humano» de Platón, que fue Primer Denominador, los nombres (las ideas) *preceden* a las cosas, que Él *conoc*a antes de que ellas  *fueran*. Poseído ya del conocimiento esencial, para Él, *nombrar* es lo mismo que *crear*; desde el punto de vista de la Primera Mente, «las cosas son las consecuencias de los nombres».

reidad por ningún principio individual, pero que es en sí mismo la suma de todas las articulaciones imaginables, y que corresponde, de la misma manera, a todos los actos del ser imaginables: la «Palabra Hablada» de Dios es precisamente esta «suma de todo lenguaje» (*vĕcikaṃ sarvaōmayam; Abhinaya Darpaōa* 1). Todos los lenguajes existentes son los ecos, parcialmente recordados y más o menos fragmentados, de esta lengua universal, de la misma manera que todos los modos de la visión son las refracciones más o menos obscuras de la imagen del mundo (*jagaccitra; Svĕtmanirēpaōa* 95), o espejo eterno (*speculum aeternum; San Agustín, De civitate Dei* XII.29) que, si uno la conoce y ve la en su entereidad y simultaneidad, es omnisciente. La afirmación (OM) original e inagotable (*ak·ara*) está preñada de todos los significados posibles; o, si se considera no como sonido, sino como «luz omniforme» (*jyotir-viṣvarēpam, Vĕjasaṇeyi Sa×hitĕ* V.35), es la forma ejemplar de muchas cosas diferentes; y en ambos casos, es precisamente «esa única cosa por la cual, cuando se conoce, todas las cosas se conocen» (*Muōḥjaka Upani·ad* I.3, *B'hadĕraōyaka Upani·ad* I.4.5). La comprensión paternal y la lengua madre, que son así, en su identidad, el primer principio del conocimiento, son evidentemente inaccesibles a la observación empírica<sup>11</sup>; mientras pueda distinguirse como tal una consciencia individual, es inconcebible una omnisciencia, y uno sólo puede «volverse al Único De-

---

<sup>11</sup> Y así, como diría un erudito moderno, «sin significado para nosotros y que no debe describirse como conocimiento» (la edición de A. B. Keith de la *Aitareya ĩ raōyaka*, Oxford, 1909, p. 42), donde, sin embargo, debe tenerse presente que el tipo de conocimiento a que se alude corresponde al sánscrito *avidyĕ*, que es un conocimiento relativo, u opinión, en contraste con una certeza. [San Agustín, *Confesiones* XI.4, «Scientia nostra scientiae tua comparata ignorantia est... Ignorantia divisiva est erratum.»] «El sistema [Pūrva Mīmāṃsā] todavía no ha ocupado mucho la atención de los eruditos europeos» —no, como Macdonell pretende, porque la teoría de un simbolismo adecuado del sonido esté desprovista de interés filosófico (o, más bien metafísico), sino porque el erudito moderno no está interesado en los principios sino solo en los «hechos», no en la verdad sino solo en la predicción estadística. Lo mismo podría decirse con respecto a toda otra ciencia tradicional.

Toda tradición propone medios dispositivos a la experiencia absoluta. Quienquiera que no se cuida de emplear estos medios, no está en posición de negar que el procedimiento propuesto no pueda conducir, como se afirma, a un principio que es precisamente *aniruktam*, ninguna cosa y ningún dónde, al mismo tiempo que es la fuente de todas las cosas por todas partes. Lo que más repugna al nominalista es el hecho de que, aunque se conceda una posibilidad de experiencia absoluta, no puedan ofrecerse ninguna demostración racional ni ningún «control experimental» de ello en un aula, de la misma manera en que *cogito ergo sum* es, para cada individuo, una prueba adecuada de su propia existencia consciente, de la que, sin embargo, no podría ofrecerse ninguna prueba demostrativa al solipsista, debido a que él no puede experimentar directamente la consciencia de otro que también pretende ser una «persona».



nomador en busca de instrucción» (*ôg Veda Sa×hitē* X.83.3) —es decir, al «poder más que humano» de Platón, a fin de recobrar las potencialidades perdidas con actos de recordación, elevando así nuestro nivel de referencia por todos los medios dispositivos disponibles. Así pues, no ha de considerarse que la doctrina metafísica del lenguaje universal afirma que se haya hablado alguna vez, efectivamente, un lenguaje universal por algún pueblo bajo el sol; el concepto metafísico de una lengua universal es, de hecho, la concepción de un único sonido, no la de grupos de sonidos que han de ser pronunciados en sucesión; lo cual es lo que nosotros entendemos cuando hablamos de «un lenguaje hablado», donde, a falta de un conocimiento *a priori* del pensamiento que ha de ser expresado, puede ser «difícil decir si es el pensamiento el que es defectivo, o es el lenguaje el que ha fallado al expresarlo» (Keith, *Aitareya î raöyaka*, p. 54).

La asunción que subyace más inmediatamente en la ciencia tradicional de la hermenéutica (*nirukta*), es que queda en las lenguas habladas un rastro de universalidad, y particularmente de *mimesis* natural (por la cual, por supuesto, nosotros no entendemos una semejanza meramente onomatopoética, sino una semejanza de analogía verdadera); que aún en las lenguas considerablemente modificadas por el arte y la convención, todavía sobrevive una parte considerable de un simbolismo adecuado naturalmente. En otras palabras, se asume que algunas asonancias, que pueden corresponder o no a la genealogía efectiva de las palabras, son, no obstante, indicaciones de sus afinidades y significados, de la misma manera que nosotros reconocemos el parecido de familia, a la vez de apariencia y de carácter, aparte de la línea de la herencia directa. Lo cual es todo menos una cuestión de «etimologías folklóricas»; no se trata de etimología en absoluto, en el sentido más estrecho de la palabra, sino más bien de asonancia significativa<sup>12</sup>; y, en todo caso, la tradición «folklórica» es una cuestión del «pueblo» sólo en lo que respecta a su transmisión, no a su origen; lo «popular» [el «folklore»] y la *Philosophia Perennis* brotan de una fuente común.

Desestimar el *nirukta* es, ciertamente, imponerse a uno mismo un obstáculo innecesario en la exégesis del contenido doctrinal. En conexión con esto, compárese el procedimiento mucho más inteligente de «Omikron»: «Una decisión posterior me condujo a consultar constantemente léxicos y fragmentos de léxicos tan antiguos

---

<sup>12</sup> «Por ejemplo, no tenemos intención de implicar que, como ocurre entre las palabras *Agnus* e *Ignis* (equivalente latino de *Agni*), haya algo más que una de esas similitudes fonéticas a las que nos referimos arriba, las cuales, muy probablemente, no corresponden a una línea de descenso lingüístico,

como fueran posibles de obtener; pues yo creía que en estos diccionarios originales de los helenos, los eruditos antiguos habrían dado significados atinados, así como claves para la expresión simbólica y alegórica. Presté particular atención a la extraña *Hermāneia* de los gramáticos antiguos, suponiendo que ellos tenían buenas razones para ello, e incluso para dar, usualmente, más de una *Hermāneia* para la misma palabra»<sup>13</sup>.

Desde un punto de vista empírico, difícilmente puede pretenderse que la conexión de los sonidos con los significados haya sido investigada seriamente en los tiempos modernos; nosotros tenemos la palabra de Macdonell de que «el sistema no ha ocupado mucho la atención de los eruditos europeos». Pero aunque se hubieran hecho tales investigaciones, con resultados indefinidos o negativos, todavía sería válido que la *hermeneia* (*nirukta*), según era empleada efectivamente por los autores antiguos, se nos presenta como una ayuda inestimable para la comprensión de lo que se entendía de hecho por los símbolos verbales que así son elucidados. Las palabras de la Escritura son, en su mayor parte, altamente técnicas, y están preñadas de muchos significados sobre varios niveles de referencia, de modo que, incluso el nominalista, debería sentirse endeudado hacia el hermeneuta, desde un punto de vista semántico.

#### NIRUKTA = HERMENEIA: ADÉNDUM

En el artículo precedente, he descrito el Om̄kāra como la «suma de todo el lenguaje» (*v̄ḥcikaṃ sarvaōmayam*), y como «esa única cosa que, cuando se conoce, todas las cosas se conocen». Hay un texto destacable exactamente a este efecto en *Chāndogya Upani. ad II.23.3*, «Lo mismo que todas las hojas [de un libro] están cosidas por una aguja (*ṣaōkun̄*), así toda habla (*sarv̄ḥ v̄ḥc*) está cosida por el Om̄kāra; en verdad, el Om̄kāra es todo esto, el Om̄kāra, en verdad, [es] todo esto»; y para esto hay también un sorprendente paralelo en Dante (*Paradiso XXXIII.85-92*): «Dentro de sus profundidades vi recogidas, cosidas por amor en un único volumen, las dispersas hojas de todo el universo... de tal manera que lo que digo de ello es una única llama. La forma universal de este complejo, creo que yo contemplé». El paralelo es

---

pero que, sin embargo, no han de considerarse por ello como puramente accidentales» (R. Guénon, *El Esoterismo de Dante*, París, 1925, p. 92, n. 2).

<sup>13</sup> Omikron, *Letters from Paulos* (N. York, 1920), Introducción.

tanto más estrecho debido a que, en el primer caso, la forma universal es la del sonido eterno, y en el segundo, la de la luz eterna; pues la luz y el sonido son coincidentes *in divinis* (cf. *svar* y *svara*), y lo mismo que Dante habla de «estos soles que cantan» (*Paradiso* X.76; cf. XVIII.76, «Así, dentro de las luces, las volátiles criaturas sagradas cantaban»), así *Jaimin'ya Upani. ad Br̥hmaöa* III.33 tiene «El Sol es sonido, por lo tanto ellos dicen de este Sol que “es como sonido como Él procede” (*svara eti*)», y en *Ch̥endogya Upani. ad* I.5.1, «El Sol es OM, pues él está siempre sonando “OM”».

Incidentalmente, el pasaje de *Ch̥endogya* citado arriba, «Lo mismo que todas las hojas están cosidas por una aguja (*yath̥e śaökun̥e sarv̥öi paröani samt'ööani*)» proporciona una vigorosa evidencia de la contemporaneidad de la escritura con la redacción de esta Upaniṣad, pues quienquiera que ha visto un manuscrito de hoja de palma en la India del Sur, con muchas hojas sujetas con una aguja pasada a través de los agujeros para la cuerda, reconocerá la aptitud del símil.

## ALGUNAS PALABRAS PĀLI\*

«Para una comprensión exacta del significado original de la mayoría de los términos técnicos del budismo, es indispensable un conocimiento de su forma sánscrita».

Max Müller, *Sacred Books of the East*, Vol. 10, liv.<sup>1</sup>

En el siguiente artículo se examinarán algunas palabras pāli, con particular referencia a su tratamiento en el PTS Dictionary\*\* y a su traducción en los volúmenes del Nikāya de la PTS, ahora completados. Las referencias son a las correspondientes

---

\* [Este artículo se publicó por primera vez en el *Harvard Journal of Asiatic Studies*, IV (1939). Hay que agradecer a I. B. Horner, presidente de la Pali Text Society, la revisión del texto antes de su publicación.—ED.]

<sup>1</sup> A esto yo agregaría que la doctrina budista se dirige, en gran medida, directamente a oyentes brahmanes instruidos, ya familiarizados con casi todos los términos técnicos en sus formas sánscritas, y con el contenido indio de las palabras, en lugar del específicamente budista: de ello se sigue que cuanto más podamos acercarnos a los textos desde el mismo punto de vista, tanto más capaces de entenderlos seremos. El budismo presupone la posición brahmánica, y en su mayor parte solo está en conflicto con las perversiones efectivas o supuestas de esta posición.

En la medida en que el budismo es un argumento dirigido a una audiencia instruida, es un argumento que presupone un conocimiento de los Vedas y Upaniṣads; si nosotros no estamos equipados con un conocimiento similar, difícilmente podemos esperar comprender más del Dhamma, que es «profundo, profundo en significado, transcendental y emparejado con la negación (*te ye suttantī gambhīrā gambhīratthā lokuttarā su—atī-pāṭisa—utī*, *Aṅguttara Nikāya* I.72, *Saṅguttara Nikāya* I.267, etc.)», que lo que se dirige directamente a la «multitud inenseñada» (*assuta puthujjana*, «el hombre de la calle»).

En conexión con los comentarios budistas, puede observarse aquí que Buddhagosa no conocía los términos sánscritos o no conocía la historia de los términos sánscritos, y al menos en algunos casos interpreta las palabras pāli de una manera dependiente de los usos especiales en su propio período; su tratamiento de *unhāsa* es un buen ejemplo. Por lo tanto, puede suponerse que lo que un oyente brahman que escuchaba al Buddha comprendía por un término dado, a menudo puede representar mejor su valor real en el «budismo original» que la interpretación de un comentarista budista posterior.

\*\* En todo el texto de este artículo el «Diccionario» se refiere siempre al PTS Dictionary [Nota del Traductor].

ediciones, por volumen y página. Los estudios de *Attha* (*artha*), *Rasa*, *Vya-jana* y *Sahĕjanetta* equivalen a un primer ensayo en el estudio de la retórica budista, y deben leerse juntos.

*akaniĕĕha*. El Diccionario yerra completamente el significado de esta palabra en su contexto, *Sa×yutta Nikĕya* V.237, *Jĕtaka* III.487, etc. No es «“no el más pequeño”, es decir, el más grande, el más elevado», sino «entre quienes no hay nadie más joven (o más pequeño) que otro». Los Devas en cuestión solo pueden ser los Maruts, de quienes «Ninguno ha salido superior ni inferior, ni ha sobrepasado la gloria media» (*te aĵye-ĕhĕ akani-ĕhĕsa udbhido*<sup>2</sup> *madhyamĕso mahasĕ vi vavĕdhuú, ôg Veda Sa×hitĕ* V.59.6), sino que «como hermanos han crecido juntos», *ôg Veda Sa×hitĕ* V.60.5. Al igual que Vāyu es metafísicamente el «Viento del Espíritu», así son estos Tempestuosos vientos «Ráfagas del Espíritu». No se perderá de vista que en *Maitri Upani-ad* II.1 Bṛhadratha (del Īkṣvākuvaṃśa, también el del Buddha), que está a punto de devenir un *ĕtmaj-aú* (pāli *atta--è*) y un *kĕtakĕtyaú* (pāli *katakicco, kataµ karaö yam*), es tenido por un Marut; y que en *ĕdem* VI.30, donde él es efectivamente *kĕtakĕtyaú* («todo en acto») y entra a través de la Puerta del Sol adentro del Brahmaloĵa, ya no es llamado por un nombre personal o de familia, sino solo como «Marut». La frase budista *akaniĕĕhĕgĕmin*, que aparece con *parinibbĕyin* en una lista de las designaciones de los «Nunca-retornadores» en varios contextos (*Dĕgha Nikĕya* III.237, etc.), implica, por consiguiente, la obtención del Brahmaloĵa y la compañía en iguales términos de los Devas más altos, las «Ráfagas del Espíritu (*Maruts*)», entre quienes no hay ninguna distinción de superior o inferior o de entrados antes o después. Enteramente análoga a esta es la posición del Comprehensor, de quien se dice a menudo, por ejemplo, *Sa×yutta Nikĕya* I.12, que él no piensa de sí mismo como «igual, o mejor que, o inferior a otros».

G. P. Malalasekera, en su *Dictionary of Pĕli Proper Names* (Londres, 1937), cita de *Dĕgha-Nikĕya Atthakathĕ* II.480, la explicación de *akaniĕĕhĕ devĕ* de Buddhaghosa. En esta cita, *sabbehĕva* debe ser *sabbe hĕva*. Por otra parte, B. no da

<sup>2</sup> *Udbhidaú* en el sentido de *Maitri Upani-ad* VI.30, *sauraµ dvĕraµ bhivĕ = èrdhvam... yo bhivĕ sĕryamaöĵalam*, nuevamente con referencia a un Marut.

dos explicaciones diferentes del nombre, sino solo una: las deidades *akanīḥha* se llaman así porque ninguno de entre ellos es menor en realización y virtudes<sup>3</sup>.

*akḗliko*. En *Saṅyutta Nikāya* I.11-13, una *Yakkhī* pregunta al Buddha lo que se entiende por la designación del Dhamma como «intemporal» (*akḗliko*), es decir, «eterno». El Buddha responde que la vida eterna solo puede realizarse con la comprensión de lo que-puede-decirse: «Aquellos que atienden solo a lo que puede decirse (*akkheyyam*, es decir, a la narración misma *ḗkhyḗnam*), que se apoyan en lo que puede decirse, que no comprenden plenamente lo que puede decirse, estos caen bajo el yugo de la Muerte: pero el que comprende plenamente lo que puede decirse, no hace ningún debate acerca del orador (*akkhḗḗraṃ na ma—ati*, donde la referencia de *akkhḗḗro* es al Buddha mismo, como en *Sutta-Nipḗta* 167), puesto que reflexiona para sí mismo (*iti*) “Ello no es *suyo*”» (*taṃ hi tassa na hoti*), y así no comete ningún error (*yena naṃ vajjḗ na tassa atthi*)». La *Yakkhī* no comprende y pide al Buddha «que explique en detalle el significado de lo que se ha dicho resumido» (*saṃkhittena bhḗsitassa vitthḗrena atthaṃ jḗneyyam*). El Buddha expone entonces, más explícitamente, la doctrina de *ḗkimca—a*, por medio de la cual él ha respondido ya, a uno y el mismo tiempo, a la referencia equivocada de la *Yakkhī* al Buddha, como «rodeado por otros *Devatās* poderosos», y a su pregunta actual, en cuanto al significado de «atemporal» (*akḗliko*): «Él [el Buddha] es contrario (*vivadetha*, con referencia al *vajjḗ tassa* precedente) a quien piensa en términos de “igual, mejor o peor”», es decir, a quien considera al Buddha como «alguien». Ella todavía no comprende (como antes). El Buddha dice más explícitamente, «Al que ha acabado con el “número”, a *Ī* ni los dioses ni los hombres, ya sea aquí abajo o ya sea allí en el más allá, pueden alcanzar» (*pahḗsi saökhaṃ... taṃ... nḗjjhagḗmuṃ devḗ manussḗ idha vḗ huraṃ vḗ*). Por último ella comprende el significado del Buddha (*attham*): «atemporal» solo puede aplicarse a una doctrina que no ha sido enseñada por «alguien»; el *dhamma* es *akḗliko* porque es, no la «opinión» «fechada» de Fulano (que sea un hombre o una deidad personal, es irrelevante aquí), sino la Verdad misma. Ni el Buddha ni el Dhamma están «en el tiempo», sino solo sus manifestaciones, que no deben tomarse absolutamente, sino que deben ser penetradas y verificadas. La designación del Dhamma como «atemporal» es la forma budista de la bien conocida doc-

<sup>3</sup> Las implicaciones de *akanīḥha* son similares a las de la bien conocida Parábola de la viña, San Mateo 20:1-16. Cf. «pues todos Le conocerán, desde el más pequeño hasta el más grande de ellos» (Jeremías 31:34), y la discusión de San Agustín en *De spiritu et littera* 41.

trina india de la «eternidad del Veda», para la cual hay buenos equivalentes cristianos, por ejemplo, San Agustín, *De lib. arb.* I.6, *Lex, quae summa ratio nominatur, non potest cuiquam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri*; Santo Tomás, *Summa Theologica* I-II.91.1, *divina ratio nihil concipit ex tempore*, etc. «Dhamma» difícilmente podría traducirse en Latín mejor que por *Lex, quae summa ratio nominatur... aeterna... divina ratio*. La objeción del erudito moderno a la doctrina de la eternidad de la Palabra, la Ley o el Dhamma, se basa sobre una comprensión errónea de lo que se quiere significar; como observó Santo Tomás, *Summa Theologica*, 'dem, «La Palabra Divina y la escritura del Libro de la Vida (que corresponde a la *vidyā* implicada en «Jātavedas» y a «Providencia») son eternas. Pero la promulgación no puede ser desde la eternidad por parte de la criatura que escucha o lee». La doctrina de la eternidad de la *summa ratio* es la misma que la doctrina platónica de las ideas; la de su promulgación temporal corresponde a la aparición de las sombras sobre el muro de la caverna. En los textos budistas encontramos, de la misma manera, que el Dhamma se describe a la vez como *sandīḥhiko*, manifiesto, y como *akālika*, no en el tiempo. Pues, tomando las palabras de San Agustín, «Esta sabiduría no es hecha; sino que ella es en este presente, como siempre ha sido y como siempre será» (*Confesiones* IX.10). Hay otros muchos textos en los que el Buddha identifica a él mismo, al Dhamma y a Brahma; el Dhamma es, por consiguiente, temporal e intemporal, de la misma manera que el Brahman, una única esencia con dos naturalezas, es *kāla* y *akāla* (*Maitri Upaniḥad* VI.15, etc.), «tiempo y sin-tiempo», y por lo tanto también *sakala* y *akala*, «con y sin partes». Expresado de otro modo, el Brahman es, por una parte, el *brahman* audible = *mantram*, y por otra, silente: *śabda* y *aśabda*, «vocal y silente».

*akiriyavāda*. De la misma manera que en el brahmanismo (por ejemplo, *Taittirīya Brāhmaṇa* III.12.9.7-8; *Jaiminīya Upaniḥad* Brāhmaṇa I.5.1-2; *Chāndogya Upaniḥad* VIII.4.4; *Bḥhadāraṇyaka Upaniḥad* IV.4.23; *Kāṭha Upaniḥad* II.14; *Kauṭitak Upaniḥad* I.4; *Maitri Upaniḥad* VI.18, 35; *Bhagavad Gītā* V.15; etc.) y en el cristianismo (I San Juan 3:9; II Corintios 3:17; Gálatas 5:18; *Summa Theologica* I-II.93.6 ad I y II-II.180.2), los valores éticos, en último análisis, han de ser rechazados y toda responsabilidad cesa, así también en el budismo pāli (*Majjhima Nikāya* I.135, 160; *Majjhima Nikāya* II.36-39; *Dhammapada* 39, 267, 412; *Sutta-Nipāta* 715, etc.); se sigue, ciertamente, como una cuestión de hecho, que cuando se depone para siempre todo el fardo del *kamma* (la operación de las causas mediatas, o «*fatum*»), los factores relativos de este fardo (lo que debía haberse hecho y no se hizo, y lo que no debía

haberse hecho y se hizo) se desechan igualmente; este abandono de los valores éticos acompaña inevitablemente al abandono del «sí mismo» psicofísico (pāli *appĕtumo*, *pĕpa attĕ*, *anattĕ*), un abandono que se llama en el brahmanismo el «sacrificio de sí mismo» o la «conquista de sí mismo» (*ĕtma-yaj-a*, *ĕtma-jaya*), en el cristianismo la «anonadación de sí mismo» («el alma debe entregarse a la muerte» del Maestro Eckhart, «el odio a la propia alma» de Cristo, y «la división entre alma y espíritu» de San Pablo), y en el budismo la «conquista de sí mismo» (*atta-jaya*), la «doma de sí mismo» (*atta-damatha*), el «apaciguamiento de sí mismo» (*atta-samatha*), la «extinción de sí mismo» (*atta-parinibbĕpana*), o más explícita y técnicamente la obtención de la «estación de no ser alguien» (*akiṃca—ĕyatana*).

Se verá que la negación última de toda responsabilidad es una posición puramente metafísica y contemplativa: no puede tener ningún significado aplicable para quienquiera que es todavía «alguien», que es todavía «activo» o, en otras palabras, que está todavía «vivo». Argumentar que «yo», Fulano, no soy un agente responsable sería una ridícula confusión de pensamiento: solo el yo que *NO* es un Fulano está libre del fardo de la responsabilidad, solo el nacido de Dios, y en el espíritu, no puede pecar. Pretender que esto puede aplicarse a «mí» (Fulano), es interpretar la doctrina de la filiación y de la theosis en el sentido satánico del paranoico. Sin embargo, ha habido algunos eruditos modernos que han pretendido ver en el «Eso eres tú» de las Upaniṣads justamente una deificación tal como esta; y, por consiguiente, se han «escandalizado»: y ha habido algunos otros, los Amaurianos, por ejemplo, que fueron acusados de mantener que «como todo acto humano es el acto de Dios, no hay ninguna distinción entre el bien y el mal, y de aquí que la Naturaleza no debe ser rechazada en nada»<sup>4</sup>. Aquí solo estamos interesados en este último tipo de heréticos, aquellos cuya herejía o «falso punto de vista» (*micchĕ diĕĕhi*) se llama en el budismo pāli *akiriyavĕda*, es decir, la proposición de que, puesto que las obras se hacen sin un hacedor<sup>5</sup>, no importa lo que «yo» hago, ya sea ello bueno o malo (*D'gha Nikĕya* I.53): en contra de esta posición, el Buddha se proclama a sí mismo un *kiriyavĕd'*, y un *akiriyavĕd'* porque enseña tanto lo que debe-hacerse como lo que no-debe-hacerse (*Vinaya-Piĕaka* I.233 sig. y *Aĕguttara Nikĕya* I.62); pero se proclama un *kiriyavĕd' s-lo* en el sentido de «él que enseña que hay un debe-hacerse» en oposición al *akiriyavĕd'*, cuya enseñanza es que no hay ningún «debe-hacerse» (*D'gha Nikĕya* I.115); estas distinciones dependen de una división de la palabra, a saber,

<sup>4</sup> Maurice de Wulf, *History of Mediaeval Philosophy* 3ª ed. (Londres, 1935), p. 235.

<sup>5</sup> Ver *ahaṃkāra*.



*akiriya-vāḍ* (que enseña un no-debe-hacerse) y *a-kiriya-vāḍ* (que no enseña un debe-hacerse)<sup>6</sup>.

En *Aḅguttara Nikāya* II.232, Gotama es acusado de *a-kiriya-vāḍa*, y el acusador mantiene que él «enseña que no hay ningún debe-hacerse con respecto a ningún acto» (*sabbakammānam akiriyaṃ pa—āpeti*), y es de interés que en el curso de la refutación el Buddha señala que *akiriya* (la palabra podría traducirse aquí por «dejar hacer») equivale a una aniquilación del mundo (*ucchedaṃ... lokassa*), «cuya subsistencia misma consiste en la verdad, es decir, la eficacia causal, de la acción» (*kammasacca*, que ha de comprenderse, como en *Aḅguttara Nikāya* II.197-98, con respecto a toda actividad corporal, vocal o mental, *kāya-*, *vāc-* y *mano-samārambha*), un argumento que nos recuerda a *Bhagavad Gītā* III.8, *śar'ra-yātrāpi ca te na prasidhyed akarmaōāu* y III.24, *uts'dehyur ime lokā na kuryāṃ karma ced aham*<sup>7</sup>. Ciertamente, es por esta misma razón por lo que el Buddha pone en movimiento la Rueda, en respuesta al deseo de todos los Devas, expresado por Brahmā, que exclama que de otro modo «¡el mundo está perdido!», *nassati...*, *vinassati* (*Jāṭaka* I.81, *Saḅyutta Nikāya* I.136 sig., *Majjhima Nikāya* I.168, etc.). También se afirma expresamente que el Buddha «práctica lo que predica» (*yathāvāḍ tathākar*, *Aḅguttara Nikāya* II.24, lo cual recuerda a *ōg Veda Saḅhitā* IV.33.6, *satyam ācur nara eva hi cakru*, y a *ōg Veda Saḅhitā* IX.113.5, *satya-vadam-t-satya-karman*): es en tanto que el Arhat, *passim*, como él (Buddha) ha

<sup>6</sup> Hay efectivamente tres maneras diferentes según las cuales el *akiriya-vāḍ* pretende la irresponsabilidad (cf. *Jāṭaka* V.228). En *Aḅguttara Nikāya* I.173, la traducción de *akiriya* por «inacción» es errōnea; para «inacción» se requeriría más bien *akamma*, que corresponde a *akarma* en *Bhagavad Gītā* IV.16. En tanto que «punto de vista falso», *akiriya* significa que no hay «ningún debe hacerse»; en tanto que «punto de vista verdadero», significa que hay «un *no debe* hacerse». Los tres fundamentos sobre los que se basa una pretendida irresponsabilidad son (1°) el fatalismo, puesto que las acciones son el efecto de actos pasados sobre los que nosotros no tenemos ningún control; (2°) las acciones no son nuestros actos sino los del Señor (*issara*); y (3°) las acciones son incausadas e inmotivadas (*ahetu, appacaya*): contra todo esto el Buddha mantiene que «esto debe hacerse, esto no debe hacerse (*idaṃ vā karaō'yaṃ idaṃ vā akaraō'yaṃ*)», y es en este sentido también como se llama a sí mismo a la vez *kiriya-vāḍ* y *akiriya-vāḍ*, como arriba.

<sup>7</sup> La doctrina del Buddha, evidentemente, era tan incomprensida o tan errōneamente contada por algunos en sus propios días, como lo está siendo por algunos eruditos modernos (en especial por aquellos que ven en *nibbāna* una «aniquilación»). En *Majjhima Nikāya* I.140, por ejemplo, le encontramos acusado de enseñar «el corte, destrucción y reducción a nada de las entidades existentes (*sato-satassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavam*)». El Buddha protesta que la acusación «se hace maliciosamente, vanamente, falsamente y contrariamente a lo que son los hechos (*asatā tuccā musā abhētena*)», pues «esto es justamente lo que *no* enseño».

«hecho lo que tenía que hacerse»<sup>8</sup> (*katakicco, kataṃ karaö'yam*, corresponde al brahmánico *k'tak'tyah*)<sup>9</sup>.

Así pues, ahora podemos ver fácilmente como puede ser que mientras que en *Udĕna* 70 se rechaza la noción de que «yo soy el hacedor» (ver *ahaṃkĕra*), en *Udĕna* 45 se condena igualmente al hombre «que cuando actúa dice que “yo no soy el agente”» (*yo cĕpi katvĕ na karom'ti cĕha*). Como en la doctrina cristiana, las virtudes morales no pertenecen esencialmente a la vida contemplativa, sino solo dispositivamente, mientras que sí pertenecen esencialmente a la vida activa.

*attĕ*. (1°) *Attĕ* puede igualarse con *kĕya* solo en el sentido reflexivo. Por ejemplo, en *D'gha Nikĕya* I.34, *a--o attĕ dibbo rĕp' manomayo* corresponde a *D'gha Nikĕya* I.77, *a--aṃ kĕyaṃ... rĕpiṃ manomayam* (también en *Majjhima Nikĕya* II.17). Esto no implica que *attĕ* pueda traducirse por «cuerpo», cuando cuerpo significa solo la carne; por el contrario, «cuerpo» se usa para significar toda la personalidad psicofísica, de la misma manera que en inglés nosotros hablamos de «somebody» [«algún-cuerpo» = «alguien»], y también hacemos uso de *soul* [«alma»] de la misma manera en expresiones tales como «not a soul was to be seen» [«no se veía un alma»]. *A--o attĕ* y *a--o kĕyo* son más bien lo que nosotros entendemos por «otro hombre», un «ser nuevo», que «espíritu» o «cuerpo», en el sentido más estricto de estas palabras. *Kĕya* se encuentra también en el sentido general de «persona» (*quisque*) en *Majjhima Nikĕya* I.206, donde tres hombres jóvenes están llevando la vida más elevada en mutua compañía: uno de ellos dice, «Yo vivo en obediencia a la voluntad de estos venerables (camaradas), sometiendo mi voluntad privada (*sakaṃ cittam*); nosotros, Señor, somos muchos hombres (*nĕnĕ... kĕyĕ*, varios “cuerpos”), pero muy ciertamente una sola voluntad» (*ekaṃ cittam*). En *Aöguttara Nikĕya* I.168 (cf. II.68, *D'gha Nikĕya* III.61) encontramos tanto *attĕ* como *sar'ra* (en lugar de *kĕya*) empleados en el mismo sentido de *quis* o *quisque* = *kašcit*: se suscita la objeción de que esto es el perfeccionamiento de una única persona (*ekam attĕnaṃ... parinibbĕpeti*), de que esto es una adquisición de mérito que afecta solo a «alguien» (*ekasar'rikaṃ pu--apaĕipadaṃ paĕipanno hoti*); el Buddha muestra que el abandono del mundo por parte del monje, no solo le afecta a él, sino que es «omni-efectivo» (*anekasar'rikĕ*).

---

<sup>8</sup> Por supuesto, no simplemente en el sentido del «deber cumplido», sino en el de «haber hecho lo que tenía que hacerse», es decir, de «haber reducido toda la potencialidad al acto» y de estar, por lo tanto, «todo en acto».

El Diccionario sólo apunta el significado *quis* o *quisque*, s.v. *tuma* (= *attĕ* = sánscrito *tman* = *ĕtman*).

(2°) Uno de los ejemplos más destacables de lo que C. A. F. Rhys Davids llamaría un «inciso» en la tardía literatura pāli aparece en *Jĕtaka* VI.252, donde *kĕyo te ratha-sa--ĕto... attĕ va sĕrathi* corresponde a *Kaĕha Upani·ad* III.3, *ĕtmĕnaμ rathinaμ viddhi, Œar·raμ ratham eva tu*. El texto es de suma importancia en conexión con la «Parábola del Carro» en otras partes, notablemente en *Sa×yutta Nikĕya* I.135 y *Milinda Pa·ho* XXVI sig.<sup>10</sup>. En el último pasaje, tan bien conocido, se muestra que de la misma manera que no hay ningún «carro» aparte de la suma de las partes componentes a las que se da convencionalmente el nombre de «carro», así no hay ningún «Nāgasena» aparte de los componentes psicofísicos del fenómeno variable al que se da convencionalmente el nombre de «Nāgasena»; el compuesto psicofísico es *anattĕ*, aquí y en todos nuestros textos; no hay nada sino un fenómeno (*rĕpa*) al que pueda dársele un nombre (*nĕma*).

Obsérvese ahora, que de la misma manera que los repetidos análisis de la constitución psicofísica del presunto individuo acaban invariablemente con las palabras *na me so attĕ*, «eso no es mi “sí mismo” o “esencia espiritual”», así Nāgasena muestra que en todo lo que puede ser nombrado, ya sea «carro» o «Nāgasena», no puede encontrarse ningún ser auto-subsistente o substancia persistente. Nāgasena no niega que pueda haber un auriga distinto del carro, o un principio distinto de todo lo que puede ser llamado «Nāgasena», y de la misma manera no puede hacerse que las palabras *na me so attĕ* signifiquen que «no hay ningún *attĕ*». Nāgasena deja al auriga enteramente fuera, debido solo a que su propósito inmediato, como el del Buddha en muchos textos, es deshacer la creencia en un «sí mismo» que es ya sea físico o ya sea psíquico. Él no tiene nada que decir, por lo tanto, sobre un auriga a quien no puede darse ningún nombre, ese otro «sí mismo» (*ĕtman*) de *Kaĕha Upani·ad* II.18 que «jamás ha devenido alguien» (*na babhĕva kaŒcit*), un sí mismo que solo puede definirse por la eliminación de todo lo que él no es, pero que es, verídicamente, la subs-

<sup>9</sup> Nótese la dramática distinción de *k·tak·tyah*, «hacedor de mal», «hacedor de embrujos», en *Atharva Veda Sa×hitĕ* IV.17.4.

<sup>10</sup> No debemos pasar por alto que a Milinda mismo se le tiene como el conductor, pero esto es meramente para introducir el tema de la parábola. Si Nāgasena hubiera proseguido aplicando la parábola no solo a sí mismo, sino también a Milinda, es la personalidad psicofísica, por nombre «Milinda», la que habría sido analizada, y Nāgasena hubiera podido decirle, *na vo so attĕ*, «todo eso no es tu esencia»; todo ello sin tocar la naturaleza de una esencia definida así por eliminación, esa esencia espiritual a la que aquí, de acuerdo con *Jĕtaka* VI.252, nos referimos como el «conductor» o el «auriga».

tancia de todos aquellos santos budistas que, como el Buddha mismo, habían realizado que todos los fenómenos son *anattē*, y habían alcanzado la «Estación de No-ser-Alguien» (*Ēki-ca--Ēyatana*). Y nosotros podemos decir, efectivamente, con *UdĒna* 80, que «si no hubiera este Innacido, Indevenido, Inefectuado, Incompuesto, no habría ninguna vía de escape de este mundo de nacimiento, devenir, efectuación y composición».

Si el Buddha mismo es el «auriga más preeminente y luminoso» (*sĒrathi, Sutta-NipĒta* 83), si el Dhamma es el auriga (*Sa×yutta NikĒya* I.33), si Attā es el auriga (*JĒtaka* VI.252), y el carro es inversamente, «en-espirituado» (*attaniya*<sup>11</sup>, *Sa×yutta NikĒya* V.6), todas estas son fórmulas equivalentes: el Buddha es el Espíritu, y solo cuando Él tiene las riendas, solo cuando el Gran Sí mismo (*mahattē, Aōguttara NikĒya* I.249) está en el control, solo entonces el contemplativo «sale lejos de este mundo» en lo que se llama el vehículo-de-Brahma o el vehículo-del-Dhamma (*Sa×yutta NikĒya* V.6)<sup>12</sup>.

*attha* (= *artha*). En *Aōguttara NikĒya* I.151, las cualificaciones del que enseña y del que escucha el Dhamma (la doctrina en tanto que enseñada, *desitam, akkhyĒtam*, etc.) son que cada uno separadamente y ambos juntos deben ser capaces de recibir (*paĒisaμvedet'*)<sup>13</sup> tanto el *attha* como el *dhamma*<sup>14</sup>. Woodward [traductor del *Anguttara NikĒya* en la edición PTS] traduce «debe ser capaz de penetrar tanto la letra como el espíritu de ambos» y agrega en una nota que «*Attha* es el significado

---

<sup>11</sup> ¡Aquí, ciertamente, sin ningún valor peyorativo!. En los muchos contextos en los que se niegan *attē* y *attaniya*, «sí mismo y sí mismi-dad» o «esencia y esencial» (por ejemplo, *Majjhima NikĒya* I.297), la referencia es al vehículo compuesto mismo, al alma-y-cuerpo que «no son mi verdadero Sí mismo (*na me so attē*)» sino el pseudo-sí mismo o el «pequeño sí mismo» (*appĒtumo, Aōguttara NikĒya* I.249). Todos nuestros textos mantienen que no hay ninguna entidad en el carro mismo, sino solo su nombre y apariencia; ninguno de ellos afirma que no hay ningún auriga.

En *Sa×yutta NikĒya* V.6, la traducción por Woodward de *attaniyaμ bhētam* como «construido por sí mismo» traiciona el significado: *attaniyaμ* es «enspirituado», *bhētam* es *geworden*; es en un vehículo en el que *attē* está en el control donde los contemplativos «escapan».

<sup>12</sup> *BrahmayĒnam anuttaraμ niyyanti dh'rĒ lokaμhĒ.*

<sup>13</sup> En *paĒisaμvedeti, prati* es *secundum* y *sam* corresponde a *co* (= *cum*) en *cognoscere*: *pratisaμvid* es *cognoscere secundum rem*. Aquí hay implícita una *adaequatio rei et intellectus*.

<sup>14</sup> Cf. *Sutta-NipĒta*, la prosa que precede al verso 1124, donde encontramos que a cada pregunta puede dársele una respuesta en los términos de *attha* o de *dhamma*, según sea el caso. *Dhammapada* 362, 363, *atthaμ dhammaμ ca d'peti... tam Ēhu bhikkhum*. Cf. *Majjhima NikĒya* I.37, *Aōguttara*

primario o de superficie; *dhamma* el significado aplicado»<sup>15</sup>. No se da cuenta de que su palabra «de ambos» implica que hay un *dhamma* de un *dhamma*. No puede haber ninguna duda de que lo que se quiere decir es «debe ser capaz de recibir tanto la aplicación como la substancia» de la enseñanza.

En la sección inmediatamente siguiente, se dice que las mismas cualificaciones son un requisito previo si el discurso (*kathā*) ha de ser efectivo (*pavattanī*, traducido por Woodward como «provechoso» aquí y en el contexto similar de *Aṅguttara Nikāya* I.125), es decir, si ha de *mover* al que escucha de modo que resulte la acción.

Antes de proseguir, observemos que el sánscrito *artha* es el propósito, la razón, el uso, el valor, la aplicación y la función, tanto como el significado, de cualquier cosa a la que se hace referencia<sup>16</sup>; y aunque en el pensamiento «primitivo» la función y el significado coinciden, nosotros, que ya no pensamos en los términos de símbolos adecuados, somos incapaces de tratar la función y el significado con un único acto de la mente. Esto tiene un marcado efecto sobre nuestras teorías del arte, ya sea literario o ya sea plástico. Debe entenderse que, tanto desde el punto de vista indio, como desde el punto de vista escolástico, no puede decirse que el significado de una frase ha sido transmitido, de otro modo que en la medida en que el que escucha actúa res-

---

*Nikāya* V.329, etc., *attha-veda* y *dhamma-veda*, en tanto que «conocimiento» o «devoción», tanto de *attha* como de *dhamma*, «la ley y los profetas».

<sup>15</sup> «Letra y espíritu» se usa en dos sentidos, ninguno de los cuales es el de «significado superficial y significado aplicado». Los dos sentidos son 1º) el más familiar, y que fue desarrollado por Orígenes (*De principiis*, Lib. 4, cc. 8-20), a saber, que el significado literal no es más que el símbolo del significado propuesto, una figura de lenguaje que ha de ser interpretada, como, por ejemplo, cuando se dice que el *adhivacanam* de *samudda* es *nibbāna*; y 2º) el recalcado por San Agustín en *De spiritu et littera*, en el que la «letra» se refiere a la ley moral; esta es la «letra que mata», porque por esta ley el ofensor se condena; mientras que, por otra parte, el «espíritu» es el Espíritu Santo en operación dentro del alma, donde imparte el conocimiento de Dios, conocimiento por el que aquellos que están muertos al pecado, pero vivos en Cristo, están liberados de la Ley. *Attha* y *dhamma* podrían traducirse por «letra y espíritu» en el sentido de San Agustín, donde *attha* es el «significado aplicado» y *dhamma* el «significado último»: la distinción es la que hay entre *karmakṛtīṣa* y *j-ñanakṛtīṣa*, y puede ser que, en este sentido, el Diccionario distinga acertadamente, s.v. *Veda*, entre *attha* y *dhamma*, como entre la letra y el espíritu de la enseñanza del Buddha, aunque la nota de Woodward, que da para *dhamma* el significado que pertenece a *attha*, muestra que él *no* está usando «letra y espíritu» en su sentido paulino original.

<sup>16</sup> Por ejemplo, en *Saṅguttara Nikāya* I.34 (también *Vinaya-Piṭaka* XI.147) *sampassam attham attano* se traduce por «viendo su propio bien», pero podría traducirse también por «viendo el significado de “sí mismo” (*attā*)».

pecto de lo que se supone que ha comprendido<sup>17</sup>. En otras palabras, el Dhamma no puede ser comprendido aparte de su aplicación.

Por consiguiente, en *Aṅguttara Nikāya* II.17 encontramos que el hombre que ha aprendido sólo un poco, comprende, ya sea la aplicación (*attha*), o ya sea la substancia de la Ley (*dhamma*); y así, por su audición (*sutena*), es «innacido» (*anuppanno*, una expresión que recuerda vívidamente *Jaimin'ya Upani·ad Brāhmaṇa* III.14.8, «En verdad, es un hombre innacido hasta que no sacrifica»). La versión de Woodward es «no conoce la letra (*attham*), no conoce el significado (*dhammam*)», es decir, lo inverso mismo de lo que se propone. En *Udāna* 70, sin embargo, donde tenemos «El ciego, el que no ve, no conoce el significado ni lo que no es el significado (*attham, anattham*, es decir, como aplicar y como no aplicar), no conoce el texto mismo ni lo que no es el texto» (*dhammam, adhammam*, es decir, no sabe cuando la doctrina ha sido expresada correctamente ni cuando lo ha sido incorrectamente), la versión de Woodward «no conoce lo provechoso (*attham*)... no conoce el *dhamma*» está mucho más cerca del acierto. En *Udāna* 6, «Es puro, es un Brahman, aquel en quien están la Verdad y la Doctrina (*saccaṃ ca dhammo ca*)», *saccam* (= *satyam*) toma el lugar de *attham*, y equivale a *vera sententia*.

Las interpretaciones precedentes de *attha* y *dhamma* son confirmadas por dos textos *Jātaka*. En *Jātaka* VI.389 encontramos al Bodhisattva instruyendo a un rey, donde Cowell y Rouse traducen *atthaṃ ca dhammaṃ ca anusāsati* por «solía instruir al rey en las cosas temporales y espirituales»<sup>18</sup>; la referencia es inequívocamente al *Arthaśāstra* y al *Dharmaśāstra*, un significado completamente de acuerdo con los valores relativos encontrados arriba para *attha* y *dhamma*. Finalmente tenemos *Jātaka* VI.251-252, donde el rey ruega al Bodhisattva que le enseñe *atthaṃ ca dhammaṃ ca*, «la conducta y la doctrina» (Cowell y Rouse lo traducen erróneamente por «el texto sagrado y su significado», invirtiendo el sentido de los términos). Por

---

<sup>17</sup> Por esta razón el erudito tradicional indio siente que los métodos deliberadamente objetivos y desapegados de la erudición moderna (adoptados, como ha dicho Jung, «en parte a causa de la miserable vanidad de los sabios, que teme y rechaza con horror cualquier signo de simpatía viva, y en parte a causa de que una comprensión que toca a los sentimientos podría permitir que el contacto con el espíritu foráneo pudiera devenir una experiencia seria») no pueden conducir nunca nada más que a un entendimiento superficial de una doctrina. Solo si nosotros mismos participamos en la gesta, y si nosotros mismos somos cazadores, podemos comprender los términos de la caza, nunca como espectadores desinteresados.

<sup>18</sup> Las mismas palabras aparecen en *Jātaka* VI.131, donde se traducen acertadamente de la misma manera.

consiguiente, el Bodhisattva le enseña cómo actuar; ha de proteger a los Brāhmaṇas y Samaṇas; alimentar al hambriento; no debe poner a trabajar ni a los hombres, ni a los bueyes, ni a los caballos viejos, sino dar a cada uno su débito, puesto que ellos le sirvieron cuando estaban fuertes; brevemente, ha de evitar la inrectitud y seguir la rectitud. Entonces, «la Gran Persona, habiéndole hablado en lo concerniente a la liberalidad y a las virtudes (*dāna* y *sīla*)... procedió a instruirle en la Ley (*dhamma*) por medio de la parábola del carro que otorga todos los deseos». Esta parábola del carro comienza, «Tu cuerpo se llama el carro», y concluye «El Espíritu es el auriga» (*kāyo te ratha-sa—tto... attē va sērathi*, casi verbalmente idéntica con *Kāḥa Upani- ad III.3*; ver arriba, s.v. *attē* [2]). Tenemos aquí un ejemplo literal de lo que se implicaba con *attha* y de lo que se implicaba con *dhamma*<sup>19</sup>.

El análisis precedente será esencial para los estudios de *rasa* y de *vya-jana*, después; ver también *sahējanetta*.

*attham* (= *asta*). El pāli *attha* no es solo el sánscrito *artha*, significado, propósito, etc. (ver *vya-jana*), sino que algunas veces es también el sánscrito *astam*, «casa». En este sentido la palabra aparece en *Sutta-Nipēta* 1074-76: el Muni, ido como una llama se apaga con el viento, y liberado de la denominación y de la incorporación, «vuelve a casa (*attham paleti*)<sup>20</sup> y no renace» (*na upeti saōkhaμ*, ver *saōkha*); entonces se pregunta, en el caso del así «ido a casa» (*atthaμ gato*), si él «es» o «no es» y si él está para siempre bien; y la respuesta es que «para el “ido a casa” no hay ninguna medida, no hay nada por lo cual pueda ser aludido<sup>21</sup>, cuando todas las cualidades se

<sup>19</sup> Apenas se necesita recalcar que en el presente artículo estamos tratando enteramente *attha* en tanto que contrastado con *dhamma* (o *vya-jana*), no *attha* en el sentido muy frecuente y simple de «significado», para el que bastará el ejemplo de *Aōguttara Nikāya* V.194, etc., «Aquí en el mundo, es por medio de una parábola como aquellos hombres que son de entendimiento rápido comprenden el significado de lo que se ha dicho (*upamdyam idhōekacce vi—ē purisē bhēsitassa attham tēnanti*)».

<sup>20</sup> La versión de Max Müller en *Sacred Books of the East* es muy deficiente y demasiado libre. Haber «ido a casa», en este sentido anagógico, es, ciertamente, haber «desaparecido» del campo de la percepción objetiva, ya sea humano o angélico; pero, sin embargo, nosotros no estamos justificados a traducir *atthaμ gato* por «desaparecido»: siempre es importante retener el significado literal del que dependen todos los demás significados. Tampoco la alternativa de Max Müller, «¿Ha desaparecido, o no existe?» es la acertada: las alternativas se plantean con respecto al que *ha* «ido a casa» (*atthaμ-gato*, *so...*), sobre el cual «ido a casa» no hay ninguna pregunta que hacer, puesto que la cuestión es solo en cuanto a qué *implica* este «ido a casa».

<sup>21</sup> Según se afirma más plenamente en *D'gha Nikāya* XI.68, un *locus classicus*.

han borrado, todos los modos de expresión<sup>22</sup> también se han borrado». La expresión «ido a casa» deriva de fuentes brahmánicas, donde el Viento del Espíritu, la «Compleitud de la Divinidad», es la «casa» a la que retornan el Sol mismo y todas las esencias separadas; para más referencias ver *SvayamĪt'ōōĪ: Janua Coeli*, nota 28.

*anātam*. El texto impreso de *UdĪna* 80 dice *duddassam anattaμ nĪma, na hi saccaμ sudassanā*, pero el que es admitidamente el mejor MS. (A), y también un comentario al menos, dicen *anātam* por *anattam*, y aunque el comentador entiende por *anātam* «desatado», y de aquí *nibbĪna* (cf. *Kindred Sayings*, I, 236, nota 4), y aunque la traducción de Woodward dice «infinito», es casi seguro que el significado del conjunto es, «Es difícil discernir lo que es falso, y no es fácil discernir lo que es verdadero», y que *anātam* representa aquí a *an'ātam*, la antítesis regular de *satyam* en los contextos sánscritos. La lectura como *anattam* puede explicarse de dos maneras, ya sea como un error por parte del escriba, no familiarizado con la rara palabra *anātam* (que no está en el Diccionario, y que no puedo citarla en otros lugares aparte del enunciado de arriba)<sup>23</sup>, o ya sea, menos probablemente, por el hecho de que lo que es *anattam* es también *anātam* = *an'ātam*, como podría mostrarse fácilmente partiendo de fuentes pāli, por ejemplo, *Aōguttara NikĪya* I.149, donde de los dos sí mismos del hombre, el «limpio» *kalyĪōa* es verdadero (*saccam*), y el «sucio» (*pĪpa*) es falso (*musĪ*), *Majjhima NikĪya* I.135, donde el ego psicofísico es «irreal» (*asat*), y similarmente *Dhammapada* 368; o, literalmente, partiendo de fuentes brahmánicas, particularmente *VĪjasaneyi Sa×hitĪ* I.5 y *Ēatapatha BrĪhmaōa* I.9.3.23, cf. *Aitareya BrĪhmaōa* VII.24, y *Ēatapatha BrĪhmaōa* III.9.4.2 («Los Devas son la verdad, y los hombres, inverificables»).

<sup>22</sup> *VĪdapathĪ*: por consiguiente, él ha entrado dentro del silencio de la palabra inahablada, del *dharma* según se define en *Lalita Vistara*, texto p. 423, «aparte de toda voz o sonido de palabras, aunque la causa eficiente de las voces de todos los seres (*sarva-ruta-gho-a vĪkpathĪn taμ... sarvasattva-ruta-racaōam*)». «Nada verdadero puede decirse» del *dharmakĪya*, sino solo del *sambhogakĪya* o del *nirmĪōakĪya*. De la misma manera el *dhamma* es *akĪlika*, «no *ex tempore*», sino como el *akĪla* Brahman de *Maitri Upani·ad* VI.15, «sin partes», y como el *amĪrta* Brahman de *B'hadĪraōyaka Upani·ad* II.3.1, «inmortal».

<sup>23</sup> En pāli, el contraste entre verdadero y falso es usualmente *saccam musam*, como en *Aōguttara NikĪya* II.25, un interesante contexto donde se recalca la relatividad de «verdadero y falso», en el sentido de los hechos dados; el Tathāgata no está circunscrito por estas barreras sistemáticas (*saμvutesu* = *saμv'tte·u*); los Buddhas no están interesados en los «hechos». En esta conexión puede observarse que «hecho» y «ficción» son ambos igualmente lo que nosotros «hacemos de» nuestra «experiencia».



*ahaṃkāra*. *Udāna* 70, «Aquellos que prestan oído a la noción “Yo soy el hacedor” (*ahaṃkāra*), o que están cautivos de la noción “Otro es el hacedor” (*paraṃkāra*), no comprenden este asunto, ellos no han visto el sentido»; en *Aṅguttara Nikāya* III.337, *attakāra* reemplaza a *ahaṃkāra* y significa la noción de que «un sí mismo, o uno mismo, es el hacedor»; en *Saṃyutta Nikāya* II.252 y en pasajes paralelos, se trata de comprender que «no hay ningún “yo” que hace, ningún “mí mismo” que sea el hacedor, ningún “yo soy” latente (*ahaṃkāra-mamaṃkāra- [asmi-]mānānusaṃyā na honti*)», ya sea subjetivo o ya sea objetivo. El sentido aclara que *ahaṃkāra* es en realidad un compuesto *Karmadhāraya*, y no literalmente el «ego-factor» o «yo-hacedor», sino la noción de que «Yo soy el hacedor». No puede haber tampoco mucha duda de que lo mismo se aplica en los contextos brahmánicos en los que, como en muchas otras tradiciones, se rechaza la noción de que «Yo soy el hacedor» (*kartṛōham iti*, *Bhagavad Gītā* III.27, donde se debe a que piensa así, por lo que el sí mismo del hombre es «engañado por *ahaṃkāra*»), cf. *Bhagavad Gītā* V.8, *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.5.2, etc. Puede observarse que una verificación de «no ser el hacedor» solo puede hacerla el que ha alcanzado la «estación de no ser alguien» (*Ēkiṃca—Ēyatanam*). Este «yo no soy el hacedor» es una posición metafísica, no una posición moral, y no debe confundirse con la herejía *akiriyavāda*, la del hombre que en *Udāna* 45 «aunque actúa dice que “no es yo quien soy el agente” (*yo cōḥpi katvā na korom ōti cōḥa*)», y como en *D’gha Nikāya* I.53, donde, por consiguiente, es una cuestión de indiferencia si uno hace el bien o el mal: mientras «yo soy quien yo soy», «este hombre», yo no puedo deponer el fardo de mi responsabilidad tan fácilmente; es solo al final del camino, en el fin del mundo, y como uno «nacido de Dios», y no ya como «mí mismo», como yo «no estoy bajo la ley» (Gálatas 5:18).

*ahetuvāda*. Una *micchā diḥhi*, en *Aṅguttara Nikāya* II.31, *Saṃyutta Nikāya* III.73, *Majjhima Nikāya* III.78, agrupada con *akiriyavāda* y *natthikavāda*. También en *Majjhima Nikāya* I.408; y sinónima de *ahetukavāda* en *Saṃyutta Nikāya* III.210. La negación de la causalidad, es decir, del *kamma*, en tanto que la operación de las causas mediatas (cf. *Aṅguttara Nikāya* I.173 sig., *pubbe katahetu*, «por el efecto de lo que se hizo anteriormente»), es una negación del núcleo mismo de la doctrina budista expresado en la presunta confesión *ye dhammā hetupabhavā...*, *Vinaya-Piṭaka* I.405, y en incontables inscripciones; una negación a ver las cosas *yathā-bhētam*, a saber, solo como efectos. Contrariamente (*hetuvāda* en *Majjhima Nikāya* I.409 = *kammavāda* en *Aṅguttara Nikāya* I.187), el Buddha es un «causalista»

(*kammavĒdi*), es decir, un «determinista» o un «fatalista» (en el sentido cristiano, donde «el fatum [destino] está en las causas creadas mismas» y «es la disposición o serie misma, es decir, el orden, de las causas segundas», *Summa Theologica* I.116.2; cf. Boecio, *De consolatione philosophiae* V.6), en lo que concierne a todas las cosas que son *anattĒ*, es decir, el sí mismo psicofísico compuesto de los cinco *khandhas*. Es doctrina tradicional que «nada en los mundos acontece por azar» (San Agustín, *De diversis quaestionibus* LXXXIII.34, aprobado por Santo Tomás, *Summa Theologica* I.116.1 *ad* 2); solo el hombre de poca comprensión (*alpabuddhayaú*) mantiene que el mundo no se produce en una secuencia ordenada (*a-paraspara-bhètam*, opuesto de *yathĒ-bhètam*), sino que es como es solo como el resultado de un ejercicio del libre albedrío (*kim anyat kĒmahaitukam*), y este punto de vista es equivalente a una destrucción del mundo (*k·ayĒya jagataú*, *Bhagavad GītĒ* XVI.9). Puede señalarse que solo sobre la base de un orden del mundo (κόσμος, *ta*) son inteligibles las nociones de una omnisciencia y «Providencia» omnisciente (*prajĒ* como en *Aitareya Upani·ad* V.3, y *passim*); si «nada acontece por azar», la posibilidad de una Providencia se sigue necesariamente. En otras palabras, solo desde el punto de vista *hetuvĒda*, *kammavĒda* podemos comprender nosotros *Aitareya ĩ raöyaka* II.3.2, donde de los *avijĒna pašavaú* (= los *puthujjana* budistas) se dice que «devienen tales como son; en verdad, nacen de acuerdo con la Providencia» (*ettĒvant´ bhavanti, yathĒ prajĒ·am hi bhavanti*); *BĒhadĒraöyaka Upani·ad* IV.4.2, donde el *savijĒnam* (*Šar´ram*) está «poseído por el conocimiento y las obras, y la Providencia antecedente» (*taµ vidya-karmaö´ samanvĒrabhete, pĕrva-prajĒ ca*); y *Bhagavad GītĒ* XVIII.14, donde más allá de las cuatro causas mediatas (*hetu*) de todo lo que un hombre emprende se reconoce como una quinta, la causa «Divina» (*daivyam*, sc. *prajĒnam*, y admirablemente traducido por Barnett como «Providencia»). Nuestro principal objeto en esta sección ha sido mostrar la consistencia e interdependencia de las doctrinas budistas del *kamma*, por una parte, y de *sabbaĒĒ*, por otra.

*akoĒita*. En *Sa×yutta NikĒya* II.281, *ĒkoĒitĒni paccĒkoĒitĒni c´varĒni*, la traducción más correcta sería, pienso yo, «vestiduras de material *lustrado* por ambos lados».

*Ēsivisa*. Según el Diccionario, «de derivación incierta». En todo caso, la aparición de la palabra es una supervivencia interesante, como lo es la de «*ahi*»; ambas palabras aparecen juntas en el *MahĒvagga*, *Vinaya-PiĒaka* I.24-25, donde el *ahi-nĒga*

vencido por el Buddha en el templo del fuego de Jaṭila se describe como *nĒgarĒjĒ iddhimĒ Ēsiviso ghoraviso... makkham asahamĒno*. La palabra aparece en *Aitareya BrĒhmaõa* VI.1, donde el *sarpa·i* y *mantrak·t* Arbuda es un *Ēṣivi·aú*, un «basilisco»; y en el Avesta como *azhi-visha* en Azhi-vishapa. En *Sa×yutta NikĒya* IV.172, los *asivisĒ* son las cuatro grandes familias de serpientes, y representan los Cuatro Grandes Elementos. *Visha* es ciertamente «veneno»; *Ēsi* es probablemente el sánscrito *Ēṣi* o *Ēṣis* (quizás de la raíz *Ēṣi*, «afilar»), en el sentido de «colmillo». *Ī siviṣa* significaría entonces «de colmillo venenoso», ya sea como adjetivo calificativo a *ahi*, o como nombre = serpiente.

*itthattĒ*. La expresión *nĒparam itthattĒya*, que concluye constantemente la serie *kh·na jĒti, vusitaμ brahmacariyaμ, kataμ karan·yaμ*, descriptiva del Arahat, se traduce usualmente por «después de este mundo presente no hay ningún más allá» o por «no hay ningún después para él». Estas versiones no transmiten el significado y, por el contrario, afirman lo que es precisamente la herejía *natthika*, que consiste en la negación de un más allá (ver *natthika*). El significado es que «en adelante para él no hay ya ningún tal ni ninguna talidad»: no es que no haya «ningún más allá», sino que, en adelante, es impropio (*akallam*) hacer ninguna afirmación o negación sobre el estado del Arahat, ni puede decirse tampoco que no ve o no conoce (*D·gha NikĒya* II.68)<sup>24</sup>; su modo es sin-modo, y nosotros no podemos decir lo que él es, debido a que él no es ningún *quṢ*. Mucho mejor es la traducción de *nĒparam itthattĒya* en *Majjhima NikĒya* I.184 por «ya no hay más de lo que yo he sido»; esto, lo cual es verdadero para toda muerte y renacimiento, es preeminentemente verdadero para el completamente muerto, *parinibbuto*.

Puede observarse *itthattĒ*, en *Aōguttara NikĒya* II.82, con referencia al cambio de ocupación: «Muriendo a eso, nace a esto» (*tato cuto itthattam Ēgacchati*): de la misma manera, en *D·gha NikĒya* III.146, con referencia al descenso del Buddha del cielo de Tusita, «muriendo a eso, entró en esta condición de cosas (*tato cuto itthattam Ēgato*)»: puesto que *itthatta*, en tanto que «esto», es el aspecto finito de *tathatta*, «eso», es decir, *nibbĒna*; de la misma manera que uno «viene a este» estado de ocupaciones, así uno «prosigue su vía a eso» (*tathattĒya paĒipajjati*, *D·gha NikĒya* I.175 y *Sa×yutta NikĒya* II.199).

<sup>24</sup> En *Aōguttara NikĒya* I.148, al mismo anhelo se le llama «indecoroso» (*na-paĒirēpam*, literalmente «informal», es decir, feo).

*Itthatta* es así sinónimo de *bhavēbhava* (devenir de una manera dada, o no devenir de una manera dada), pero no de *bhavaṃ ca vibhavaṃ ca* (devenir y no devenir, es decir, existencia y no-existencia). Así, en *Aōguttara Nikāya* II.10, *iti-bhavēbhava... taōhē* (la sed de devenir así, o de no devenir así)<sup>25</sup> es un obstáculo; la variante *ittha-bhēva—athēbhēvam = saṃsāra* en los versos: en *Sutta-Nipāta* 752, precisamente, es de este «ser de esta manera y no ser de ninguna otra manera» de lo que se libera el no-retornador (*nissito... ittha-bhēva—athēbhēvam saṃsāram nētivattati*). *Itthatta* es, entonces, la condición característica del mundo, de ser de una manera dada y de no ser de ninguna otra manera: uno no podría esperar una definición mejor de «las cosas como ellas son en sí mismas».

*utthēna*. Literalmente «levantamiento». En *Majjhima Nikāya* I.354, donde es muy de noche y el Buddha yace durmiendo en la postura del león, tenemos *utthēnasa—aṃ manasikarivē*, que ha de traducirse por alguna frase tal como «atento al pensamiento de levantarse (por la mañana)». La misma frase aparece en *Udāna* 84, donde el Buddha ha yacido en la misma postura en su lecho de muerte. En ambos casos es plenamente consciente y cognitivo. En ambos casos, en tanto que es «alguien», nombrable por un nombre personal y de familia, hay una muerte de una consciencia y el surgimiento de otra, de acuerdo con *Saṃyutta Nikāya* I.135 (citado, s.v. *natthika*), aunque hay esta diferencia, que en nuestro segundo caso, el «levantamiento» que el Buddha espera no ha de ser en el cuerpo; y esto nos lleva a llamar la atención sobre el uso paralelo de *utthēna* en *Pa-cavīṣa Brāhmaōa* XXV.10.19-21, donde significa la cesación de una operación ritual, y, principalmente, esa cesación que está dentro del orden cuando los sacrificadores, en su viaje contracorriente (ver *samudda*), han alcanzado su meta. Similarmente en *ēatapatha Brāhmaōa* IV.6.9.7, *sattrotthēna*. Aquí, por supuesto, *utthēna*, en tanto que un «levantamiento», contrasta con *sattra*, en tanto que «sesión» sacrificial. Ahora bien, la vida misma es tradicionalmente una sesión sacrificial (*Chēndogya Upani-ad* III.17). Es de esta sesión de lo que el Buddha espera un «levantamiento»; él *no* está esperando «levantarse otra vez» en el sentido temporal y común de las palabras, sino dejar la operación corporal para siempre. De hecho, quiere saborear la «recompensa final» (*utthēna-phalam*) del

---

<sup>25</sup> Por ejemplo, ser caliente, o no ser frío. *Abhava* no implica ninguna privación de existencia sino que, como *saṃkhalāya-vimutto*, implica un no ser de una manera determinada. *Vibhava* (en pāli) es «privación de existencia», pero en sánscrito es «omnipresencia»; *vibhē* corresponde a *vikrama*, cf.

*ugghaḥita*—*u*; y en este contexto (*Aṅguttara Nikāya* XI.135), *uḥhēna* corresponde, muy estrechamente, al *utthēna* de *Pa-cavi* × *ṣa Brāhmaṅga* citado arriba.

*udda*. El Diccionario expresa duda de si *udda* no puede ser «castor» en lugar de «nutria». «Nutria» es presumiblemente el equivalente etimológico. Que *udda* es «nutria» queda fuera de toda duda en el *Dabbhapuppha Jātaka*, donde *uddhē* caza y come pescado; y en el relieve de Bhārhuṭ (Alexander Cunningham, *The Stūpa of Bharhut*, Londres, 1879, lám. 46, fig. 2), inscrito Uda Jātaka, en el que se representan dos animales, más semejantes a nutrias que a castores. Los castores son estrictamente vegetarianos y no cazan ni comen pescado.

*Uddhēra* en *Jātaka* V.416 es también «nutria».

*uyyoga*. *Dhammapada* 235-237 se dirige al hombre en la puerta de la muerte, por quien han venido los mensajeros de Yama, y que ahora se acerca a Yama. Las palabras «Tú estás en la puerta de la disyunción (*uyyoga-mukhe*), y no tienes provisiones para la vía (*plētheyyam*, “viaje”)» son ciertamente reminiscentes de *Kaḥha Upani-ad* II.9, donde Naciketas está en la puerta de Muerte (Mṛtyu, Yama) desnutrido. *Uyyoga* (*udyoga*) es principal y literalmente una ruptura de vínculos tal como la que tiene lugar en una partida, e implica también la partida: así *Dhammapada Atthakathā* XI.252, *uyyoesi* es simplemente «partido» (similarmente *udyuj* en *ēatapatha Brāhmaṅga* IV.1.5.7, y el «Udyoga» Parvan de *Mahābhārata*); aunque más específicamente, cuando se trata de la muerte, *udyoga* es lo opuesto de ese *saṃyoga* (*Bhagavad Gītā* XIII.26) por el que el Conocedor del Campo y el Campo mismo están conectados durante la vida. *Udyuga* en *Atharva Veda Saḥhitā* V.22.11 puede ser simplemente «enfermedad mortal» en el mismo sentido de «partida»<sup>26</sup>; *udyuje* en *Atharva Veda Saḥhitā* VI.70.2, oscuro para Whitney, es simplemente «caminar con», y su sentido pleno es «como el elefante camina con su pareja, manteniendo cerca el paso (*padena padam udyuje*)», o si es literalmente, «separando (su) pie del pie de ella (*hastinyēu*)», es decir, caminando al lado: pues *udyuj* con *padam*, en tanto que objeto, corresponde a *chid* en *plēdacchida*.

---

también *vibhēti* como «poder». Los dos significados no son en modo alguno tan contrarios como podría parecer; puesto que solo aquello que no es una cosa entre otras puede ser omnipresente.

<sup>26</sup> Nosotros hablamos de un hombre moribundo como de «alguien casi ido» o, en el argot, como de alguien «que se va».

*kalyĕōa*. El Diccionario no señala el importante contexto, *Aōguttara Nikĕya* I.149, en el que el «Sí mismo Limpio» (*kalyĕōam attĕnam*) se distingue del «sí mismo sucio» (*pĕpam attĕnam*); una distinción paralela a la de *Aōguttara Nikĕya* I.249 entre el «Gran Sí mismo» (*mahattĕ*) y el «pequeño sí mismo» (*appĕtumo*).

En «Amistad con el Limpio» (*kalyĕōa-mittatĕ*) y en «Amigo Limpio» (*kalyĕōa mitto*), me inclino a ver no solo una referencia al entorno y a las relaciones humanas, sino también una última referencia al «Sí mismo Limpio» de *Aōguttara Nikĕya* I.149, con el cual «Sí mismo», uno puede también ser «inamistoso» (*Sa×yutta Nikĕya* I.57, *amitten-eva-attanĕ*; cf. *Bhagavad Gĭtĕ* VI.5-6, *bandhur ĕtmaiva ripur ĕtmanau*). ¿De qué otra «amistad» podría haberse dicho que «la amistad, compañía e intimidad con el limpio» no es la mitad, sino la totalidad del *Brahmacariya* (*Sa×yutta Nikĕya* V.2), o que tal amistad es «una condición singular» (*ekadhammam*) con la cual puede abrirse el Óctuple Sendero Ario, o si ya está abierto puede ser perfeccionado (*Sa×yutta Nikĕya* V.37); o qué otro «amigo limpio» podría haberse descrito como el principal factor externo en el desarrollo de los siete «miembros de la sabiduría» (*Sa×yutta Nikĕya* V.101-102)?

Es ciertamente también el *kalyĕōattĕ*, *mahattĕ* —no el *pĕpattĕ*, *appĕtumo*— el que se entiende por *attĕ* en *Sa×yutta Nikĕya* I.75 (= *Udĕna* 47) que, siguiendo a *Bĕhadĕraōyaka Upani-ad* II.4, IV.5 y IV.3.21 (*ĕtmakĕma*), alaba al *attakĕmo*, un término que puede traducirse por «amador de sí mismo» solo si se comprende que ha sido excluido todo lo que «no es mi sí mismo» (*na me so attĕ*). Es en este sentido también como «un hombre, por caridad, debe amarse a sí mismo más de lo que ama a toda otra persona... más que a su prójimo» (*Summa Theologica* II-II.26.4); y similarmente Hermes, *Lib.* IV.6b, «ámate a ti mismo, si quieres tener sabiduría»; cf. Aristóteles, *ĕtica a Nic-maco* IX.8, sobre los dos significados del «amor de sí mismo». Como observa Escoto Erígena (Hermes, II.145), «El hombre a quien el hermetista describe como “amándose a sí mismo” corresponde al σπουδαῖος de Aristóteles, que... demuestra ser φίλαυτος en el sentido de que busca τὸ καλόν (= *kalyĕōam*) para sí mismo... (y) desarrolla eso que es mejor y más elevado en sí mismo por la meditación religiosa» (es decir, *jhĕna*).

*kĕmakĕra*. «Hacer lo que uno quiere no pertenece al común rebaño (*na kĕmakĕro hi puthujjanĕnam*, *Sutta-Nipĕta* 351)». Esta negación del libre albedrío al hombre natural tiene su paralelo en *Vinaya-Piĕaka* I.13, y en *Sa×yutta Nikĕya* III.66-67, donde la proposición de que el cuerpo, la sensación, la volición, etc. son *anattĕ*, no

yo, ni mío, ni mí mismo (*na me so attē*), se prueba por la consideración de que si ellos fueran mí mismo o míos yo sería capaz de decir, «Que mi cuerpo (o sensación, o volición, etc.) sea así, o no así», y ello sería así, puesto que absolutamente nada puede llamarse yo o mío a menos que yo tenga pleno poder sobre ello. *Sutta-Nipēta* 351 implica, por supuesto, que un Tathāgata es *kēmakēro*, que puede hacer lo que quiere; y que esto es así se hace explícito en otras partes en las listas de los *iddhis*, que empiezan con la fórmula *aham bhikkhave yēvadeva ēhaōkhēmi*, «Yo, oh mendicantes, cualquier cosa que quiero...», *Sa×yutta Nikēya* II.212, etc. La palabra no aparece en los textos brahmánicos antes de las Epopeyas, pero es la misma en efecto que *kēmcērin*, «movedor a voluntad», reconocible en *ōg Veda Sa×hitē* IX.113.9, *anukēmaμ caraōam*, y en adelante en toda la literatura, por ejemplo, *Jaimin'ya Upani·ad Brēhmaōa* III.28.3, *Chēndogya Upani·ad* VIII.5.4, *Taittir'ya Upani·ad* III.5.

*kēfa* (como arma). *Kēfa* en *Milinda Pa·ho* 38 no es tanto el caballete de una casa, sino más bien sinónimo de su clave de bóveda (*kaōōikē*) en la que todas las vigas convergen. Esta clave de bóveda, como lo hemos mostrado a menudo, representa el Sol en el simbolismo arquitectónico cósmico, de lo cual tenemos abundantes datos en la literatura india; y en el simbolismo microcósmico representa el *brahma-randhra*, o foramen escapular, por donde parte el espíritu cuando el moribundo «entrega el soplo»<sup>27</sup>. *Kēfa* es entonces, como *kaōōikē*, una semejanza del Sol, y puede asumirse que, como el *kaōōikē*, el *kēfa* puede ser una forma perforada. Por consiguiente, podemos comprender que cuando el Yakkha de *Jētaka* I.146 «tiene un *kēfa* de metal, un sol poderoso, del tamaño de una clave de bóveda» (*kaōōika-mattaμ mahantam ēdittam ayakēfaμ gahetvē*), está empuñando lo que

<sup>27</sup> Para más referencias y análisis detallados ver Coomaraswamy, «El Simbolismo del Domo» y «*Svayamēt'ōōē: Janua Coeli*». En conexión con «El Simbolismo del Domo», en el que he identificado los *Ṛbhus* con las tres dimensiones del espacio, me gustaría agregar que esta interpretación está virtualmente probada por *ōg Veda Sa×hitē* IV.33.5 donde, de los tres hermanos, el mayor propone hacer dos del navío de *Tvaṣṭr*, el segundo tres, y el más joven cuatro (una dimensión hace de un único punto dos puntos separados por una línea, una segunda crea un plano o campo de *tri*-angulación, y una tercera crea un espacio real que puede considerarse como *cuatri*-esquinado). Sin embargo, yo no debería haber dicho que a *Tvaṣṭr* le disgustó lo que se había hecho: por el contrario, él aprueba (*panayat, Sāyaṇa astaut, aōg'cakēra*) y aprecia (*avenat, Sāyaṇa akēmayat, aōg'cakēra*) el cuádruple arreglo. Si los *Ṛbhus* son también los mejores amigos del Indra solar, ello se debe igualmente a que en el comienzo él está deseoso de un espacio, dentro del cual él y sus seguidores puedan cumplir sus propósitos.

puede ser un disco, pero más probablemente un mazo, con la forma familiar de una cabeza discoidal, y provisto con un mango que pasa a través de su orificio central, de la misma manera que el Axis Mundi pasa a través de la Puerta del Sol, y como el eje central de una casa o el humo de su hogar central pasa a través del ojo de su domo, o chimenea. Lo mismo ha de comprenderse en *Jaimin'ya Br̥h̥maōa* I.49.9, donde una Estación, un agente del Sol, se representa como descendiendo sobre un rayo de luz, «armado con un mazo» (*kēḥa-hastaū*); y en *ēatapatha Br̥h̥maōa* III.8.1.15, donde «ellos no golpean a la víctima con un mazo» (*na kēḥena praghnanti*)<sup>28</sup>. Por otra parte, en *Jaimin'ya Upani·ad Br̥h̥maōa* I.49.2 donde «uno debe golpear a la víctima sobre el *kēḥa* (*kēḥe hanyēt*)», es a la coronilla de la cabeza a lo que se hace referencia, de acuerdo con la analogía microcósmica mencionada arriba.

*gadha* (¿por *gaḥha*?). En *Sa×yutta Nikāya* V.41 se dice que los factores del Óctuple Sendero «se sumergen dentro de lo Sin Muerte (*amato-ghada*), tienen su más allá en lo Sin Muerte (*amata-parāyana*), tienen su fin último en lo Sin Muerte

<sup>28</sup> Eggeling traduce erróneamente como si la lectura hubiera sido *kēḥe*. El comentario de Sāyaṇa, «agarrándole por el cuerno» no apoya al de Eggeling, ni entra en conflicto con nuestra interpretación: uno sujeta a la víctima por el cuerno para golpearla con la maza.

En su estudio sobre *kēḥa* (*Journal of the American Oriental Society*, XIX, 1898, 114), Oertel lo traduce satisfactoriamente por «martillo» en el contexto de *ēatapatha Br̥h̥maōa* y en *Jaimin'ya Br̥h̥maōa* I.49.9, y solo encuentra difícil *kēḥe* en *Jaimin'ya Br̥h̥maōa* I.49.2 debido a que olvida que *kēḥa* es la cabeza o la cima de algo. *Kēḥa*, de la raíz *kuḥ*, estar combado o curvado, es cima o cumbre, debido a que la cumbre de algo, tal como una montaña, casa o cráneo, es, o un ángulo, o un domo; de la misma manera que *kuḥī* o *kuḥ*, en tanto que «cabaña», se llama así por su techo puntiagudo o inclinado (*kuḥāōka*): como la cima del techo, *kēḥa* coincide con *kaōōikē*; y deviene una maza o martillo, por analogía, debido a que la cima del techo, la antedicha clave de bóveda, es efectivamente un disco perforado a través del cual pasa el eje de la casa (como el Axis Mundi pasa a través del Sol), donde el mango del martillo corresponde a este eje. En último análisis, se sigue que la maza o martillo, en tanto que un arma, «deriva», como las demás armas, del *vajra* primordial. La maza o martillo es apropiadamente tenido por la «Estación» de *Jaimin'ya Br̥h̥maōa* I.49.9, debido a que las Estaciones son los «porteros» del Sol, *Jaimin'ya Br̥h̥maōa* I.18.2. De la misma manera el *vajra* de Indra deviene un *martillo* en las manos de Thor.

En conexión con la ecuación *kēḥa* = *kaōōikē*, puede observarse que los significados de *kaōōikē*, en tanto que «arillo» y «pericarpio de un loto», son secundarios, y que el sentido primario, que depende de la conexión etimológica de *karōa* con *ṣōga* y *aṣri* (y el alemán *Ecke*), es el de «proyección» o «esquina» (como en *Jētaka* VI.330). Así pues, ambos, *kēḥa* y *kaōōikē*, son en tanto que «punta» del techo, equivalentes de *angulus* y de *γωνία*, «piedra angular» según se interpreta en mi «Eckstein», en *Speculum*, XIV (1939).



(*amata-pariyosāna*)». El Diccionario no tiene *gadha* (del sánscrito *gāh*, zambullirse o sumergirse), y trata *amatogadha* aquí y en otras partes como *amatālogadha*, es decir, *-avagaṅṅha*. La metáfora está estrechamente emparentada a la de los ríos que llegan al Mar = Nibbāna (ver *samudda*): y corresponde a la palabra del Maestro Eckhart, «Sumérgete: esto es la sumersión» («en el mar sin fondo de la Divinidad»). La distinción entre una sumersión en las Aguas Superiores y una sumersión en las Aguas Inferiores es, por supuesto, bien conocida; esta última corresponde al naufragio en ruta en *Saṅyutta Nikāya* IV.179-180.

*gavakkha*. No está en el Diccionario. En *Eastern Art*, III (1931), 195, supuse que no podía citarse ninguna referencia para un *gavakkha* pāli, correspondiente al *gavāka* sánscrito (por ejemplo, en *Mahāvāṃsa* II.36) y al *gavekkha* prakrito, «ventana de ojo de buey». La palabra aparece, sin embargo, en *Mahāvāṃsa* IX.15, 17.

*cetiya*. El Diccionario omite mencionar que *cetiya* no es en modo alguno necesariamente un *thēpa*, sino que de hecho es más a menudo un árbol sagrado. Debía haberse citado la definición de las tres clases de *cetiyas* en el *Kālingabodhi Jātaka* (*Jātaka* IV.228). Cf. Coomaraswamy, *Elementos de Iconografía Budista*, 1935, y «La Naturaleza del Arte Budista»; B. C. Law, «Cetiya in the Buddhist Literature» en *Studia Indo-Iranica* (1931), pp. 42-48; y V. R. R. Dikshita, «The Origin and Early History of Caityas» en *Indian Historical Quarterly*, XIV (1938), 440-451. La sugerencia de que la raíz *cit*, considerar, así como la raíz *ci*, construir, entran en el significado de la palabra *caitya*, *cetiya*, ha sido hecha independientemente por Dikshita y por mí mismo, sobre la base de textos tales como *ōg Veda Saṅhitā* VI.1.5, donde Agni es *cetyaú* (de la raíz *cit*), y *ēatapatha Brāhmaṇa* VI.2.3.9, donde los cursos del Altar del Fuego son «*citayaú*» (de la raíz *ci*) porque fueron pre-conocidos de acuerdo con la prescripción «*cetaya-dhvam*» (de la raíz *cit*), y porque fue *cetayamāna* (de la raíz *cit*) como los edificadores preconocieron los cursos; y también porque el *cetiya* no es siempre de hecho una cosa «construida», pero sí es siempre un soporte de contemplación (*caitya*, como si proviniera de la raíz *cit*).

*jhāna*, *samādhi*. *Jhāna* es siempre «contemplación», *jhāyina* (como *dhāra*) es siempre «contemplativo». La traducción habitual de C. A. F. Rhys Davids y de F. L. Woodward por «meditación» o «meditación serena» debilita enormemente los valo-

res propios de estos términos<sup>29</sup>. Aún menos apropiada (y puede agregarse, más bien «Victoriana antigua») es la traducción de *jhāyino*, que hace Lord Chalmer, por «aquellos que Ensueñan» y de *jhāyī* por «Ensoñación» (*Sutta-Nipāta* 719, 638). Contemplación, una palabra de significado preciso en los contextos europeos correspondientes, es todo menos «soñar de día». *Jhāna* tiende hacia, y alcanza su fin en, *samādhi*<sup>30</sup>.

*Samādhi* es etimológica y literalmente «síntesis», y generalmente es así como mejor se traduce en contextos tanto budistas como sánscritos: *dharaṇā*, *dhyāna* y *samādhi* corresponden exactamente a *consideratio*, *contemplatio* y *excessus* o *raptus* en Richard de S. Victor y otros contemplativos cristianos; *excessus* y *raptus* implican, en el primer caso, una «salida de uno mismo» y, en el segundo, un ser «sacado de uno mismo», y, en ambos casos, un consecuente «estar en el espíritu» y así en el «Sí mismo» real de uno; pero, de estos dos términos, el último es inadecuado para los contextos indios, pues el *yoga* es una disciplina «activa» en vez de una disciplina «pasiva» o «mística».

En *samādhi* ya no hay ningún objeto de contemplación; en *avitakka samādhi* uno es lo que uno conoce; uno conoce, ciertamente, pero no es una segunda cosa, otra que uno mismo, lo que uno conoce; hay *adaequatio rei et intellectus*, como *in divinis*<sup>31</sup>. Los valores sintéticos implícitos en la expresión común *ajjhataṃ (adhyātmaṃ) susamāhito*, «completamente Auto-centrado»<sup>32</sup>, se muestran claramente en *Aṅguttara Nikāya* II.29 (que corresponde a *Aitareya ī raṇyaka* III.2.1),

<sup>29</sup> Es lamentable que C. A. F. Rhys Davids no haya mantenido constantemente la posición tan bien expresada en *Kindred Sayings*, I.68, n. 2, donde explica *bhāvana* como «trabajo constructivo (en contemplación, por supuesto)... contemplación significa a la vez eliminación... y... creación». Estoy aterrado por las palabras de Rhys Davids al respecto de que «Dhyāna no era meditación; era prestar atención a una *tabula rasa* para la comunicación psíquica. Fue el monacato posterior el que convirtió esto en hipnosis mental», etc. (*New Indian Antiquary*, II, 1939, 46).

<sup>30</sup> En *Saṃyutta Nikāya* I.48 un Deva sugiere que «Está despierto quien “despierta” la contemplación» (*yo jhānam abuddhi buddho*); el Buddha asiente, con la reserva «Sí, si ellos están perfectamente sintetizados, o unificados» (*sammā te susamāhitā*).

<sup>31</sup> Cf. *Aṅguttara Nikāya* V.7, donde en *avitakka samādhi* el Comprehensor no es presenciador de nada, y, sin embargo, no es sin presenciación (*asa—*). Esta es la posición que se afirma tan plenamente en *Bhaddhāraṇyaka Upani-ad* IV.3; aunque, curiosamente, *Dṛgha Nikāya* III.127 rezuma desdeñ por el dicho *passaṃ na passati*, que son las mismas palabras de *Bhaddhāraṇyaka Upani-ad* IV.3.23, *na paśyati paśyam*. *Dṛgha Nikāya* III.127 es un mal ejemplo de la tendencia de los textos pāli a pervertir los significados de los logoi sánscritos a fin de obtener la victoria sobre un hombre de paja.

donde se dice que todos los poderes del alma (*kusalē dhammē*) convergen hacia un único punto, en el que se unifican, de la misma manera que las vigas de un domo convergen y se aúnan en la clave de bóveda (del techo). La posesión de *iddhis* depende enteramente de *jhāna* y de *samādhi*, los cuales *iddhis* son, hablando estrictamente, «poderes» del Espíritu y no del sí mismo individual.

*Tathāgata*. En apoyo del punto de vista de que la referencia de esta palabra es al advenimiento del Buddha (cf. mi nota en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* IX) puede citarse *Aṅguttara Nikāya* II.23, donde el Buddha es «Tathāgata» por virtud de su omnisciencia, infalibilidad y porque, «como él enseña, así hace» (*yathē-vēd’... tathē-kēr’*, como también en *Sutta-Nipāta* 357): en *Sutta-Nipāta* 430 e Itiv, p. 122, el Buddha es *tathē-vēd’*. *Tathē-kēri* y *tathē-vēdi* son paralelos de *tathāgata*; *tathāgata* sería entonces, desde este punto de vista, «El que vino diciendo así y haciendo así». *Sutta-Nipāta* 957 tiene *buddham... tēdim... āgataṃ*, «El Buddha viene aquí de una manera tal». Es sugestivo *Saṃyutta Nikāya* IV.195, *yathāgataṃ* = Óctuple Sendero Ario. *Dhammapada Atthakathā* III.226, *tusitē... āgato*, es otro sentido en el que él es «así-venido». *Lalita vistara*, cap. 26 (Lefmann, p. 423), tiene *dharmacakram pravartitaṃ, yasya pravartanēt, tathāgata ity ucyate*, «Es porque hace girar la Rueda de la Ley (o la Rueda Principal) por lo que se llama “Tathāgata”»; y esto confirma la explicación de *tathē-vēd’*, *tathē-kēr’*, puesto que es precisamente el Dhamma lo que él enseña y el Dhamma lo que él “hace”. El texto es sin duda un eco de *Dīgha Nikāya* III.135 (= *Aṅguttara Nikāya* II.24), donde todo lo que el Buddha ha dicho, desde el tiempo de su Despertar al de su Deceso, «todo eso es así y no de otro modo, y por lo tanto él es llamado Tathāgata. Pues, oh Cunda, lo que el Tathāgata dice, hace; y lo que hace es lo que dice (*sabbaṃ taṃ tathōeva hoti, no a—athē. Tasmē tathāgatoṅti vuccati. Yathēvēd’, Cunda, tathēkēr’, yathēkēr’ tathēvēd’*)»<sup>33</sup>. Otro tanto para *tathē. ī gata* aparece tan a menudo en conexión con la venida del Buddha, como para hacer la división de la palabra *tathē-gata* muy impro-

<sup>32</sup> En el sentido de que «Dios está en todas las cosas atento solo a sí mismo», «ve solo a sí mismo», y de que la manera divina de conocer «no es por medio de ningún objeto externo al conocedor».

<sup>33</sup> El concepto es Védico, cf. *Ṡg Veda Saṃhitā* IV.33.6, donde (con referencia a los Ṛbhus) *satyam ècur nara evē hi cakruū*. La correspondencia perfecta de pensamiento, palabra y acto es la integridad del Tathāgata.

El budista «Ve y haz igualmente» puede citarse de *Jētaka* II.130, «Aquellos que hacen lo que el Buddha ha prescrito, siguen la vía de la fortuna (*ye ca kēhanti... buddhena desitaṃ, sotthiṃ pēraṃ gamissanti = nibbānaṃ gacchanti*)».

bable; una evidencia adicional la proporciona el hecho de que *ḷgata* se encuentre a menudo igualmente en conexión con Agni (*ḷgamana* es precisamente «adviento»). El *Tathḷgata* es el «Así-venido» con referencia a alguno o a todos los «modos» de su venida, pero especialmente con referencia a su adviento como el que «practicaba lo que predicaba». Cf. *sḷgatam* (*su-ḷgatam*), «Bienvenido», en *sḷgataṃ bhante bhagavato*, *D`gha Nikḷya* I.179 = *Majjhima Nikḷya* I.481; que no ha de confundirse con *sugata*, «bien-acaeciente» o «bien-acaecido», un epíteto común del Buddha.

*tejanam*. Durante mucho tiempo ha estado en mi ánimo compilar un vocabulario de la terminología del tiro con arco sánscrita y pāli. Las dos palabras más difíciles son *kulmala* y *tejana*. Los contextos pāli hacen suficientemente claro el significado de esta última palabra. El Diccionario enfatiza el sentido de *tij*, «ser agudo», y hace de *tejanam* la punta o el astil de una flecha o la flecha misma: sin embargo, veremos que a lo que se alude directamente es siempre a un «calentamiento» y que lo que se implica es un «enderezamiento». Consideraremos primero los contextos sánscritos. *Tejanam* es un factor en la manufactura de una flecha, pero no una parte concreta de la flecha. En *ōg Veda Sa×hitḷ IX.111.22* el flechero (aquí simplemente *karmḷra*, «artesano») aplica su oficio equipado con «cañas secas, plumas de pájaros, piedras<sup>34</sup> y fuego», *dyubhiú*, es decir, literalmente «con llamas», y, como comenta Sāyaṇa *tejanḷrthḷbhiú*, «con el propósito de calentar» (por lo tanto, como en *ōg Veda Sa×hitḷ I.53.4* etc., y en el sentido 15 de Grassmann para *div*). Estos cuatro requisitos corresponden a los cuatro factores de una flecha en *Aitareya Brḷhmaōa I.25*, donde Soma es el astil (*ṣalya*), Varuṇa las plumas, Agni la punta (*an'ka*) y Viṣṇu el *tejanam* (como lo es también en *Taittir'ya Sa×hitḷ VI.2.3.1*)<sup>35</sup>. En *Aitareya Brḷhmaōa III.26*, donde la flecha se resuelve en sus equivalentes, el *tejanam* deviene el «gusano ciego» (*andhḷhi*). *Atharva Veda Sa×hitḷ VI.57.1* es una protección de la

<sup>34</sup> Tomadas juntas, la referencia a las puntas de flecha en piedra aquí, y a las puntas de flecha en bronce en *ōg Veda Sa×hitḷ VI.75.15*, implican una cultura «chalcolítica».

<sup>35</sup> En *ēatapatha Brḷhmaōa III.4.4.14-15*, donde se trata de la confección del *vajra* (incidentalmente, el arma arquetípica, de la que se derivan la espada, el martillo o maza, y la flecha), Viṣṇu es (1º) *kulmala*, y (2º) eso que está «entre» Agni y Soma como entre el día y la noche. Sin tratar *kulmala* extensamente, diré solo que la ecuación *kulmala* = *sandhi*, implícita aquí, concuerda con el significado de «fijación» (de la punta a la flecha) que encuentro para *kulmala* en tanto que un factor en la confección de una flecha, y con la glosa sobre *Atharva Veda Sa×hitḷ III.25.2*, traducido por Whitney como «cosa para fijar (*saṃṣlesa-*) la punta a la flecha», —sin embargo, no «como un casquillo», sino

flecha «de un solo ardor y un centenar de astiles» (*ekatejanĒµ śataśalyĒm*) —por lo cual nosotros comprendemos una descarga de muchas flechas que proceden de una única fuente (como muchos rayos proceden de un único sol)— y más especialmente una protección de la insolación. En *Atharva Veda Sa×hitĒ* VI.49.1, donde «el mono devora el *tejanam*» (lo que quiera que ello signifique), no hay necesariamente ninguna referencia a una flecha<sup>36</sup>. En *Atharva Veda Sa×hitĒ* V.18.8, los dientes son metafóricamente flechas y son *tapasĒbhidigdhdĒú*, literalmente «bien untados de ardor», e 'dem 15, *i-ur iva digdhĒ... sĒ brĒhmaöasye-ur ghorĒ*, «y como la flecha untada, así es esa flecha del Brahman terrible». Generalmente se ha supuesto que *digdha*, en este contexto y en contextos similares (puesto que *B`hĒd DevatĒ* V.133, explica *ôg Veda Sa×hitĒ* VI.75.15 *ĒĒkta... i-vai; êatapatha BrĒhmaöa* XIV.9.4.8; R II.30.23, etc.), significa «untado de veneno», y esto es, sin duda, correcto en algunos casos; en *Majjhima NikĒya* I.429, *sallena... savisena gĒlhapalepanena* es ciertamente «con una flecha fuertemente untada de veneno», pero se verá que hay otros modos y otras razones para que se «unte» una flecha.

Podemos ahora ocuparnos de los contextos pāli. En *Majjhima NikĒya* II.105 y *Dhammapada* 80 y 145, «los irrigadores conducen el agua, los flecheros enderezan sus flechas (*usukĒrĒ namayanti tejanam*), los carpinteros labran (*namayanti*) la madera, los instruidos se ilustran a sí mismos (*attĒnaµ damayanti paöñjitĒ*)». Se observará que *nam* no es aquí literalmente *curvar*, sino «doblegar», en el sentido de «control» o de «manejo», y dar la forma apropiada a un material<sup>37</sup>. «Los flecheros enderezan sus flechas» es una traducción legítima, aunque no literal, de lo que es realmente «los flecheros controlan su fuego»; y esta es, en algunos respectos, una traducción mejor desde el punto de vista budista, según el cual es precisamente por el control apropiado del fuego de la vida como es rectificado el «sí mismo». Sin embargo, lo que es importante en el presente contexto es la conexión de una palabra que implica calor con una metáfora que se refiere enteramente a un enderezamiento, a un ordenamiento de las cosas en la vía que deben seguir, es decir, directas a su fin.

Podemos concluir ahora con el texto de *JĒtaka* VI.66 y la representación correspondiente del flechero trabajando, en Bharhut (Cunningham, lám. 44, fig. 2). Se trata

---

más bien un cemento o cola, o como en *Aitareya BrĒhmaöa* III.26, un atado con «tendones» (*snĒvĒni*), así como también, en *Majjhima NikĒya* I.429, *nahĒru*.

<sup>36</sup> (*Vṛṣā-*) *kapi*, quizás un prototipo de Hanuman, de aquí = *Vāyu*, adentro del cual, cuando se apaga, retorna el Fuego (y todas las demás «semideidades»), que de esta manera es tragado.

<sup>37</sup> *Nam* se encuentra ya en *Atharva Veda Sa×hitĒ* III.25.2, donde *śalyĒm... tĒm susaµnatĒm k`tvĒ* es traducido por Whitney como «habiendo hecho esa flecha bien enderezada».

de una «enseñanza» de uni-intencionalidad; el flechero ve mejor con un ojo cerrado, mirando a lo largo de la flecha para ver si ella está derecha, y desatendiendo lo que podría ser visto simultáneamente por el otro ojo, si estuviera abierto. El texto dice, *tasmin samaye usukḥro aḡḥrakapalle usuṃ tḥpetvḥ ka-jikena temetvḥ ekaṃ akkhiṃ nim letvḥ ekenḥolokento ujuṃ karoti*, «Por ello mismo, un flechero, calentando una flecha sobre una fragua, y humedeciéndola con pasta, tenía un ojo cerrado y mirando con el otro estaba enderezando la flecha». Debería ser claro ahora por qué es esencial un calentamiento (*tejanam* o *tapas*) para la hechura de una flecha, pero no una parte concreta de una flecha. Parece también que una flecha puede ser untada, con miras a un reblandecimiento temporal, y no con veneno: las expresiones *tapasḥbhidigdḥḥ* y *dighḥ* en *Atharva Veda Saḥhitḥ* V.18.8, 15 implican, entonces, más bien un enderezamiento que un envenenamiento de las flechas verbales del Brahman, que son «terribles», no en tanto que venenosas, sino en tanto que vuelan «directas al punto». No hay ninguna evidencia de que *tejanam* se refiera alguna vez al afilado de una flecha<sup>38</sup>. A menudo es posible traducir *tejanam* literalmente por «calor» o «fuego». Es posible una traducción por astil o flecha si asumimos la serie de ideas asociadas, a saber, calor para enderezar, derecho e ir directo (*j'ta, ḡg Veda Saḥhitḥ* VI.75.12; *j'u-ga*, citado de un léxico como un sinónimo de «flecha»): de hecho, es de esta manera como en *ḡg Veda Saḥhitḥ* I.110.5, *tejanena* (a pesar del *tik·aḡena ṣastreḡa* de Sāyaṇa) debe significar «con una vara (derecha)», una vara comparada a una flecha o «astil» de luz, puesto que aquí *manus tejanena* corresponde a *raṣminḥ... mame* en *ḡg Veda Saḥhitḥ* VIII.25.18; como *tejanam* en *Atharva Veda Saḥhitḥ* I.2.4 (donde es el Axis Mundi, *diva-skambha*) es «pilar ígneo»; y el *tejanam* en *Majjhima Nikḥya* II.105 = *ṣalyḥm*, «flecha», en *Atharva Veda Saḥhitḥ* III.25.2, como puede verse claramente por el uso de la raíz *nam* en ambos contextos.

*thēpa*. En *D'gha Nikḥya* III.117 puede observarse el significado original de *stēpa*, cúspide, cima, cabeza, domo, etc., donde habiendo muerto Nāthaputta, la doctrina y disciplina Nigaṇtha está «descabezada y sin protección (*bhinnathēpe appaḥisaraḡe*). En *Jḥtaka* VI.117, se describe un *vimḥna*, palacio, como *pa-cathēpa*, «de cinco domos», un significado y referencia que se encuentra en el Diccionario, s.v. *thēpika*. Pero el Diccionario no hace ninguna referencia a *thēpikḥ* de *Mahḥevaṃsa* XXXI.13,

<sup>38</sup> Una flecha se «aguzar», literal o metafóricamente, con una encantación (*brahmasaṃṣitḥ, ḡg Veda Saḥhitḥ* VI.75.16) o con «culto» (*upḥsanisitam, Muḡḥḥaka Upani·ad* II.2.4); de la misma manera en que una espada se «afila» con una invocación del Viento, *ēatapatha Brḥhmaḡa* I.2.4.5-7.

que aquí parece ser un nombre que significa «domo» —el domo, o chapitel, de un *pāṭha*, palacio. El Diccionario tiene conocimiento de *thēpa* solo como «tumba» y «bóveda» (*dhētū-gabbha*). La tumba budista es *dhētū-gabbha* por la función, y *thēpa* por su forma en domo, la cual corresponde a la forma del cráneo.

*Dikkhita*. El propósito del presente artículo es indagar si la ordenación regular budista puede igualarse o no con la iniciación (*d'k·ḥ*)<sup>39</sup>. La raíz aparece en pāli sólo muy raramente, en *dikkhita* = *d'k·ita*. En *Saṅguttara Nikāya* I.226, un profeta (*isi* = *·i*; la palabra se usa también respecto al Buddha y a los monjes budistas) es *cira-dikkhita*, «iniciado hace mucho», explicado por el Comentarista como *cira-pabbajita*<sup>40</sup>, «ordenado hace mucho como un Peregrino». *Cira-pabbajita* contrasta, por supuesto, con *navo acira-pabbajita*, «recientemente ordenado como Peregrino», y ambos términos son de común ocurrencia en otros contextos. *Jētaka* V.138-39, que dice *cira-dakkhita*, se refiere a los «profetas» (*isayo*) en el séquito del Bodhisattva Sarabhangā-Jotipāla, que es incuestionablemente un principio solar; y esta ortografía es de interés debido a que conserva la forma de la raíz *dak·*, «ser capaz», puesto que el valor básico de *d'k·ita*, «iniciado», es precisamente «ser capacitado».

Dando ahora por sabido el conocimiento del lector sobre la significación de la iniciación en la India y otras partes<sup>41</sup>, argumentaremos que *pabbajita* tiene realmente el valor de *d'k·ita* y, *a fortiori*, que *upasampadḥ* tiene el valor de una iniciación más avanzada. Las primeras ordenaciones fueron hechas necesariamente por el Buddha

---

<sup>39</sup> Sería innecesario decir que la «ordenación» como tal debe distinguirse de la «iniciación» como tal: la primera, por muy significativa que sea, es meramente la imposición de un «carácter» específico y es comparable a la imposición de una nueva «forma» sobre el material ya «formado»; la segunda es siempre un segundo nacimiento, el nacimiento de otro hombre, un hombre nuevo, no una *re*-formación sino una *trans*-formación del hombre que era antes. De ello no se sigue que lo que se ha llamado una ordenación (en la traducción) no pueda haber sido de hecho una iniciación. En todo caso, la ordenación budista no es la imposición de un carácter «sacerdotal»; el monje no es un «sacerdote». Para un estudio de la ordenación budista ver *Psalms of the Brethren*, índice, s.v. [cf. Theragathā — ED.].

<sup>40</sup> El significado raíz de *pabbajati* es «salir», «entrar en exilio», y del causativo *pabbḥjeti*, «ser exiliado» o «desterrado», de aquí, técnicamente, abandonar la casa y la vida de hogar y adoptar la vida del Peregrino «sin-techo». El Peregrino lleva su propio techo (parasol) consigo mismo.

<sup>41</sup> Ver la extensa serie de artículos sobre la «Iniciación» publicada por René Guénon en volúmenes recientes de *ŷtudes traditionelles* [Ver René Guénon, *Apercepciones sobre la Iniciación*, 2ª ed. (París, 1953)]. Nosotros esperamos publicar en alguna ocasión futura algunos de los principales textos indios en los cuales se trata el tema.

mismo, que usó las significativas palabras «Entra, monje mendicante» (*ehi-bhikkhu*), reminiscentes de la bienvenida, «Entra (*ehi*)» dirigida por el Sol al aspirante que ha respondido acertadamente a la pregunta «¿Quién eres tú?» (*Jaimin'ya Upani-ad BrEhmaöa* III.14.5, cf. Rūmī, *Mathnaw'* I.3602-3). Si designaciones tales como «Paciente del Sol» (*Eḍicca-bandhu*) han de tomarse literalmente, como deben serlo por todos aquellos que no están extraviados por la forma «histórica» de la «leyenda del Buddha», esto es suficiente para mostrar que tales ordenaciones eran realmente iniciaciones e invitaciones, en los sentidos etimológicos de las palabras: el Buddha histórico es ciertamente una evemerización del Agni Védico<sup>42</sup>, que es igualmente «despertado» en la aurora (*u·ar-budh*) y que es la «deidad del iniciado» (*agni vai d'k·itasya devatE*, *Taittir'ya Sa×hitE* III.1.3). Tampoco se cambia nada en principio por la delegación del poder de ordenación o iniciación a otros (a quienes se hace referencia constantemente como «Hijos del Buddha», por ejemplo, *Sa×yutta NikEya* I.192), puesto que una transmisión tal es a la vez necesaria y regular en las condiciones más incuestionablemente ortodoxas y, ciertamente, inevitable, si ha de haber una transmisión de una verdadera gnosis de generación en generación.

Las ordenaciones originales habían conferido el *pabbajjE* (el estatus de «Peregrino») y el *upasampadE* (la «obtención plena», y casi literalmente el estado de ser un «Adepto») simultáneamente. Después de la delegación del poder encontramos que ambos se confieren todavía juntos, pero por un «quórum» de los monjes mendicantes, a aquellos que habiendo sido tonsurados y vestido el hábito, repetían tres veces la fórmula de la «Toma de Refugio». Encontramos, entonces, que el *upasampadE* solo puede ser conferido por la recomendación de un maestro, a un monje más joven que ha venido a él como un pupilo. Al maestro se le llama *upajjhEya*, literalmente «el que se acerca a»; al pupilo se le llama un *saddhivihErika*, literalmente «residente asociado», es decir, que vive con el maestro en intimidad cotidiana. La relación es formalmente paternal; el pupilo rinde al maestro servicio personal. Antes de que un maestro pueda recibir a un monje como pupilo, él mismo debe haber sido plenamente ordenado, debe haber sido un «Adepto», al menos durante diez años. Bajo estas condiciones puede, cuando lo ve conveniente, proponer al pupilo, como un candidato para el *upasampadE*, a la asamblea monástica; y el pupilo, por su parte, debe

---

<sup>42</sup> Cf. Émile Sénart, *La Lēgende du Bouddha* (París, 1875), p. 425: [el] trono del Buddha sustituye al antiguo altar brahmánico; [el Buddha] perpetúa bajo una forma nueva la presencia del fuego sagrado».



solicitar formalmente a la asamblea «extraed-me» (*ullumpatu*<sup>43</sup> *mam*), una fórmula sugerente de la fórmula Brāhmaṇa «como una serpiente (*ahi*) podría liberarse de (*nirmucyeta*) su piel vieja, o como uno podría sacar (*viv`het*) una flecha de su caña (*mu-j`ēt*), así es él liberado (*nirmucyate*) de todo mal» (*Jaimin`ya Br`Ehmaöa* II.134, etc.)<sup>44</sup>. Un monje plenamente ordenado o iniciado así puede, después de diez años, recibir él mismo pupilos. La sucesión de tales maestros Vinaya, desde Upāli a Mahinda, se da en el *D`pavaµsa*. Todo esto tiene la apariencia del sistema de transmisión regular de padre espiritual a hijo espiritual (*guru-parampar`E*), de generación en generación, pero con una adaptación específica al carácter más comunal de la orden de «Peregrinos» (*pabbajita*) budista, que, desde los tiempos más remotos, se concebían como una «congregación» (*saµgha*), en lugar de como solitarios.

Hay también evidencias internas. La ordenación implicaba el abandono del nombre propio y del nombre familiar de uno (*n`Ema-gotta*) —«de la misma manera que cuando los ríos alcanzan el mar, abandonan su nombre y linaje (*pajahanti n`Ema-gott`Eni*)...», y el Peregrino devenía ahora un «Hijo del Buddha» (*sakya puttiya*, *Ud`Ena* 55). La ordenación es, de hecho, un segundo nacimiento: encontramos junto con *yato j`Eto*, «desde el tiempo en yo que nació», expresiones tales como

<sup>43</sup> *ēatapatha Br`Ehmaöa* III.1.4.1 describe *d`k`E* como un *audgrabhaöa* o «ascensión» (desde este mundo al de los dioses), y es a esta expresión a la que parece corresponder la designación budista de la ordenación como un *ullumpana*. A. Préau llama mi atención sobre la cuadragésima estancia del *Param`Ertha-s`Era* de Abhinavagupta, donde se dice que, «por su naturaleza conductiva (*anugraha-svabh`Ev`E*), es la función de los mantras libertar a los hombres-animales (*pa`šen uddhartum*)».

<sup>44</sup> Esta serie bien conocida de símiles aparece en *Majjhima Nik`Eya* II.17 (y *D`gha Nik`Eya* I.77, cf. I.34), «He mostrado a mis discípulos los medios (*pa`Epann`E*, con referencia a las prácticas contemplativas ya enumeradas) con los que pueden crear (*abhinimminanti*, donde *abhi-* implica una super- o una transformación, y donde *nimminanti* significaría solo una formación) de este cuerpo (el antedicho *k`Eyo r`ep` c`Etummah`Ebh`Etiko*, el cuerpo formal basado sobre los cuatro elementos) otro cuerpo formal de substancia intelectual (*a--aµ k`Eyaµ... r`epiµ manomayam* = *D`gha Nik`Eya* I.34 *a--o att`E dibbo r`ep` manomayo*), completo con todos sus órganos y miembros, y con facultades transcendentales (*abhin-indriyam*, pero en *D`gha Nik`Eya* I.34 y I.77 *ah`nindriyo*, no privado de ninguna facultad). Es justamente como si un hombre extrajera (*pabb`Etheyya* = *prav`het*) una flecha (*is`kam*) de una caña (*mu-j`aµh`E*), o una espada de su vaina, o una serpiente (*ahim*) de su piel vieja. Él es consciente de que la flecha y la caña son dos cosas diferentes, de que la espada y la vaina son dos cosas diferentes, de que la serpiente y la piel vieja son dos cosas diferentes; él es consciente de que la flecha es justamente lo que se ha extraído de (*pabb`Eāhoprab`dha*) la caña, etc.» Con este cuerpo de substancia intelectual él goza de omnisciencia (*abhi--a*) y es un Movedor a voluntad hasta tan lejos como los cielos de Brahma (*y`Eva brahmalok`E pi k`Eyena vasam vattenti*).

«*yato ariyēna jētiyē jēto*, «desde el tiempo en que yo nací del linaje Ario» (*Majjhima Nikāya*, II.103), es decir, como un *sakya puttīya*, un «hijo del Buddha»; e incluso un pasaje más explícito, en el que Kassapa habla de su perfecta maestría y se llama a sí mismo un «hijo natural del Bienaventurado, nacido de su boca, nacido del Dhamma, formado por el Dhamma y un heredero del Dhamma» (*Saṅguttā Nikāya* II.221)<sup>45</sup>.

No todo el mundo podía ser ordenado de cualquier manera. Como un ejemplo de la cualificación intelectual puede citarse el caso de los «Hombres de fuego de Largos cabellos» (*aggikē jālīlē*, es decir, los ascetas brahmanes cuya deidad era Agni) a quienes podía dárseles el *upasampadā* inmediatamente, sin la prueba habitual de los

---

<sup>45</sup> En el *Agga—ā Sutta* (*D'gha Nikāya* III.84), donde aparecen estas fórmulas, se explica que solo son aplicables a aquellos cuya fe (*saddhā*) en el Buddha está bien establecida, enraizada, bien fundamentada, y que es tal que no puede serles robada. El Sutta, como un todo, es una descripción admirable de la Caída y Regeneración del hombre, aunque en *D'gha Nikāya* III.81-82 se proporciona un buen ejemplo del nivel pueril al que pueden descender los textos pāli por propósitos de controversia; aquí la pretensión brahmánica de ser «Hijos naturales de Brahmā, nacidos de su boca, etc.» se ridiculiza y se refuta (!) con el argumento de que los Brahmanes, como los demás hombres, nacen visiblemente de la mujer, a pesar de la identificación del Buddha con Brahmā (o el Brahman) en *D'gha Nikāya* III.84. Evidentemente, la intención del texto pāli es distinguir entre el Brahman por nacimiento humano y el Brahman = Arhat que deviene un hijo de Dios por adopción; pero para hacer esta distinción, se pervierte la significación real de *ōg Veda Saṅgītā* X.90. Igualmente pueril es el argumento del *Tevijja Sutta* (*D'gha Nikāya* I.235 sig.), al respecto de que los Vedas son fútiles debido a las diferentes «vías» que se enseñan en sus escuelas; el Brahman protagonista mantiene acertadamente que todas son igualmente sendas rectas hacia Brahmā (es decir, Prajāpati), pero al Buddha se le hace decir que esto es ridículo, porque los Brahmanes mismos no pretenden haber visto a Brahmā o saber donde está —un argumento de puerilidad realmente sorprendente. De la misma manera *Saṅguttā Nikāya* I.61-62, donde se dice bien que «El fin del Mundo está dentro de vosotros», aunque se pretende que el Rohita de *Aitareya Brāhmaṇa* VII.15 no conocía esto y había pensado que el Fin del Mundo podía alcanzarse con una locomoción de hecho. O también *D'gha Nikāya* III.127, donde se distorsiona el significado de *passaṃ na passati* (= *B'hadraōyaka Upani-ad* IV.3.23 *na paśyati paśyan vai*). Pasajes tales como estos muestran con suficiente claridad que el canon pāli incluye mucho que es de origen puramente humano, o aún demasiado humano. Pero a pesar de tales pasajes, un estudio concienzudo de los textos pāli nos ha llevado a creer que el antiguo *dhamma* budista es esencialmente ortodoxo y solo superficialmente heterodoxo. Creemos que el Buddha quería decir lo que decía cuando afirmaba que «había encontrado la antigua vía y la había seguido» (*ētapatha Brāhmaṇa* II.106, que refleja a *B'hadraōyaka Upani-ad* IV.4.8), a saber, esa «antigua» vía que los Brahmanes de antaño se dice que habían recordado (*Saṅguttā Nikāya* IV.117) pero que otros han olvidado (*D'gha Nikāya* III.81-82), el «caminar primordial con el Brahman» de *D'gha Nikāya* III.40. Nosotros creemos que el Buddha vino «no a destruir, sino a cumplir la ley».

cuatro meses (*parivāsa*) debido a que ellos eran ya *kammavādino* y *kiriyaavādino*<sup>46</sup>, es decir, debido a que creían en la «originación causal» de todos los fenómenos cualesquiera que sean, y al mismo tiempo que hay un «debe hacerse», que ha de ser contrastado con un «no debe hacerse», o un «saber hacer» que ha de ser contrastado con un «dejar hacer» (los opuestos de estas posiciones son «herejías» bien conocidas desde el punto de vista budista). No necesitamos citar aquí la larga lista de las descalificaciones del *Cullavagga*, sino decir solo que estas pueden ser morales, intelectuales o físicas, y que las descalificaciones físicas incluyen una gran variedad de deformidades y trastornos<sup>47</sup>.

Donde, como en Burma, es la regla que todos devengan monjes por un tiempo limitado, o cuando un rey budista es ordenado temporalmente<sup>48</sup>, parece que este retiro temporal del mundo corresponde exactamente al del sacrificador védico (*yajamāna*)<sup>49</sup>, que se consagra a *s' mismo* y, una vez iniciado (*d'k' ita*), durante la

---

<sup>46</sup> Los opuestos de estas posiciones son «herejías» (*miccha-dīṭhi*) bien conocidas desde el punto de vista budista, al igual que deben serlo desde el de cualquier enseñanza ortodoxa. Expresada en términos cristianos, *kammavāda* es la doctrina de que todos los «accidentes» son originados causalmente, y de que nada acontece por azar o debido a una intervención divina directa; *kiriyaavāda* es la doctrina de que hay un «debe-hacerse» y un «no-debe-hacerse (*akiriya*)». Sin embargo, debe observarse que *akiriyaavāda*, en tanto que una doctrina herética, implica que «no-hay-un-debe-hacerse» y que corresponde al «amoralismo» del que se acusó a los amaurianos en la Edad Media. En conexión con lo mismo debe observarse que, aunque los valores morales se recalcan en exceso en el budismo (un hecho estrechamente conectado con su carácter especialmente *kṣatriya*), no se pretende que la conducta recta sea de más valor que un valor necesariamente dispositivo con relación al logro final: como se muestra claramente en la Parábola de la Balsa (*Majjhima Nikāya* I.135), donde la conducta es una «barca» que ha de ser abandonada cuando se ha alcanzado la «Otra Orilla», y en *Dhammapada* 267, donde aquellos que han rechazado igualmente la virtud y el vicio (*yo ca pu—ā— ca p[pa]mi b[hetv]e*) pueden llamarse justamente «caminantes con Dios en este mundo» y «monjes mendicantes».

<sup>47</sup> Los *Nēgas* (serpientes de carácter en parte humano pero que retienen características ofidianas) están descualificados, aún cuando puedan ser movidos por las mejores intenciones. A esto corresponde el principio del «folklore» de que las sirenas marinas, en tanto que tales, no pueden adquirir un «alma», sino que deben «casarse» con un ser humano, y al mismo tiempo perder sus colas escamosas, que se cambian en pies, de modo que no quede ningún rastro de su origen ofidiano. Por supuesto, es siempre un Héroe Solar el que «se casa» con la sirena (*nēgin'*), y a esta situación (que es la de Apālā en relación con Indra) pueden aplicarse las palabras de Donne, «Ni nunca casta a menos que Tú me raptas».

<sup>48</sup> Para los casos de Asoka y del Emperador chino Wu-ti, que ambos tomaron las órdenes sin abdicación efectiva, ver Vincent Smith, *Early History of India* (Oxford, 1924), p. 168.

<sup>49</sup> En conexión con esto, es digno de destacar que *yajamāna* es una forma que puede ser o reflexiva o pasiva, y que significa así tanto «Sacrificador» como «Sacrificado». Se afirma repetidamente

operación ya no es él mismo, ya no es «este hombre», *un tal*, hasta que se abandona la operación y él retorna entonces a sí mismo, de la Verdad a la Falsedad, y deviene una vez más «quien él es realmente» en el sentido mundanal, Fulano por nombre y linaje.

La ordenación budista, concluimos, no solo tiene la apariencia sino también la significación de una iniciación. La única alternativa posible sería considerarla como una pseudoiniciación o incluso como una contrainiciación. Esta última alternativa está manifiestamente fuera de cuestión<sup>50</sup>: tampoco la primera puede ser mantenida por nadie que acepta los textos en su integridad, textos en los que se describe al Buddha como más que un hombre y como del linaje del Agni y Solar.

*natthika*. Literalmente un «There-is-not-ist» [un «no-hay-ista»], o un poco más libremente, «positivista»; el término se usa, igualmente en sánscrito y pāli, para significar aproximadamente lo que se entiende por nuestro «escéptico», «materialista», «pragmático» o «ateo». El hombre que mantiene que «no hay ningún otro mundo» (*natthi paro loko*)<sup>51</sup> a pesar del hecho de que «hay ciertamente otro mundo» (*santaṃ*

---

(por ejemplo, *Ēatapatha BrĒhmaṃa* X.2.6.13-14) que el Sacrificador que es también un Comprehensor del ritual, es realmente un «sacrificador» de sí mismo (*Ētma-yaj-*'), y esto también es verdad del sacrificio cristiano (la Misa).

<sup>50</sup> Los Purāṇas, en los cuales se reconoce al Buddha como un *avatar* de Viṣṇu, consideran que nació como un engañador a fin de extraviar a los enemigos de los Devas. Nosotros nos inclinamos más a pensar que (como en San Marcos 4:11-12) el *dhamma* budista se presenta en una forma que podía ser fácilmente incomprendida (cf., por ejemplo, *D'gha Nikāya* III.40, donde se le describe como «difícil de comprender por vosotros que sois de puntos de vista diferentes, de otra tolerancia, de otros gustos, de otra obediencia y de otra instrucción»), y que podía haber iluminado a algunos («a quienes es dado conocer el misterio del Reino de Dios») y engañado a otros («a aquellos que están afuera, a no ser que en algún tiempo se conviertan y sus pecados sean perdonados»). He conocido a un erudito moderno que admitía que «temperamento e instrucción», igualmente, impedían su aceptación de los puntos de vista tradicionales. El pandit indio raramente intenta corregir al erudito europeo, que puede mantener lo que sabe que es un punto de vista falso: uno tiene que hacer la pregunta correcta antes de obtener la respuesta correcta. De la misma manera el *dhamma* budista, lo mismo que otras muchas «doctrinas secretas», protege su propio «secreto». En todo caso, lo que es altamente significativo es la síntesis de cultos śaiva y bauddha que es tan evidente en la Edad Media india.

<sup>51</sup> Cf. *JĒtaka* V.228, donde el *ucchedavĒd'* («aniquilacionista», «materialista») se define como el que mantiene que «no hay ninguna cosa tal como ir de este mundo a otro; este mundo está cortado» (*ito paraloko-gata nĒma natthi, ayaṃ loko ucchijjati*). En *JĒtaka* VI.225 la misma herejía se sostiene con el argumento «¿pues quién ha regresado nunca de allí?» (*ko tato hi idhĒgato*), una llamada a la experiencia común de que los muertos no vuelven (como se afirma también en *D'gha Nikāya* II.226 y

*yeva, kho pana paraṃ lokam*)<sup>52</sup> y en contra de los «Arhats versados en el otro mundo» (*paraloka-viduno*) es «un malvividor, un hombre de visión falsa (herético), un negador» (*duss'lo... micchā-dīḥhi natthikavēdo*, *Majjhima Nikāya* I.403, cf. *Aṅguttara Nikāya* II.31 y *Saṃyutta Nikāya* III.73). *Natthika*, en *Saṃyutta Nikāya* I.96, no significa «vacío de mano» o «uno que niega la limosna»(!) sino un «negador» como arriba: no podemos comprender el comentario del traductor «nosotros no encontramos ningún paralelo a este término». En *Saṃyutta Nikāya* II.17 *natthitā*, «no-ismo», y *atthitā*, «es-ismo», son los dos puntos de vista extremos, de negación y afirmación, que se mantienen popularmente con respecto a lo que puede llamarse la cuestión de la realidad o persistente identidad del mundo o del individuo; en conexión con lo cual se debate, además, si es el mismo individuo el que, en esta vida o en otra, actúa y recoge a la vez la recompensa de los actos, o si uno es el que actúa y otro el que recoge. El Buddha enseña una Vía Media<sup>53</sup>, de «Originación Causal» (*paṭiccasamuppāda*), según la cual las «cosas» han de considerarse sin nada «en sí mismas»<sup>54</sup>, y solo como fenómenos (*rūpa*) que han surgido de tal y tal manera (*yathābhūtam*, «como-devienen»), a saber, en una secuencia causal ordenada. La clave de esta doctrina (afirmada también muy claramente en *Majjhima Nikāya* I.421)

---

en *Jāṭaka* II.242 y de acuerdo con la doctrina normal de los Brāhmaṇas y Upaniṣads, *Ētapatha Brāhmaṇa* II.6.1.6, XIII.8.4.12, etc., y *Chāndogya Upaniṣad* VIII.2.3).

<sup>52</sup> Cf. *Udāna* 80, *atthi ajjātam abhūtam akatam asaṃkhatam*, «hay un Innacido, Invenido, No-hecho, Sin-composición».

<sup>53</sup> Boecio, *Contra Eutiquio* 7, mantiene que la fe tiene una senda media entre herejías contrarias. Hecho y ficción son igualmente «lo que nosotros hacemos de» nuestras observaciones; ninguno de ambos es una *manera de hablar* absoluta, o más que una *manera de hablar* útil, ninguno de ambos es nada sino pruebas estadísticas válidas para el reconocimiento del hecho o la ficción. La Verdad misma es trascendente igualmente con respecto al hecho y a la ficción, como lo es la Divinidad con respecto a la virtud y al vicio, y como lo es la Belleza con respecto a lo bello y a lo no-bello.

<sup>54</sup> Ningún budista negará que las apariencias aparecen. Si nuestra aprehensión de estas apariencias puede corregirse con una observación más estrecha, ello puede servir para fines prácticos, pero la mejor observación es todavía solamente el registro efectivo o teórico de una apariencia, y así *ad infinitum*. Esto se aplicará incluso si las «cosas» se reducen a fórmulas matemáticas, que son también «apariencias». La pregunta, «¿Hay alguna cosa en sí misma?» carece de significado: nosotros solo podemos preguntar, «¿Hay alguna forma correspondiente a la materia (dimensión o número)?». La respuesta tradicional asume la existencia de una tal forma o idea de la cosa, como su razón eterna; esta es una «realidad», pero es menester observar que ahora nosotros ya no estamos tratando de una cosa auto-subsistente «en sí misma», sino de la cosa «en el intelecto» y consubstancial con este intelecto. Es en este sentido como el metafísico es un «realista»: el «realismo» popular y científico (=«nominalismo» filosófico) coincide con el «esteticismo» y la «sentimentalidad».

ha sido admirablemente resumida por el traductor en *Kindred Sayings* [= *Sa×yutta Nikāya*] II.22, nota: «El sujeto de la experiencia resultante es, él mismo, el resultado de la experiencia causal; a la vez tan idéntico y tan poco idéntico como es, digamos, el árbol y el brote» (o el niño y el hombre). Para nosotros hoy día, que tenemos un punto de vista animista y unos intereses psíquicos en vez de espirituales, y que, por consiguiente, consideramos que hay una identidad senciente que persiste durante toda la vida, o incluso después de la muerte<sup>55</sup>, esto sería una solución «es-ista»<sup>56</sup>. Pero para el budista (como para Platón, *Banquete* 207DE; cf. Plutarco, *Moralia* 392<sup>57</sup>) esto no es consistente: la persistencia de una identidad, incluso de un día para otro, no es un «hecho», sino meramente una «verdad convencional»; el hecho es que, como en la parábola del mono de *Sa×yutta Nikāya* II.95, «voluntad, mente y conocimiento (*cittam, mano, vi--lōam*», es decir, toda la personalidad mental), esto, cada día y cada noche, surge (*uppajati*) como una cosa y se destruye (*nirujjhati*) como otra»; y como en la parábola del carro<sup>58</sup>, *Sa×yutta Nikāya* I.135, donde se dice que el nombre de «esencia» (*satta*) se da solo convencionalmente (*sammuccā*) a lo que no es realmente una substancia simple, sino un agregado. De la misma manera, a la

---

<sup>55</sup> Pocos materialistas, si hay alguno, han intentado refutar la inmortalidad del «alma» aduciendo su mutabilidad manifiesta, o con el argumento de que todo lo que ha tenido un comienzo en el tiempo debe terminar también en el tiempo. Que el científico quiera refutar más bien los «fenómenos» del espiritista, que sus interpretaciones de estos, es bien significativo de su posición real. Para el metafísico, los «fenómenos» del espiritista, por bien probados que estén, no son de mayor interés que cualesquiera otros fenómenos; pero su interpretación de ellos es muy diferente de la del espiritista (cf. René Guénon, *El Error Espiritista*, París, 1930). La actitud de la religión ortodoxa (esencialmente una actitud de indiferencia) es también muy «correcta»; en todo caso, solo sobreviven las «virtudes intelectuales», y estas no son ciertamente las que se dice que mostraba el «amado difunto». Cuán lejos está la posición budista de la posición espiritista, aparece no solo en todo el tratamiento de la «individualidad» (puesto que la liberación es precisamente de la «personalidad», de cuya supervivencia el espiritista dice aducir «pruebas»), sino evidentiísimamente en *Sutta-Nipāta* 774, donde la pregunta «¿Qué vendremos a ser nosotros después de la muerte?» (*kim su bhavissāma ito cutase*) es una pregunta que solo pueden hacer los ignorantes mundanales.

<sup>56</sup> La doctrina de la «Originación Causal» se describe expresamente como «profunda» y «difícil de comprender» por aquellos que son de un temperamento e instrucción enteramente diferentes (*Sa×yutta Nikāya* II.92 y II.267, *Dīgha Nikāya* III.40, etc.).

<sup>57</sup> Plutarco, *Moralia* 392D: «El muerto es el hombre de ayer, pues ha entrado en el hombre de hoy; y el hombre de hoy muere cuando entra en el hombre de mañana. Nadie permanece una única persona, ni es una única persona... Nuestros sentidos, por ignorancia de la realidad, nos dicen falsamente que lo que parece ser, es».

muerte, «el alma-y-cuerpo que fue en un devenir previo, se destruye sin residuo, y otro se adelanta» (*purimabhava nĕma-rĕpam asesamu niruddham, a--am uppannam, Visuddhi Magga 413*)», y es una herejía mantener que «esta consciencia (*idaṃ vi--ĕōam*) concurre y migra (*samdhĕvati samсарati*) sin pérdida de identidad (*ana--am, Majjhima Nikĕya I.256*)»<sup>59</sup>; y, sin embargo, no puede decirse que la muerte es una liberación automática del mal y de las obras (*Milinda Pa-ho 72*) debido a que «los seres (*sattĕ*) son los herederos de los actos (*kamma-dĕyĕdĕ*)»<sup>60</sup>. Nunca debe perderse de vista que la doctrina tradicional no hace ninguna distinción en principio entre nuestras muertes y nacimientos diarios y la muerte y el nacimiento «cuando llega la hora»: esto, junto con una comprensión de lo que se entiende por los dos sí mismos<sup>61</sup> (en el budismo, el gran sí mismo o el sí mismo limpio, y el pequeño sí mismo o el sí mismo sucio) es esencial para una comprensión de toda la escritura india. En cuanto a la supervivencia de la personalidad, ya sea de un día para otro o ya sea de una vida a otra, el Buddha enseña una Vía Media de comprensión — la de la continuidad sin identidad.

Solo queda agregar que se encuentran en contextos Brahmánicos los correspondientes sánscritos *nastika* y *nĕstikya = natthitĕ*. En *Maitri Upani-ad II.5*, *nĕstikyam* está agrupado con temor, hambre, cólera, ignorancia, etc., en una larga lista de cualidades *tĕmasa; Bhagavad G ĩtĕ II.42* da el sentido del pāli *natthika*, pero no la palabra misma, así, «El estólido pronuncia palabras floridas, y su deleite está en el sentido literal de los Vedas, diciendo “No hay nada más” (*nĕnyad ast ti vĕdinau*)». De la misma manera *Kāĕha Upani-ad II.6*, aunque sin mencionar el término *nĕstika*, define de hecho al «positivista» con palabras idénticas a las de *Majjhima Nikĕya I.403* y de *Jĕtaka V.228* citado arriba, a saber, como «el que sostiene que “no hay ningún otro mundo que este” (*ayamu loko nĕsti para iti mĕn*)», es decir, el que niega que hay otras posibilidades que las posibilidades de manifestación. Para *Mĕnava*

<sup>58</sup> El «carro», en la escritura india, es generalmente el vehículo psicofísico, en sí mismo un agregado, en el cual «va montada» la substancia simple del Espíritu.

<sup>59</sup> Cf. en *Majjhima Nikĕya I.366, alam... a--athattĕya*, «¿Habéis tenido suficiente otreidad?», es decir, «vicisitudes» de la vida.

<sup>60</sup> Para la herencia en este sentido, ver *B'hadĕraōyaka Upani-ad I.5.17* y *Kau-itak' Upani-ad II.15 (pitĕputr'yaṃ sampratti o sampradĕnam)* y *Jaimin'ya Brĕhmaōa I.18.10, tasya putrĕ dĕyam upayanti*.

<sup>61</sup> Uno, una esencia (espiritual o intelectual), el otro, una existencia (psicofísica y sensitiva). En el cristianismo, el alma que ha de salvarse y el alma que ha de perderse, en San Lucas 17:33; odiarse, en San Lucas 14:26; el espíritu, en tanto que separado del alma en Hebreos 4:12: pues el alma que ha de

*DharmaṣṬra*, *nṬtikya* es un *ahetuvṬda* y, efectivamente, un *ucchedavṬda*: encontramos en *MṬnava DharmaṣṬra* III.65 que «por la negación de la causalidad, las familias se destruyen pronto» (*öṬtikyena ca karmṬöṬṣu kulṬny Ṭṣu vinaṣyanti*), lo cual entendemos que significa que negar la herencia del carácter kármico del padre por parte del hijo es negar la realidad de la filiación, y así «destruir la familia», como la familia se comprende tradicionalmente: pues desde este punto de vista, donde no hay ninguna transmisión hereditaria de una vocación y de un carácter, no hay ningún linaje de familia. De la misma manera *MṬnava DharmaṣṬra* VIII.22, donde se destruye un reino infestado de *nṬtikas*; en II.11, y III.150, los *nṬtikas* son agrupados con los ladrones, los burladores del Veda, los descastados, los *śūdras*, etc., y en IV.163 y XI.67 *nṬtikya* es emparejado con la burla del Veda y con el crimen<sup>62</sup>.

Concluimos que el *nṬtika* es un nominalista, un negador de todo, excepto de las verdades empíricas: y que la palabra puede traducirse acertadamente por «escéptico», una palabra que tiene la ventaja adicional de corresponder en valor al *pāli* *diṬṬhika*, generalmente en el mal sentido del que mantiene opiniones *falsas*.

---

«odiarse» es precisamente la *psyque* del «sicólogo». E igualmente para Rūmī, «el alma (*nafs*) es el infierno (*Mathnaw* I.1375): cf. *Jaimin'ya Upani-ad BrṬhmaöa* IV.26, *mano narakau*, etc.

<sup>62</sup> En el *MakhṬdeva Sutta* (*Majjhima NikṬya* II.75-83) se ve claramente que desde un punto de vista indio el linaje cesa tan pronto como se descuida el hábito característico de la familia; la «costumbre bella» (*kalyṬöa vaṬṬa*) de este linaje real es que cuando el barbero encuentra el primer cabello gris en la cabeza del rey, el rey adopta la vida religiosa y transmite el reino a su hijo; esta tradición se mantuvo durante 84.000 años, pero finalmente se rompió, y el Buddha observa a su respecto que «Cuando por parte de una de dos personas sucesivas hay una ruptura de una costumbre tan bella, el primero de ellos es el último (de la línea)», *so tesam antimapuriso hoti*. De la misma manera, el carpintero cuyo hijo deviniera un tendero, se consideraría ciertamente el último de su línea. Una reminiscencia del mismo punto de vista sobrevive en la actitud del padre, cuyo hijo o hija ha cometido alguna ofensa grave, y que dice «tú no eres hijo mío», o que simplemente «deshereda» al hijo. La extensión de un linaje es literalmente el renacimiento repetido de los padres en los hijos; cada uno de los cuales se considera que toma el lugar de su padre en el mundo. Este es el principio de la vocación hereditaria, principio que subyace en toda la resistencia que se ofrece a la ruptura del sistema de castas, según el cual la función de uno se determina por la herencia y no por la elección personal. Apenas sería posible negar que, en los tiempos modernos y ante nuestros ojos, la «civilización» (en este sentido, la de «la familia y el reino» indios) ha sido destruida por el escepticismo (el materialismo), el individualismo (que implica la libre elección de ocupación), y la «subida» (al poder) del proletariado (*śūdra*). En una dictadura hay un gobierno por un solo *śūdra*, en un gobierno soviético por unos pocos «*śūdras*», y en un gobierno democrático por muchos *śūdras*; ninguna de estas condiciones corresponde a las con-



*nĒga*. Aunque en la vasta mayoría de los casos *nĒga*, como tipo o epíteto del Buddha u otro Arhat, es «elefante», hay un texto de especial interés, el *Vammāka (Valmāki) Sutta, Majjhima Nikāya* I.142-145, en el que el *kh'ōḥsava bhikkhu*, es decir, el Arahāt, se tipifica por un *nĒga*, que es incuestionablemente una cobra. Un cierto Deva se aparece al anciano Kumāra Kassapa y dice, «mendicante, mendicante, esto es un termitero que llamea de día y humea de noche». El Brahman responde, «toma una azada, Sumedha, y excávalo»<sup>63</sup>. El Deva cava, y desentierra una variedad de objetos, que se le dice que rechace, y que cave más. Al fin él llega a una cobra (*nĒga*), y dice, «una cobra, su reverencia (*bhadante*)». El Brahman responde, «déjala, no le hagas daño, venéjala».

En este punto falta algo; debe comprenderse que el Deva hace quince preguntas sobre lo que se ha encontrado, y que Kassapa no puede responderlas. El Deva dice entonces a Kassapa que haga las preguntas al Buddha, cuya respuesta será convincente. Él así lo hace, y el Buddha explica que la interpretación (*adhivacanam*) del termitero es «el cuerpo», del fuego «los actos», del humo «los pensamientos», del Brahman «el Tathāgata, el Arahāt, el Plenamente-despertado»; de Sumedha un «mendicante que es todavía un pupilo», de la azada el «conocimiento Ario», del cavado «el esfuerzo heroico»<sup>64</sup>, de los diferentes objetos «las ataduras, etc. que han de ser rechazadas», y de la cobra (*nĒga*)<sup>65</sup> «el mendicante liberado de las salidas sucias (*kh'ōḥsava bhikkhu*): Déjale, no le hagas daño, venérale». Nosotros sabemos por

---

cepciones indias sobre la civilización o el orden; lo que el moderno califica de progreso es desintegración para el tradicionalista.

<sup>63</sup> La versión de Chalmers confunde a los que hablan; es completamente evidente, según la secuencia del texto, que «Brahman» se refiere a Kassapa, y «Sumedha» al Deva. Por *Dhammapada Atthakathā* III.146, sabemos que el Deva había sido un monje en el tiempo del Buddha Kassapa y que había subido al Mundo de Brahmā como un no-retornador, pero todavía no plenamente perfeccionado.

<sup>64</sup> Cavar buscando el tesoro enterrado, en un sentido espiritual, aparece varias veces en *ōg Veda Saḥitā*.

<sup>65</sup> En el capítulo inmediatamente siguiente, se describe a dos Arahats (*Majjhima Nikāya* I.151) como «dos grandes *nĒgas*», y probablemente, en este caso también, lo que se entiende es *nĒga* como «serpiente» en lugar de *nĒga* como «elefante». En *Vinaya-Piṭaka* I.24-25, donde el Buddha vence al Ahi-nāga en el templo del fuego de Jaṭila, se le califica como *manussa-nĒga*, y aquí *nĒga* tiene ciertamente su sentido ofidiano; que el Buddha «luce fuego con fuego» (*tejasā tejam*) corresponde a *Taittirīya Saḥitā* V.2.4.1, donde el Agni encendido y «el Agni que era antes se odian uno a otro». En muchos otros contextos el valor de *nĒga* es incierto.

*JĒtaka* I.148 y *Dhammapada Atthakathā* III.147 que como un resultado de estas interpretaciones Kassapa devino un Arahat.

En otro contexto (*Saṅgutta Nikāya* V.47, cf. V.63), la obtención de la madurez por los mendicantes se compara al desarrollo de serpientes jóvenes (o anguilas)<sup>66</sup>, que nacen en las colinas y bajan al mar por la vía de los lagos y ríos, y que solo alcanzan su pleno desarrollo en el mar, que es aquí un equivalente de *nibbāna*, *amata* (ver «*samudda*»).

Se establece así firmemente que *nāga*, en el sentido ofidiano, puede ser el símbolo de un Arahat o Buddha. Una evidencia adicional la proporciona *Dhammapada* 179, «A ese Buddha cuya “pradera” es infinita (*ananta-gocaram*), puesto que es sin pies (*apadam*, una metáfora para “serpiente”, y que implica también “sin dejar ningún rastro”), ¿por cuál rastro puedes tú rastrearle? (*kena padena nessatha*)». Este texto es estrechamente afín a *Bhaddhāraṅgaka Upaniṣad* III.8.8, donde el Brahman es *acak·uśrotraṃ tad apṛōy apṛdam... anantaram*, y a *Muñjaka Upaniṣad* I.1.6, donde el Brahman es *adīśyam agrāhyam agotram avarōam acak·uśrotraṃ tad apṛōy apṛdam*, etc., y, puede agregarse, a Shams-i-Tabrīz, «el último paso, que hay que dar sin pies» y «en mí no hay ningún “Yo” ni ningún “Nosotros”, yo soy nada, sin cabeza, sin pies» (Rūmī, *Dīwān*, pp. 137, 295).

Al mismo tiempo hemos querido señalar el paralelo en la mitología griega, donde no solo Zeus (= Dyaus Pitṛ = Varuṇa = *apara* Brahman = Buddha *parinibbuto*) puede ser representado como una serpiente, sino que el Héroe entumbado es también una serpiente: Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (3ª ed., Cambridge, 1922), fig. 96 (la serpiente está, ciertamente, *dentro* de la tumba) es la pintura misma de un *thēpa* indio, tal como se erige para el Buddha (*passim*), o para todo *parinibbuto bhikkhu* (*Udāna* 8). Sin llevar el tema más adelante, solo precisaremos que si la serpiente es el símbolo, a la vez de una naturaleza imperfecta que se ha de

---

<sup>66</sup> La palabra es *nāga*, pero la descripción sugiere un conocimiento más imperfecto de la vida de las anguilas que de las serpientes. Si las anguilas se consideraran como «serpientes», esto podría explicar en parte la asociación característica de los *nāgas* con las Aguas, pero no afectaría a los valores simbólicos.

Probablemente *nāga* es también «serpiente» en *Majjhima Nikāya* I.386, *nāgassa pantasenassa khānasāmyo-janassa*. En otras partes *nāga*, como un símbolo o epíteto del Buddha o del Arahat perfecto, es usualmente «elefante», y siempre, por supuesto, donde esté implícito el símbolo del *hatthi-pada*, *nāga* = *hatthi*, *gaja*. Por supuesto, es desde un punto de vista diferente como puede seguirse el rastro del elefante; como por ejemplo en *Milinda Paṭi* 346, *yathā pi gajarājassa padaṃ*

abandonar y de una naturaleza perfecta que se ha de realizar, esto corresponde al doble valor del «no ser» (1º) como un mal natural del que se ha de escapar y (2º) como un bien sobrenatural que se ha de alcanzar, y a la polaridad que es propia a todos los símbolos «negativos», y que implica, por una parte, una privación, y por otra, una liberación de toda afirmación limitativa.

*niccakappam*. En *Majjhima Nikāya* I.249, donde, después de dar un discurso, el Buddha dice que él compone y concierta su corazón, le enfoca y le sintetiza (*cittaṃ saõhāpemi sannisādemī ekodi-karomi samādahāmi*), y que esto está en conformidad con el primer *samādhī*, «en el que *niccakappaṃ niccakappaṃ viharāmi*», el traductor lo traduce por «en el cual Yo siempre moro». Esto es confundir *niccakappam* con *niccakālam*: el significado es «el cual Yo gozo, o en el cual Yo reposo, cuando quiera que *Yo quiero*». «Siempre» contradice a la vez el sentido del presente contexto, en el que el Buddha habla de sí mismo como entrando en este *samādhī* en un cierto tiempo, y el de pasajes tales como *Majjhima Nikāya* I.482, en el que el conocimiento del Buddha, en tanto que un hombre, en tanto que «Gotama, ora despierto y ora durmiendo», difiere de su conocimiento en la contemplación.

*nibbāyati, nibbāna*. Es familiar que *nibbāna = nirvāṇa* implica la extinción de una llama. *Nirvāṇa* es literalmente «no-soplando», o más técnicamente, «despiración»: donde *nibbutam = nirvatam* corresponde así a *avātam* en *Ōg Veda Saḥitā* X.129.2, *tad ekam ānā avātam*, y esto es el equivalente exacto de la palabra del Maestro Eckhart, *Dē diu zwei apgründe in einer glicheit sweben gegeistet und engeistet* («igualmente espirado, despirado»), *dē ist ein hēhez wesen* (ed. Pfeiffer, p. 517). El Diccionario, s.v. *nibbāna*, comienza, sin embargo, con la afirmación errónea de que *nir-vā* significa «soplar», ignorando el valor regularmente privativo de *nis*. Así pues, en tanto que *nibbāna* depende de *nirvā*, *nibbāna* implica una extinción o muerte por cesación de soplar, es decir, por cesación de respirar, y no una extinción por soplado, «proceso este que», como señala el Diccionario con pertinencia inconsciente a la historia de la idea, «tiende más bien a incitar el fuego que a extinguirle»: De hecho a Agni se le considera muy a menudo como «vivificado» (*jētaū*) o «atizado»

---

*disvāna*, y textos similares que corresponden a la doctrina de los *vestigium pedis*, en contextos tanto brahmánicos como cristianos.

(*mathitau*) por el Viento (del Espíritu)<sup>67</sup>, *Vāta*, *Vāyu*, *Mātariśvan*, con quien también puede identificarse, de acuerdo con el principio de que tanto *Agni* como *Vāyu* son «auto-encendidos» (*Ôg Veda Sa×hit* I.12.6; *Aitareya Br̥hmaöa* II.34). Además, las referencias más antiguas en el Diccionario son «al fuego que brota, en vez de al fuego que se apaga», para lo cual hay excelentes razones metafísicas además de las razones «éticas» a las que se refiere el Diccionario. La cuestión de un ser «apagado [de un soplado]» no surge, de hecho, en ningún tiempo en conexión con la historia de *nirv*. El Diccionario, s.v. *nibb*epeti (causativo de *nibb*Ëyati), tiene, ciertamente, «enfriar por soplado» (esto repite el error señalado arriba) y cita *Ôg Veda Sa×hit* X.16.13 *nirv*Ëpaya, dirigido a *Agni*, a quien se implora, efectivamente, que enfríe el terreno que ha quemado, la pira todavía humeante; pero aquí *nirv*Ëpaya (imperativo causativo) no es en modo alguno «enfriá soplando», sino «cesa de respirar», o «cesa de soplar», y de esta manera él extingue sus propias llamas. «Enfriar», aunque no por un «soplado» (que no enfriaría, sino que más bien avivaría la llama) es entonces un sentido propio de *nirv*, causativo; y así aparece en *J*Ëtaka III.157 *sabbam nibb*Ëpaye *daram*, «enfriá toda mi fiebre», y sobrevive en *Brajabuli*, por ejemplo, *n*Ë *nibh*Ëy *hiy*Ëra *Ëguni*, «Él no puede apagar la llama en mi corazón» (S. Sen, *History of Brajabuli Literature*, Calcuta, 1935, p. 406). No puedo creer que *nibb*Ëyati o *nibb*Ëna tenga nada que ver con la raíz (*v*̄) que significa «cubrir»; por ejemplo *J*Ëtaka VI.196 *j*Ëla... *nibb*Ëyati es simplemente «el fuego cesa de tirar», y así «se apaga».

Podemos proceder ahora a examinar algunos de los contextos pāli y sánscritos en los que *nibb*Ëyati, o sus equivalentes, significan claramente un «apagarse» el fuego, lo cual es una muerte, en el mismo sentido en que nosotros hablamos de un fuego «que no tira». De hecho, el sentido de que el fuego «se apague» es casi siempre parabólico, y su referencia es a la extinción de la llama de la vida. En *Majjhima Nik*Ëya I.487 el fuego «se ha apagado por falta de combustible» (*an*ËhËro *nibbuto*)<sup>68</sup>, ese alimento o combustible con el que la consciencia empírica se sustenta durante toda la «vida»: *Sa×yutta Nik*Ëya I.159 habla del «apagarse de una llama» (*pajjotassa*

<sup>67</sup> Para la despiración de *Agni*, debido a la cual se apagaría, y en contraste con que se le mantenga encendido soplando o con un suministro de combustible, cf. *Ëatapatha Br̥hmaöa* II.8.3.7.

<sup>68</sup> Justamente como en *Maitri Upani-ad* VI.34, «Lo mismo que el fuego, privado de combustible, se apaga en su propia fuente, así la volición (*cittam*), por la destrucción de sus versiones, se apaga (*upa*Ëmyate) en su propia fuente». La interpretación hermenéutica de *nibb*Ëna como *nir-vana*, «sin madera», «sin combustible», se basa sobre este aspecto del deceso del fuego de la vida. *An*ËhËra = *an*Ëbhoga, como lo interpreta Paul Mus, en el sentido de «no derivar alimento de ninguna fuente externa».

*nibbānam*): *Sutta-Nipāta* 19 dice «Mi techo exhala abierto, el apagado de mi fuego» (*vivaññe kuñi, nibbuto gini*). No hay necesidad de decir que hay muchos tipos de «fuego», y que en muchos casos es específicamente el fuego de la cólera (*kodha, Aṅguttara Nikāya* IV.96), o más a menudo los fuegos de la pasión, el engaño y el defecto (*rāga, moha, dosa, Saṅyutta Nikāya* IV.261) los que se extinguen. En los contextos sánscritos *vā*, y *nirvā* se encuentran usualmente haciendo referencia directa a la espiración, por ejemplo, *Kausitak' Brāhmaṇa* VII.9, donde se trata de los «soplos» (*prōḥū*), y estos «aunque soplan (*vāntau*) en múltiples direcciones no se extinguen» (*na nirvānti*; versión de Keith)<sup>69</sup>. Cuando se trata específicamente del apagado de un fuego, que ya no «tira», el verbo usual es *udan*<sup>70</sup>, en el que se combinan los significados de «aspirar» y «expirar»: así en *Chāndogya Upaniṣad* IV.3.1, *yadāgnir udvāyati vāyum apyeti*, «cuando el Fuego entrega su tiro (cuando muere), entra en el Viento», lo cual recuerda a *Ātapatha Brāhmaṇa* X.3.3.8, «cuando el Fuego se apaga (*yadāgnir anugacchati*) es dentro del Viento donde se apaga (*vāyumu tarhi anēdvānti*), por lo cual ellos dicen que “Él ha expirado” (*udavāts't*)». De la misma manera, por lo que respecta al Sol, a la Luna y a los Cuadrantes, «ciertamente, establecidos en el Viento, nacen nuevamente del Viento» (*vāyor... punar jāyante*, «nacen del Espíritu»). «Y el Comprehensor de esto, cuando parte de este mundo... entra en el Viento con su soplo de vida, y estando en él y siendo de él (*etanmaya eva bhētvā*), él deviene cualquiera de estas divinidades que él quiere, y se mueve a voluntad» (*ilayati, Sāyana saṃcarati, ce-ñati*)<sup>71</sup>. De la misma manera, *Praśna Upaniṣad* III.9, «Para aquellos cuya energía ígnea ha expirado, de modo que sus energías ígneas están apagadas (*tejo ha vā udāna tasmād upaśāntatejū*) hay una regeneración (*punar bhavam*), por vía de la consistencia de los poderes del alma en el intelecto». No cabe ninguna duda de que el *nibbāyati* budista preserva los valores que están contenidos en los textos antiguos sobre la despiración.

<sup>69</sup> Cf. *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.2.5-6.

<sup>70</sup> Nótese que *udāna*, en el sentido de un «pronunciamiento espontáneo», es mucho más una «aspiración» (por supuesto, no en el sentido de «ambición») que una «inspiración». Es un producto de la propia elevación del orador. Así, C. A. F. Rhys Davids traduce acertadamente *Udāna* (el libro llamado así) por «Versos de Elevación» (ignorando, por supuesto, el significado vernáculo y social de «poner en vilo»).

<sup>71</sup> La moción a voluntad es una consecuencia necesaria de la consubstancialidad con el Viento del Espíritu, que «sopla donde quiere» (San Juan 3:8), y «como quiere» (*yathā vaśam, ōg Veda Saṅhitā* X.168.4).

Sin embargo, nuestro propósito principal en esta nota es recalcar que *nibbāna*, y a fortiori *parinibbāna*, es siempre una muerte o transformación, y aclarar en qué sentido la muerte es un *summum bonum*, y coincidente con una regeneración y el poder de resurrección. De hecho, *parinibbāna* es sinónimo del *parimara* de *Aitareya Brāhmaṇa* VIII.28, *ĕḥkhēyana ī raōyaka* IV.12-13, y *Kauḥ itak' Upaniḥ ad* II.12<sup>72</sup>, donde «entrados en el Viento, y estando muertos, ciertamente no mueren, porque surgen de nuevo», lo cual se aplica igualmente a las divinidades y a uno mismo. *Pari-* no es tanto «en torno a» como (1º) «completamente», en el sentido en que «el Reino de Dios no es para nadie sino el completamente muerto»; y (2º) «hacia» o «en», como cuando nosotros hablamos de morir *en* el Señor»: que, en estos contextos, como en los citados arriba, es el Brahman identificado con «El que sopla (*vḥti*) aquí», es decir, *Vāyu*, el mismo que no sopla allí (*ĕatapatha Brāhmaṇa* VIII.7.3.9), sino que, como *tad ekam*, «Ese Uno», «sopla y no sopla» (*an' d avḥtam, ōg Veda Saḥhitḥ* X.129.2), y que nunca «vuelve a casa», puesto que él mismo es la «casa» (*astam*) a la que todos los otros retornan (*Jaimin'ya Upaniḥ ad Brāhmaṇa* III.1.1-3; *Bḥhadḥraōyaka Upaniḥ ad* I.5.22), sin exceptuar al Muni liberado, tanto de lo mental como de lo físico (*nḥmakḥyḥ vimutto = nḥmarḥpayḥ vimutto*), que, «como una chispa llevada por la fuerza del viento, «vuelve a casa» y ningún registro puede tenerse ya de él» (*Sutta-Nipḥta* 1074); ellos han «partido con el viento»; y, como nosotros sabemos, esta expresión (*vḥyogataū*)<sup>73</sup> es lo mismo que «unificado» (*eko bhḥtvḥ*) puesto que estas expresiones son dos modos comunes de decir «muerto» en la literatura india.

Sin embargo, debe comprenderse que hay muchas muertes, de entre las cuales, esa muerte en el curso debido, después de la cual uno es depositado sobre la pira, es solo una muerte entre muchas otras. Todo cambio es un morir, y al mismo tiempo implica el nacimiento de un hombre nuevo (que puede ser mejor o peor que el viejo;

---

<sup>72</sup> *Praviḥ ya vḥyau m' tvḥ n na m' cchanti, tasmḥd eva punar ad' ranti*: uno de los textos indios más bellos sobre la muerte y la regeneración. La regeneración del Comprehensor (*evaḥvit*) a la muerte, cuando «nace de nuevo» del fuego (y «A no ser que un hombre nazca de nuevo, no puede ver el Reino de Dios», San Juan 3:3), se prefigura en el ritual, donde, por ejemplo, por cuanto el sacerdote repite la totalidad de los himnos, «trae al nacimiento (*pra janayati*) al sacrificador, que es ahora un embrión, del Sacrificio como matriz», *Aitareya Brāhmaṇa* VI.9, puesto que el Sacrificio mismo se identifica con el Viento, *'dem*, V.33.

<sup>73</sup> Por consiguiente, *vḥyogataū* presupone el cumplimiento del anhelo expresado tan vehementemente en los requiems Védicos X.14.8 y X.6.3, *hityḥvadyam punar astam ehi, saḥ gacchasva tanvḥ*

pero, en nuestros contextos, que conciernen solo a los verdaderos Viajeros, es siempre un hombre mejor<sup>74</sup>, como ello es explícito en *Sa×yutta Nikāya* II.95, donde «voluntad, pensamiento, discriminación (*citta, mana, vi—lōa*), todo esto surge como uno y se destruye como otro, cada noche y cada día», y en *Aōguttara Nikāya* II.82, donde, con referencia a un cambio de ocupación y estatus, se dice que un hombre «muere a uno y nace a tal otro» (*tato cuto itthattam lēgacchati*)<sup>75</sup>. Es desde el mismo punto de vista como debe comprenderse la aplicación de *nibbuta* y *parinibbuta* a seres humanos todavía vivos. El Mahāsambodhi, como un *nibbāna*, es la muerte del Bodhisattva, y el nacimiento de un Buddha, el Despierto<sup>76</sup>; y similarmente en el caso de otros de quienes se dice que son *nibbuta* o incluso *parinibbuta*<sup>77</sup> aquí y ahora.

---

*suvarcā... gacchatu vātam lētā*, «Todo el dañino mal ahuyéntalo, vuelve a casa de nuevo, constítuyete en un cuerpo de gloria... Entrega tu espíritu al Viento».

<sup>74</sup> Sin embargo, *Majjhima Nikāya* I.388-90 trata el caso del hombre que «se arruina».

<sup>75</sup> Cf. San Agustín, *Contra Max.*, «todo cambio es un tipo de muerte». Lo que se cita arriba de *Sa×yutta Nikāya* y *Aōguttara Nikāya* lo afirma Platón, en términos casi idénticos, en el Banquete, y también el Maestro Eckhart, «La progresión del alma es de máxima importancia; en ella, el alma se viste de formas nuevas y se despoja de las viejas: la que se desviste, a ella muere, y la que viste, en ella vive» (ed. Pfeiffer, p. 530); idéntico a *Bhagavad Gītā* II.22 y *B'hadl'raōyaka Upani·ad* IV.4.4, pero no más que estas una doctrina de la «reencarnación».

La fórmula que expresa el cambio de ocupación es idéntica a la fórmula en la que se expresa el descenso del Buddha desde el cielo de Tusita, *D'gha Nikāya* III.146, *so tato cuto itthattam lēgato* (donde, además, puede destacarse que *itthattam lēgato* es equivalente a *tathl'gata*); y es en los mismos términos como se describe una serie de renacimientos, por ejemplo, *Dhammapada Atthakathā* IV.51 *tato cuttā seḥhikule nibbattā*.

<sup>76</sup> De la misma manera la ordenación, que en muchos aspectos es análoga a la iniciación, es un «nacimiento» (y por lo tanto también una «muerte» del laico como tal), como en *Majjhima Nikāya* II.103, donde tenemos (1º) *yato... jl'to*, «desde el día en que nací» y (2º) *yato... ariyāya jl'tiyā jl'to*, «desde el día de mi nacimiento en la Noble Raza», es decir, como un Sakyaputta, un «hijo del Buddha», puesto que el nacimiento es en este sentido una filiación. Ser despertado es lo mismo que venir al ser, *ōg Veda Sa×hitā*, *passim*, especialmente en conexión con Agni (*u·ar·budh*). «Despertar», en el sentido de «nacer», puede observarse en *Widsith*, línea 5, y nosotros podemos hablar también de «despertar a la luz del día» en este sentido [ver *Widsith*, ed. Kemp Malone, Londres, 1936].

<sup>77</sup> Por ejemplo, *Aōguttara Nikāya* II.155, que distingue a aquellos que son *parinibbuta* «aquí y ahora, ante nuestros mismos ojos» (*diḥhōeva dhamme*) y a aquellos que son *parinibbuta* solo «a la muerte» (*kāyassa bheda*). Estos dos *parinibbānas* se subdividen a su vez de acuerdo a si se alcanzan «con medios» (*sasāōkhāra = sasāμskarāna*) o sin medios, dependiendo esto de si los poderes del pupilo (*sekha·ballāni*) son «cortos» (*muduttā*) o «superabundantemente manifiestos» (*addhimattāni pl'tubhavanti*).

Así pues, *parinibbāyati* implica, no meramente la muerte de un sí mismo, sino, como todas las muertes, cualesquiera que sean, la traída al nacimiento<sup>78</sup>, o el hacer devenir (*bhāvanā*), de otro sí mismo. Cada paso en la Vía usa un «sí mismo muerto», que ahora se ve como no siendo «ni mío, ni yo», como un escalón o un peldaño; y es así como el verdadero Sí mismo del Viajero viene al ser (*bhè-ōur-ātmā*, *Aitareya Brāhmaṇa* VII.15), y se revela cada vez más claramente (*āvistarātmā*, *Aitareya ī raōyaka* II.3.2): y el producto final, «cuando se ha hecho todo lo que tenía que hacerse» (*katakicco*, *kataμ karaōyam*, *passim*; *kātakātyaú* en *Aitareya ī raōyaka* II.5 y *Maitri Upaniṣad* VI.30)<sup>79</sup>, es el Espíritu todo mismidad, un Sí mismo acabado y perfecto (*bhāvitattā*, *passim*, *kāttman* como en *Chāndogya Upaniṣad* VIII.13)<sup>80</sup>. *Parinibbāyati*, en este sentido de «llevar a la perfección», aparece repetidamente en el llamativo texto *Majjhima Nikāya* I.446, donde la palabra se usa en conexión con cada una de las diez etapas del entrenamiento de un noble alazán (y no debe perderse de vista que el Mendicante cuyo sí mismo más bajo ha sido puesto bajo un control completo [*attā sudanto*] se compara a menudo a un corcel bien entrenado). Lo que hemos querido mostrar, entonces, es que *parinibbuto*, en el sentido de «muerto», no tiene el valor limitativo que se asocia comúnmente a esta palabra<sup>81</sup>, sino que implica

<sup>78</sup> Este sentido de *bhu* (causativo) es explícito en *Aitareya ī raōyaka* II.5 *kumāram... bhāvayati*. En muchos otros contextos *bhè* (causativo) tiene la significación creativa de *mā*, y similarmente donde significa «evocar» una imagen mental.

<sup>79</sup> *Aitareya ī raōyaka* II.5 *ātmā kātakātyo vāyogataú praiti... prayann eva punar jayate*, «el espíritu, todo en acto, entra en el Viento y parte, y partiendo, se regenera»: *Maitri Upaniṣad* VI.30 *kātakātyo... saurāμ dvāraμ bhivā*, etc., «todo en acto, pasa a través de la Puerta del Sol y sigue la senda de ese único de los rayos solares que pasa a través del Orbe y continúa más allá del mundo de Brahma, por donde los hombres alcanzan la meta más alta».

<sup>80</sup> *Kāttmā brahmalokam abhisambhavāmi*, la «respuesta» a *Sutta-Nipāta* 508, *kenō attanā gacchati brahmalokam*.

<sup>81</sup> Un valor limitativo que solo puede atribuirse al acontecimiento de la muerte por aquellos que ven *anattani attānam*, «su sí mismo en lo que no es su sí mismo». Estos deben temer a la muerte y deben afligirse, a la vez por su propia pérdida y por la del difunto, quien «ya no es más». Es precisamente el mismo tipo de aflicción que siente el profano cuando un religioso «deja el mundo» o es iniciado, pues estos eventos son también muertes, cf. *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* III.8.1. Por otra parte, los ritos funerarios en una sociedad tradicional no son ocasiones de aflicción, sino de regocijo: cf. *Dīgha Nikāya* II.161, donde en el deceso del Buddha se le honra como se honra a los reyes «con danza, canto y música instrumental». Z. L. C. estuvo viviendo en una ocasión cerca del Campo Crematorio en Benarés; vio muchas procesiones funerarias y observó que los rostros de los «dolientes» estaban radiantes. Solo en una ocasión vio a un anciano llorando amargamente según seguía al cadáver. Al señalar esto a su anciana sirvienta, esta replicó con desdén, «*fī* es solamente un campesino ig-



también «regenerado». *Parinibbuto* tiene los dos valores que son inherentes a la palabra «acabado», la cual puede significar o «muerto» (como en la expresión, «eso fue su fin») o «llevado a la perfección» (en el sentido en que nosotros hablamos de un «producto acabado»)<sup>82</sup>. Apenas necesitamos decir que toda perfección y toda paz implican de esta manera la muerte de todo lo que había sido imperfecto o no estaba en paz<sup>83</sup>; toda moción acaba cuando alcanza la meta hacia la cual se dirigía; Muerte es el «Acabador» (*antaka*), pero también el Eros solar, el Gran Espíritu (*mahētman*) que da la bienvenida al perfecto en el Fin del Mundo. *Parinibbuto*, literalmente «despirado», es así «acabado» en los dos sentidos de la palabra; y solo si nosotros entendemos esto podemos comprender plenamente por qué el fiel budista, cuando ve la tumba (*thēpa*) del Buddha, no es movido por la pena, sino por el «estremecimiento» (*saṃvejana*) de la comprensión, y exclama triunfantemente, «Aquí el Tathāgata fue enteramente acabado (*parinibbuto*) con esa obtención de la despiración (*nibbāna*) que es sin residuo de ascensión».

*nettiyē. Bhava-nettiyē* no es, como se ha traducido al menos una vez, «el Ojo de la Existencia», sino los conductos de la existencia (o del devenir, o del nacimiento).

---

norante» (o como lo habría expresado el budista, un *assuta puthujjana*: son solo los Devas «de propensión mundanal» quienes lloran a la muerte del Buddha, *D'gha Nikāya* II.139). La posición tradicional asume que el decedido, como *k'ak'yaū*, etc., es *vāyogataū, punar bhutvē, udita, am'ta*; el modo de vida tradicional presupone esto como su conclusión normal, puesto que la muerte es «la ablución a la conclusión del ritual de la vida», como en *Chāndogya Upani-* ad III.17.5.

<sup>82</sup> «Acabado» en estos dos sentidos nos proporciona la razón (*ratio*) de la bien conocida superstición del «mal de ojo». Pues solo aquello que es imperfecto, que está inacabado (*aparinibbuto*), está todavía «vivo»: reconocer que una cosa es perfecta es tanto como decir que es un producto acabado, no viable ya debido a que *geworden was er ist*, debido a que ya ha llegado a su «fin». Por esta razón (de la cual puede ser completamente inconsciente) el artesano deja a menudo en su obra algún pequeño defecto, y por esta razón el poseedor de un objeto bello no quiere escuchar que se lo alaba indebidamente, e incluso lo sustraerá al admirador insensato; o si no puede sustraerlo, tomará precauciones para «prevenir» el mal de ojo. Podemos ver también por qué el «mal de ojo» no implica necesariamente una mala intención; la mala consecuencia es el resultado de lo que, usualmente, es una inadvertida imputación de «acabado» en el sentido siniestro. Y como es usual, la superstición, o el «residuo», es solo realmente tal cuando se ha olvidado su razón de ser: la superstición del mal de ojo corresponde a lo que puede haber sido una respuesta corriente, en una sociedad más sensitiva que la nuestra, a los efectos directos de los actos mentales, ya se expresaran o no en palabras.

<sup>83</sup> *Santa*, «en paz», sánscrito *śanti*, «paz», de la raíz *śam*, siempre en contextos sacrificiales, «dar el quietus», extinguir, matar. No debería perderse de vista que la víctima, en estos contextos, es siempre, en último análisis, el sacrificador mismo, cuya muerte ritual prefigura su «reposo» final.

De la misma manera que en *Majjhima Nikāya* II.105, etc., *udakaṃ hi nayanti nettikā*, «los irrigadores (hacedores de canales, o “conductos” para el agua) conducen el agua». *Bhava-netti* se explica correctamente en el Diccionario como «conductor a una existencia renovada». Pero en *Ēḷōkhāyana ī raōyaka* II.336, cf. *D'gha-Nikāya Atthakathā* 127, etc., se explica como *rajju*, «cuerda»: y *bhava-rajju* es la cuerda que le ata a uno a devenir o a una existencia renovada. Similarmente en *Aitareya ī raōyaka* III.2, donde se afirma explícitamente que este *rajju* = *netti* es la cuerda «con la que los seres, como ganado atado por el cuello, son conducidos a tal o cual existencia». El Tathāgata es el cortador de este *netti*, que es la sed de existencia (*D'gha-Nikāya Atthakathā* 128), y así la cuerda que lleva a ella, hasta que es cortada. Cf. *Itivuttaka*, p. 94, *netticchinna bhikkhu*, el que ha cortado el *netti*, y para quien no hay ninguna existencia, sed o ansia, *taōhā*, renovada, puesto que está completamente limpio de ella, *Udāna Atthakathā* 272. Nosotros nunca nos hemos encontrado con la expresión *bhava-cakkhu* (solamente *maṃsa-cakkhu*); y el pāli *netta* = *netra* es más a menudo «eso que conduce», por ejemplo, «riendas» (*nettēni*, *Saṃyutta Nikāya* I.26), que literalmente «ojo», el cual, en todo caso, es un significado secundario y no primario de la palabra.

*pacchi*. En *kila-ja-pacchi*, *Jāta* VI.370, «cestas de juncos»; no, como lo traducen Cowell y Rouse, «rollos de estera». Las cestas de *Jāta* VI.370, con sus tapaderas, se muestran claramente en Bharhut, Cunningham lám. 25, fig. 3. El Diccionario piensa que la etimología es «dudosa», pero la raíz es ciertamente *pracchad*, cubrir, envolver, ocultar.

*pāḍavāra* y *pāḍacchida*. *Dhammapada Atthakathā* III.216 describe el ascenso del Buddha al Cielo de los Treinta y tres, desde Sāvatti. «levantó su pie derecho y le puso sobre la cima del Monte Yugandhara, después levantó su pie izquierdo y le puso sobre la cima del Monte Sineru (Meru), y así, en solo tres compases (*tayo va pāḍavāra*) y dos zancadas (*dve pāḍacchidēni*), atravesó sesenta y ocho centenares de miles de leguas», y allí se sentó sobre el trono de oro de Indra. La versión de Burlingame, «en tres zancadas, poniendo el pie sobre la tierra solo dos veces», invierte el significado propio de las dos palabras en cuestión, y es al mismo tiempo ininteligible. *Pāḍavāra* es la pausa al caminar, cuando ambos pies se juntan; hay tres de tales «compases», el primero en Sāvatti, el segundo sobre el monte Yugandhara, y el tercero sobre el monte Sineru. *Pāḍacchida* es, como implica la palabra misma, la «separación de los pies» al zancar: la palabra corresponde a *padacchedana*,

*padabh[e]jana*, y *padavibh[e]ga*, que denotan el análisis del verso para formar un texto *pada*, puesto que la inversa de *padasaμsagga*, que es *padasaμdhi*, implica la conjunción de ambas palabras y corresponde a *p[ē]dav[ē]ra*. La traducción correcta no solo tiene sentido, sino que nos permite reconocer la correspondencia de las dos zancadas del Buddha con las dos primeras de las tres zancadas de Viṣṇu; la cima que alcanza el Buddha en esta ocasión es solar, y la que asume sobre el Monte Gṛdrakūṭa, no es supra-solar, puesto que el Cielo de los Treinta y tres, que preside el Indra solar, no es un Brahmaloḥa ni un aspecto del Nibbāna.

*P[ē]dav[ē]ra* y *padav[ē]ra* aparecen también en *J[ē]taka* I.213 y 506: en este último contexto es especialmente claro que hay implícita una pausa, puesto que la descripción es la de un caminar deliberado «como si a cada paso (*padav[ē]re-padav[ē]re*) estuviera soltando un saco de un millar de piezas de oro» —lo cual no podría hacerse sin pausa. De hecho, puede señalarse que siempre es con un solo pie como se da una zancada, y que el otro se deja atrás durante el movimiento. En el relieve de Bhārhuṭ (Cunningham, lám. 17, centro) que representa el subsecuente descenso en Saṃkassa, vemos, por lo tanto, un solo pie sobre el peldaño superior de la escala, y el otro sobre su peldaño inferior: el descenso se hace de una sola zancada; por consiguiente, tenemos aquí la pintura efectiva de un *p[ē]dacchida*. De la misma manera, el Sol tiene regularmente «un solo pie» o rayo, con el que camina y alcanza así a cada criatura, a la que confiere su ser, *ōg Veda Sa×hit[ē]* etc.; *passim*, pero los pies de Muerte (que es también el Sol), considerados como «plantados» en el corazón (*h[ā]daye p[ē]d[ē]v atihatau, ēatapatha Br[ā]hmaōa X.5.2.13*), son *dos*, «y cuando los separa, parte (*[ē]chidyotkr[ē]mati*)»: donde *[ē]chidya* es más bien «separar» que el «cortar» de Eggeling, puesto que, efectivamente, es un *padacchida* lo que tiene lugar en la muerte, cuando el espíritu «parte» (*utkr[ē]mati*), o como en *B[ā]had[ā]raōyaka Upani- ad IV.4.3*, donde «este espíritu, sacudiéndose el cuerpo y desechando la ignorancia, dando otra zancada (*anyam [ē]kramam [ē]kramya*), se junta a sí mismo», es decir, entra en su fuente, vuelve a sí mismo, puesto que *akramya* implica nuevamente un *p[ē]dacchida*.

El texto de *ēatapatha Br[ā]hmaōa* continua, «y cuando él (Muerte, la Persona en el Orbe solar) asciende (*utkr[ē]mati*), esta persona (en el ojo derecho) muere. De aquí que ellos llamen al primero (*etad*) el “partido” (*pretam*), y dicen del segundo (*asya*) que «Él ha sido cortado» (*[ē]chedi*)»<sup>84</sup>. El *preta* es el *[ē]tman* inmanente, el «espíritu» que el hombre «entrega» cuando «expira», «ese *otro* sí mismo de él» que, habiendo

<sup>84</sup> La versión de Eggeling es insuficientemente literal, pues ignora la distinción de «anterior» y «posterior».

hecho su trabajo, «parte» o «procede» (*praiti*) cuando llega la hora (*Aitareya ĩ raöyaka* II.5), mientras que atrás queda la manifestación psicofísica, de la misma manera que queda atrás un pie cuando se zancaea<sup>85</sup>.

Debe observarse que *pĕduka*, en pāli, es siempre «sandalia», y que no es un término apropiado para las huellas según se representan en el arte. En la literatura encontramos solo *pada* o *pĕda* tanto para «huella» como para «pie»; por ejemplo, en *Majjhima Nikĕya* I.175 sig. y *Sa×yutta Nikĕya* I.86, *tathĕgatapada* y *hatthi-pada* son «la huella del Buddha» y «la huella del elefante». La expresión *pada-vala-ja* aparece en *Dhammapada Atthakathĕ* III.194, y a la «huella del pie» dejada por el Buddha se le llama un *pada-cetiya*; este último es claramente el término que debe usarse en las descripciones iconográficas.

*pabbĕhati*. En el Diccionario, s.v. *pabbĕhati*, sánscrito *prabarh*, *pravĕh*, como en *Kātha Upani-ad* II.13, *pravĕhya* (aöum). *Pabbĕheyya* y *pabbĕhĕ* (v.l., *pavĕĕha*) aparece en *Majjhima Nikĕya* II.17, y significa «extrae» y «extraído». La referencia del Diccionario de *pavĕĕha* a *pravĕh* es ciertamente correcta, pues el pāli *mu-jaμhĕ is kam pabbĕheyya* corresponde exactamente a *mu-jĕd is kĕμ vivĕhet* en *Jaimin'ya Brĕhmaöa* II.134 y en contextos similares. La metáfora se repite en *D'gha Nikĕya* I.77. Las versiones pālis muestran claramente que el significado real no es tanto «extrae la caña de su vaina» como «extrae la flecha de la caña»; si el *is kĕ* no se hubiera considerado como una «flecha», no habría habido ningún propósito en las pa-

---

<sup>85</sup> Justamente de la misma manera, en el sacrificio introductorio (*prĕyaö'ya*), el sacrificador (que ha padecido la muerte ritual de la iniciación) «procede (*praiti*, *Aitareya Brĕhmaöa* I.7)» al mundo del cielo —dejando tras de él, por supuesto, el sí mismo humano al que solo vuelve (como desde la verdad a lo que es falso) cuando se abandona la operación y se desacraliza formalmente a sí mismo (*ĕatapatha Brĕhmaöa* I.9.3.23 con *Vĕjjaneyi Sa×hitĕ* I.5, *Aitareya Brĕhmaöa* VII.24, cf. *ĕatapatha Brĕhmaöa* III.9.4.2), el sí mismo humano que sacrifica en el rito (como *ĕtmayaj-*) para «vaciar» de sí mismo (*ĕatapatha Brĕhmaöa* III.8.1.2). Lo que así «se deja» atrás es un *ahi* en el sentido de *Jaimin'ya Brĕhmaöa* III.77 (*yad ah'yata tad ah'nĕm ahitvam*); cf. *Pa-cavi×ša Brĕhmaöa* XII.11.11, donde «se deja atrás» a *Kalyāna*, pues él había dicho una mentira» (como hacen los hombres, pero no los dioses, *passim*) y deviene un *švitra*, es decir, un *ahi*.

*Preta* es entonces, al menos original y propiamente, la deidad inmanente, el «espíritu», es decir, el Espíritu Santo, que un hombre «entrega» cuando «expira» (*apĕnati*, *ucchvĕsati*, etc.). Si *preta* (y especialmente el *peta* budista) ha llegado a significar también «espíritu» en un sentido mucho más bajo, ello es de la misma manera en que *Yakša*, originalmente = *Brahman*, *Ātman*, *Daimon*, puede devenir también «demonio», y en que «espíritu» puede referirse también a esas entidades tan completamente humanas como en las que se interesa el «spiritista».

labras *a--o mu-jo a--a is'kĕ*. Es evidente que cuando el flechero va a las marismas *mu-ja* a recoger astiles, los extrae de las plantas, las cuales son dejadas allí; y que lo que extrae es para él la «flecha», y lo que deja la «planta». La metáfora se aplica en los contextos pāli a la extracción de un cuerpo sobrenatural de este cuerpo mortal<sup>86</sup>; cf. *ĕatapatha Brĕhmaöa* IV.3.3.16.

*pĕsa*. En *Jĕtaka* III.282, Francis y Neil traducen erróneamente *pĕse vijjhivĕ* por «el cual atravesó los dados»; como quiera que sea, el Bodhisatta es el sujeto de *vijjhivĕ* y *sĕcim* su objeto; el significado es «perforado con un ojo». *Supĕsiyam* y *supĕsam* abajo significan «tener un ojo bien hecho».

Que *pĕsa* (sánscrito *pĕṣa*) puede significar «el ojo de una aguja» tiene un doble interés. En primer lugar, *pĕṣa* es esencialmente «lazo», y como tal, «lazo corredizo», etc. La aplicación de una palabra que significa «lazo» al ojo de una aguja sugiere un período en que las primeras agujas de metal se hacían de alambre con una punta curvada para formar un «lazo» u «ojo». Y en segundo lugar, porque el «ojo de la aguja» (y en particular una aguja tal como la que el Bodhisatta hace en el *Jĕtaka*, «no puede decirse cómo, sino solo que los propósitos de los Buddhas triunfaron» [*ijjhanti* ]) es un aspecto reconocido de la Janua Coeli, la Puerta del Sol y la «puerta estrecha»; y puesto que *pĕṣa* es también «lazo corredizo» (en las manos de Mṛtyu, Yama y Varuṇa), entendemos que el ojal del lazo de Muerte es también otro aspecto de la Puerta, y que deslizarse a través del lazo corredizo, sin que se cierre sobre vosotros, es lo mismo que haber pasado por las fauces de Muerte, sin que se cierren sobre vosotros, de la misma manera que el «enhebrado de la aguja» es el paso de la Puerta del Sol en el simbolismo del bordado.

Hasta aquí, por supuesto, la referencia es a la «última muerte del alma», en la que, el «enhebrado de la aguja», es el paso de la Puerta del Sol. Pasar a través del ojo de la aguja, (cf. Dante, *Purgatorio* X.16) o evadir el lazo corredizo, puede usarse también con referencia a cualquier otro paso, puesto que todo paso implica cambio, y todo cambio un morir (a lo que era antes). Nosotros estamos interesados aquí solo en la equivalencia simbólica general del ojo de la aguja y del ojal del lazo corredizo.

*piöŕika*. En *Jĕtaka* VI.376 debe ser la terminación o la extremidad esférica del mango del parasol, puesto que *piöŕa* es una protuberancia, una bola. Esto lo apoyan

<sup>86</sup> En estos contextos *is'kĕ* no es ya «caña» (la planta), ni *asĭ* (espada) es ya *kosi* (funda o vaina), ni *ahi* (serpiente) es ya *karaöda* (piel vieja [de serpiente]).

los hechos de que el sánscrito *piöṣaka* se cita en un léxico como «cubo de una rueda», y también como una «hinchazón o protuberancia redonda»; y de que en el *Aupapḥtika Sētra*, §16, *piöṣiya* corresponde a *u·ö·a* en su sentido posterior de «protuberancia craneal». Cf. *sḥkhḥ*.

*beluva* (-*paöṣu-v'öḥ*). El Diccionario tiene «flauta» (dos veces), pero esto es solamente una errata por «laúd». S.v. *v'öḥ*, el Diccionario tiene «laúd, mandolina... lira». Sin embargo, el *v'öḥ* del texto es un arpa sin columna. Para esto, y para los nombres pāli de las demás partes y accesorios del arpa, ver Coomaraswamy, «Las Partes de un *v'öḥ*» en *Journal of the American Oriental Society*, LVII (1937), con referencias posteriores. El Diccionario, en particular, traduce erróneamente *koöa*, que no es «arco» sino «plectro».

*bhè*. El siguiente examen no ha de tomarse en modo alguno como un argumento contra la posición general tomada por C. A. F. Rhys Davids en *To Become or Not To Become* (Londres, 1937); yo estoy de acuerdo con esta posición. El examen es solo con referencia al significado de la forma futura *bhavissati* en *Aöguttara Nikāya* II.37, donde el Brahman Dona encuentra las huellas marcadas de la rueda del Buddha y, según las mira, se dice a sí mismo, «No puede ser que estas sean las huellas de un ser humano». No se niega que *na bhavissati*, aunque futuro en la forma, tenga aquí el valor conjetural de «no puede ser», con referencia al hecho presente, y no a un devenir futuro; el punto que hay que destacar aquí es que las huellas no *son*, ciertamente, las de un hombre. Antes de proseguir puede destacarse que no hay disputa alguna respecto de que la forma futura de *bhè* pueda tener este valor gnómico en pāli; de entre incontables ejemplos, para no mencionar los dados por Rhys Davids misma, cito solo *Jḥṭaka* VI.364, «tu nombre debe ser Amarā» (*tvam amarḥ nḥma bhavissati*), ciertamente con referencia al hecho presente; en *Jḥṭaka* VI.365 *udakaṃ na laddham bhavissati*, «Debe ser que no obtuvisteis agua», es decir, en el tiempo en que se necesitaba para las cosechas. Encontramos el mismo uso en sánscrito ya en *ôg Veda Sa×hitḥ* I.164.39, *kiṃ cḥ kari·yati*, «¿Qué hará él con el verso?», es decir, ¿de qué utilidad es para él?

Hasta aquí todo bien. Pero en el siguiente contexto de *Aöguttara Nikāya* II.38, F. L. Woodward y Rhys Davids (*To Become or Not To Become*, p. 99) han insistido en traducir *manusso... bhavissati* por «¿devendrá un ser humano?», y *na... manusso bhavissḥmi* por «yo no devendré un ser humano», con referencia específica al futuro. Y se insiste sobre esto a pesar del hecho de que el Buddha concluye sus observacio-

nes diciendo que todas aquellas condiciones, con arreglo a las cuales él podría haber sido un hombre (o *deva*, *gandhabba*, *yakkha*, etc.), han sido matadas, «de modo que yo soy el Despierto (*tasmĕ buddhoġsmi*). Justamente de la misma manera, en *Milinda Pa-ho* 346, encontramos que *bhavissati* y *atthi* se usan como sinónimos en una y la misma conexión, y que ambos significan «certísimamente sea» o «ciertamente es». Puede observarse también que en *Jĕtaka* V.317, donde se hace una pregunta similar a Nanda, este responde que él es, o, literalmente, que él «ha devenido», un hombre (*manussa-bhĕto*).

En nuestro disputado contexto tenemos, primero, un futuro con un valor conjetural admitidamente de presente; después una serie de futuros con un valor discutido; y finalmente un pronunciamiento definitivo en presente, con respecto a las preguntas y respuestas que intervienen. Nosotros no podemos pensar sino que nuestros autores fuerzan el sentido del futuro debido solo a su extrema reluctancia a permitir que el Buddha diga de sí mismo, «yo no *SOY* un hombre, o dios, o eros, o daimón». Es cierto que en innumerables contextos de los Nikāyas se explica que un Buddha o Arhat está emancipado del ser en *un* modo dado, que es sin nombre, que no puede ser alcanzado o comprendido, y así sucesivamente; pero todo esto nuestros autores lo rechazarían como interpolaciones o desarrollos. Los textos me parecen autoconsistentes; para mí la «crítica elevada» de estos textos equivale a una peligrosa supresión de todo lo que en ellos no *nos* parece conveniente o verdadero. Yo tomo los textos como ellos están. Pero parece que fuera mucho mejor llamar a nuestro pasaje una interpolación que traducirlo en franca contradicción con la sintaxis. Se pregunta al Buddha, «¿*QuĖ* eres tú?» y responde, «Yo no soy un *quĖ*», es decir, esencialmente, como en *Sutta-Nipĕta* 455-56, *koci noġmhi... ĕkiġcano... carĕmi loke... akalla maġ... pucchi gotta-pa-ham*.

*rasa*. Veremos que *vya-jana* se distingue de *attha* algo así como el sabor se distingue del alimento. En un único texto *Nikĕya* la palabra *rasa* toma efectivamente el lugar que toma usualmente *vja-jana*: este texto es *Aġguttara Nikĕya* I.36, donde «aquellos que obtienen el sabor del significado» es *attha-rasassa... ĩĕbhino*, y aquí nosotros difícilmente podemos dejar de observar que *rasa* se usa esencialmente como se usa en la retórica posterior. La historia antigua de la palabra *rasa* necesita un tratamiento más completo en un artículo separado, pero queremos sugerir que aún en contextos diferentes, y más antiguos que los contextos *Alaġkĕra*, e incluso cuando la referencia es la Deidad (*so vai rasa*), la palabra debe traducirse, en la mayoría de los casos, por «sabor» en vez de por «esencia». En su sentido más propio la palabra

«esencia» se necesita para términos tales como *bhêtatē* («ser», en principio; para *atthitē* preferiríamos decir «existencia», distinguiendo así entre *esse* y *essentia vel quidditas*, es decir, el «ser en sí mismo» e *iti-bhavēbhava*, τὸ ὄν y τὸ φαινόμενόν). Por otra parte, hablar del «sabor» del conocimiento, o de «digerir una idea» (o de «asimilación» = *adaequatio rei et intellectus*), o incluso de «saborear a Dios» («Oh, saborea y ve que el Señor es bueno»), no es en modo alguno extraño al genio de las lenguas europeas, puesto que la palabra latina *sapientia* es etimológicamente una «saboreidad», y como lo expresa Santo Tomás de Aquino, «Quasi sapida scientia, seu scientia cum sapore (pāli *ṣavya-janam!*), id est cognitio cum amore (pāli *ṣp'ti!*)», *Summa Theologica*, I.43.5, y II-II.45.2-3 con más referencias<sup>87</sup>.

El *attha-rasassa lēbh'* de nuestro texto será, por supuesto, el «Gran Sí mismo», no el «pequeño sí mismo» de *Aḡuttara Nikāya* I.249, el «Sí mismo Limpio» y no el «sí mismo sucio» de *Aḡuttara Nikāya* I.149: es decir, como en *Atharva Veda Saḡhitē* X.8.44 es el «Sí mismo Contemplativo, Inmortal», el Espíritu que se «deleita con el sabor» (*rasena t'ptaū*). En otras palabras, el sabor es la parte «inmortal» del significado: y de la misma manera que en la retórica posterior (*Sūhitya Darpaḡa* III.2-3) a la «saboreación del sabor» (*rasēsvēdana*) se le llama la semejanza de la «saboreación del Brahman» (*brahmēsvēdana*), así aquí, puede decirse, con San Agustín, que «incluso nosotros mismos al *saborear* mentalmente algo eterno, no estamos en este mundo» (*De Trinitate* IV.20).

*lekhaḡ'*. Pluma, lapicero, pincel<sup>88</sup>, o cualquier instrumento puntiagudo usado para tallar madera o marfil; nunca «estarcido», como se da también en el Diccionario. En *Aḡuttara Nikāya* II.200, donde se describe la construcción de una canoa vaciada a partir de un árbol, el *lekhaḡ'* es la más delicada de las tres herramientas usadas antes del pulido. El tronco se «labra con hachas», o quizás «azuelas» (*kuḡhēr'hi tacchetvē*), se «corta con formones» (*vēs'hi tacchetvē*), se «talla con la “punta de

<sup>87</sup> Cf. Ibn al-'Arabī, *Tarjumān al-Ashwāq* (ed. R. A. Nicholson, Londres, 1911) XXV.4, y su propio comentario, donde «la saliva en la que yo saboreé la miel blanca» significa las «ciencias de la comunión y de la conversación y del lenguaje que dejan un sabor delicioso en el corazón».

La mención de la miel aquí refleja el simbolismo tradicional de las abejas y de la miel, donde la «miel» es el conocimiento de las cosas *sub specie aeternitatis*, y de hecho ese «néctar» (*am'ta*) que los dioses comparten y en virtud del cual son «Inmortales» (*am'tēsau*).

<sup>88</sup> Para estos sentidos en un período posterior ver *Technical Studies*, III (1934), 71, 74. *Likh* aparece en pāli con los sentidos de dibujar, escribir, grabar, tornear; *lekhaḡ'*, como lapicero o pincel, en *Mahāvāḡsa*.



lanza”» (*lekhaöiyē likhitvē*), y finalmente se «pule con un guijarro redondo» (*pēsēnaguāna dhopetvē*). Nosotros traducimos *lekhaö* por «punta de lanza», el nombre técnico de una cierta herramienta de tornear madera, teniendo presente que uno de los significados de *likh* es tornear (madera o marfil)<sup>89</sup>, y porque en el caso presente, aunque no se trata de tornear, debe entenderse algo como la herramienta puntiaguda de un tallador de madera; y *likhitvē* por «tallado» en el sentido de imagen «tallada». *Lekhaöiyē likhitvē* podría significar también «tallado» en el sentido de decorado, pero esto parece improbable en el contexto presente, donde el «tallado» es preparatorio al pulido. Es probable que en este período estén implícitas las herramientas de metal, pero el proceso descrito debe haber sido transmitido desde tiempos prehistóricos, cuando los mismos términos o términos similares podrían haber denotado herramientas de piedra. Queda otra alternativa, y quizás aún más plausible, según la cual *lekhaöiyē likhitvē* significaría «pintado con un pincel»: que un pulido con un «bruñidor de ágata» siguiera a esto sería completamente inteligible.

*vatra*. «Vṛtra»: *Jētaka* V.153 *indo vatrabhè... sakko: Sa×yutta Nikāya* I.47, *vatra-bhè*.

*vaṣṣhamēna*. Acepto el argumento del Dr. Johnson (*Journal of the Royal Asiatic Society*, 1932 pp. 392-98, y 1933, p. 690) al efecto de que el símbolo del tridente, llamado a veces *triṣṣēla* o *triratna* en el arte budista primitivo, se ha designado propiamente como el *vardhamēna*. Es quizás solo por accidente que nosotros no encontremos ninguna referencia al símbolo en la literatura pāli, y por ende ninguna aparición de la palabra *vaṣṣhamēna* con referencia a un símbolo. La palabra aparece en la literatura jaina antigua como el nombre de un símbolo. En lo que concierne a la palabra en otros sentidos, y primariamente los del significado raíz («aumentar»), es curioso que el Diccionario, s.v., iguala *vaṣṣhamēna* en *Dipavamsa* XI.33 con *vaṣṣhana* en *Mahāvamsa* XXIII.33, pasando por alto que *vaṣṣhamēna* mismo aparece en el verso siguiente del mismo texto en un sentido explicado en el Diccionario, s.v. *vaṣṣhati*. La palabra aparece también en *Mahāvamsa* XI.30, donde *vaṣṣhamēnaṃ kumṛikam* es «una muchacha en la flor de su juventud» (Geiger, o como yo preferiría decir, «una muchacha todavía creciendo»). Hay también un pāli *vaṣṣhanika* que significa un plato del cual se sirve comida, y esto explica el jaina *vaṣṣhamēnaga* posterior, en el sentido de «vasija auspiciosa» (distinta de *puöä-ghaṭa*).

<sup>89</sup> Cf. *Journal of the American Oriental Society*, XLVIII, 263-64.

*vitaṃsa*. No alcanzo a ver por qué la etimología propuesta (*vi tan*) es «no claro»: el significado es «trampa» (para pájaros): proverbialmente es «en vano como la red se tiende a la vista de un pájaro»; el Antiguo Testamento abunda en referencias al *tendido* de redes y trampas; y para ilustraciones de trampas *tendidas* ver *Bulletin of the Museum of Fine Arts*, N° 210, pp. 50-53.

*vya-jana* (en contraste con *attha*). Antes de que tratemos estos términos en los contextos pāli, debemos asumir el significado de *attha* con relación a *dhamma* tratado arriba, s.v. *attha* = *artha*. Será aconsejable también considerar el significado de *vya-jana* en contextos pre y postpāli, a fin de hacer la pregunta (de considerable interés desde el punto de vista de la historia de la retórica india) de si el *vya-jana* pāli tiene o no realmente un significado contradictorio de su significado en estos contextos pre y postpāli. El sentido primario de la raíz (*vya-j*) es «ungir», y de aquí «adornar», «sazonar» (bebida, comida), e «ilustrar» o «manifestar». Para los tres primeros de estos valores en *ôg Veda Sa×hitĒ*, cf. el *Wörterbuch* de Grassmann, s.v. *a-j*. *Vya-jana* (neutro) es «adorno» en *ôg Veda Sa×hitĒ* VIII.78.2. En la retórica posterior, se distinguen tres tipos de significado (*artha*) en una proposición (*vĒcakam*), a saber, *abhidhĒ*, *lak·aôĒ* y *vya-janĒ*, respectivamente literal, figurado y parabólico (*SĒhitya Darpaôa*, II.3 etc.), y este último coincide con lo que se llama el «sabor» (*rasa*) de un texto poético, definido como un «pronunciamento (que tiene por cuerpo la letra y) el sabor (*rasa*) como su espíritu informante» (*kĒvyaṃ rasĒmakam vĒkyam*).

Por otra parte, el Diccionario tiene bajo *Vya-jana*, «La letra (de una palabra) en tanto que opuesta a *attha* (significado, sentido, espíritu)», y bajo *Savya-jana* sólo «con las letras»<sup>90</sup>. Por consiguiente, la mayoría de los traductores traducen *attha* co-

<sup>90</sup> Sería difícil reconciliar esto con *Sa×yutta NikĒya* II.51, donde se pregunta, «¿Has declarado Arahatta (*tayĒ a--Ē vyĒkatĒ*), a saber, *kh`nĒ jĒti... nĒparam itthattĒya?*». La respuesta es que este significado (*attha*) no se afirmaba «En estas palabras mismas (*etehi padehi*) o con estos arreos mismos (*etehi vya-janehi*)». El Buddha responde diciendo que por cualquier «fórmula alternativa (*pariyĒya*, paráfrasis, circunlocución)» que se haya declarado *a--Ē*, debe tomarse como habiendo sido declarado.

Puede notarse, incidentalmente, que el pāli *vyatta* = al sánscrito *vyakta* (pp. de *vya-j*), y su opuesto *avyatta* se aplican a personas, no a pronunciados, como si uno hablara de un «hablador explícito o implícito» en lugar de un «lenguaje explícito o implícito»; que *vya-jayati* («caracterizar, etc.) aparece solo en los Comentarios; y que la palabra enteramente diferente *vyĒkaroti* es más bien «afirmar o proponer» que «explicar».

mo «espíritu» y *vya-jana* como «letra»<sup>91</sup>. Si esto pudiera justificarse estaríamos frente al curioso fenómeno de una inversión temporal de los significados básicos de la palabra *vya-jana*. Hemos mostrado, s.v. *attha*, que el significado de *attha* es todo excepto «espíritu».

Proponemos tratar la palabra en sus contextos pāli, comenzando con el más simple y yendo hacia el más difícil. En *Jētaka* VI.366, Amarā Devī está preparando un pudín de arroz con leche, y «añade el saborizante adecuado» (*tadanurēpaμ vya-janaμ sampēdetvē*). Cuando el Bodhisatta cierra sus dientes sobre el «pudín saborizado» (*savya-janaμ yēgum adēsi*), su sentido del gusto resulta conmovido (*rasa-haraōiyo*).

En *Vinaya-Piṭaka* I.40 alguien pregunta, «¿Qué enseña el Maestro?». El discípulo responde, «Yo no soy capaz de exponerte la doctrina extensamente (*vitthērena dhammaμ desetum*), pero puedo decirte su significado brevemente (*sapukkhittena atthaμ vakkhēmi*)». El preguntador replica, «Digas tú poco o mucho, cuéntame en todo caso el significado (*atthaμ yeva me brēhi*) —de acuerdo con su intención, quiero decir (*atthenēva me attho*)— ¿por qué habías de hacer una gran elaboración (*kiμ kēhasi vya-janaμ bahum*)?». La respuesta es la siguiente «fórmula doctrinal» (*dhamma-pariyēyam*): «De todas las cosas que son de origen causal, el Tathāgata ha dicho la causa, y así mismo el Gran Monje ha proclamado su supresión» (la bien conocida «confesión budista» que se encuentra, como una inscripción, en tantos ejemplos de arte budista, como si esta fuera la esencia de su mensaje). Aquí no se trata para nada de «espíritu y letra»: lo que el preguntador quiere saber realmente es «lo que debe hacer para salvarse». En los términos de la referencia precedente, está hambriento y quiere principalmente comida, sin importar si está «sazonada» o «elaborada». *Attham* es aquí la aplicación, o la manifestación inmediata de la doctrina; *vya-janam* es su «sabor», y lo mismo que ese *attha-rasa* que solo lo saborean los pocos (*Aōguttara Nikāya* I.36)<sup>92</sup>.

<sup>91</sup> Pienso que es así siempre en las traducciones del Diccionario por C.A.F. Rhys Davids y F. L. Woodward. La versión *Sacred Books of the East* del *Mahāvagga* por T. W. Rhys Davids y H. Oldenberg es inconsistente: en *Vinaya-Piṭaka*. I.40-41 (*Mahāvagga* I.23.4-9), *attha* se traduce por «espíritu» y *vya-jana* por «letra», pero en I.358 (X.6.2) *attha* se traduce por «letra» y *vya-jana* por «espíritu».

En el último contexto, para *atthupetē ca vya-janupetē ca* léase *atthupetēvya-janupetē*, es decir, *atthupetē-avya-janupetē*: el contraste es con *atthupetē ca vya-janupetē ca*.

<sup>92</sup> Más breve aún es la enunciación del *kammavēda* por el Buddha en estas dos palabras *paṭisamuppannaμ dukkham*, con respecto a las cuales Ānanda exclama: «¡Es maravilloso, como todo

En *Aḅuttara Nikāya* II.160 donde tenemos, «cuando los factores analíticos del significado (*attha-pāḁisambhidā*)<sup>93</sup> han sido verificados (*sacchikatvā*)<sup>94</sup>, tanto en lo concerniente a lo que se propone (*odhiso*), como a lo que se elabora (*vya-janasso*), entonces les explico con muchas fórmulas alternativas, les enseño e ilumino, les hago comprensibles, les abro, les disecciono y expando (*aneka-pariyāyena*

---

este asunto ha sido expresado en una sola frase (*ekena padena*)! ¡Si hubiera sido expuesto extensamente, se habría visto que es profundo (*gambhīro*), de hecho, tanto como parece!».

<sup>93</sup> Para los cuatro *pāḁisambhidā* ver el Diccionario, s.v. Los cuatro son *attha*, *dhamma*, *nirutti* (=hermeneia), y *pāḁibhāna* («iluminación»), un significado dado en el Diccionario (cf. *Saḁyutta Nikāya* I.187 y *Kindred Sayings* [= *Saḁyutta Nikāya*, Vol. I, 237], en conexión con el que puede observarse que *pratibhā*, en el sentido de «deslumbrar la mente», es difícilmente sánscrito «reciente», puesto que aparece en las Upaniḁads. Los cuatro significados parecen ser moral, literal, hermenéutico y anagógico o parabólico. A menudo se mencionan en conexión con, y como si fueran necesarios a la obtención del «Arahattā», en la fórmula *saha pāḁisambhidāhi arahattam pāpuāti*, *Milinda Paḁo* 18, etc. Cf. *Dhammapada* 352, *nirutti-pada-kovido*, *akkharānam sannipātaḁ jaḁāḁ pabbāparāni ca*, *sa ve antimasaro*, *māḁāpaḁo*, *māḁpuriso ti vuccati*. Hay aquí un reconocimiento inequívoco del valor espiritual de la erudición semántica y gramatical; pero debe recordarse que estas ciencias no pueden identificarse exactamente con sus «equivalentes» modernas, pues el *nirukta* es mucho más «hermeneia» que «etimología» en nuestro sentido.

Los estudiosos encontrarán provechoso comparar con esto los cuatro significados, literal, moral, alegórico y parabólico, en la exégesis escolástica cristiana, según se definen, por ejemplo, en Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I.1.10. Muy importante y de aplicación universal es la proposición de que «el sentido parabólico está contenido en el literal». Por esta razón es muy necesario no solo haber comprendido el significado preciso de los símbolos pāli, sino también traducirlos literalmente (*ipsae res significatae per voces etiam significant aliquid*).

<sup>94</sup> Sugerimos el uso de «verificar» para el pāli *sacchikaroti* y de «verificación» para *sacchikiriya* (el así llamado «Acto de Verdad»). Cf. nuestra expresión, «hacer que una cosa llegue a ser cierta». Sin embargo, debe observarse que desde el punto de vista indio, la posibilidad de esto depende de la verdad en el agente, cf. *Jāḁaka* I.214, *bodhisatto... saccasabhāvam ārabha saccakiriyaḁ karonto*. En otros contextos encontramos que la «realización» se expresa con la frase *yoniso manasikāra*, «un acto original del intelecto».

El uso de *sacchikaroti*, en el pleno sentido de las palabras «escuchar y comprender» puede observarse en *Dḁha Nikāya* I.150, donde el Buddha, «como el que ha verificado con su propia gnosis extragenérica (*sayam abhiḁāḁ sacchikatvā*) promulga la Ley y la predica, bella en su comienzo, en su medio y en su fin, a la vez en su significación moral y en su significación espiritual (*sattāḁ savya-janam*)»; y en *Dhammapada Atthakathā* III.361, donde *sakkaccan na sunanti* es literalmente «escuchar sin verificación», es decir, escuchar pero no aprender.

Lo mismo se espera de otros: «Todo Monje o Brahman aquí y ahora, que por su propia gnosis extragenérica ha verificado el significado del monacato y de la Brahmeidad, ha “llegado” (*sāmaḁatthaḁ ca brahmaḁatthaḁ ca ditḁeva dhamme sayam abhiḁāḁ sacchikatvā*, *upasampajja viharanti*, *Saḁyutta Nikāya* II.46)».

(*ĕcikkhĕmi, desemi, pakĕsemi, pa—apemi, vivarĕmi, vibhajĕmi, uttĕni-karomi*)»<sup>95</sup>. *Odhi* aquí solo puede referirse al significado inmediato del texto: puesto que *odhi* deriva de *odahati*, sánscrito *avadhĕ*, «hacer una proposición», análogo a *abhidhĕ*, el «poder literal» de una proposición, o «denotación». Es ciertamente en este sentido como el texto mismo es una «huella» (*pada*), un rastro propuesto que puede seguirse, en el sentido de *Ġg Veda Sa×hitĕ* X.71.3, *vĕcaú padav'yam ĕyan*, y del «*hatthi-pada*» en pāli, *passim*. *Odhi* es también, como su equivalente sánscrito *avadhi*, el objeto hacia el que se dirige la mente, y siendo así equivalente al significado primario del texto, *vya-ajanam* sólo puede ser el significado expandido implícito en las frases que concluyen con *uttĕni-karomi*. Puesto que *odhi* se refiere al enunciado de hecho, corresponde a *desanam*, «promulgación»; *vacanam* corresponde al «pronunciado»; *akhyĕnam* a la «narrativa»; *kathitam* a la «relación»; *padam* al «verso», etc. *Odhi* se refiere a la «superficie estética» de la doctrina, y en conexión con esto puede señalarse que lo que se dice en palabras, en principio, no difiere en modo alguno de lo que se representa en el arte plástico; y que su interpretación, ya sea desde un punto de vista estrictamente estético o ya sea meramente anecdótico, es igualmente superficial e insuficiente: como *Lankĕvatara Sĕtra* II.118-19 lo expresa, «la pintura real no está en los colores, el principio evade la letra».

De nuevo nos encontramos con los «cuatro significados» en *Aġuttara Nikĕya* II.139, en conexión con la definición de cuatro tipos de oradores (*vĕd'* ), de quienes el mejor es el orador «que no se para, ni en lo concerniente al propósito práctico (*atthato*), ni en lo concerniente al significado desarrollado (*vya-janato*): es imposible para el plenamente poseído de los cuatro poderes analíticos (*paĕisambhidĕ*) pararse en uno u otro de estos respectos».

En *Aġuttara Nikĕya* II.148, la primera de las cuatro vías que conducen a la preservación de la «Verdadera Ley» (*saddhamma*) es esa condición que existe cuando el Mendicante está en plena posesión de un texto «con versos y saborizantes bien dosificados (*sunikkhittehi pada-vya-janehi*): pues, oh Mendicantes, si los versos y su saborizante están bien dosificados, el significado es igualmente fácil de seguir (*attho pi sunnayo hoti*)». Volvemos en esta versión a la noción del «arte de cocinar»: considerando que *pada* corresponde al arroz, y *vya-ajana* a la salsa, y que si estos están adecuadamente combinados, el nutriente intelectual se asimilará rápidamente.

<sup>95</sup> Similarmente, *Sa×yutta Nikĕya* II.28 *svĕkhyĕto... mayĕ dhammo uttĕno vivaĕo pakasito chinnapilotiko*, «la Doctrina, bien enseñada, explicitada, abierta, iluminada y desvestida de envoltura por mí».

En *D'gha Nikāya* III.127-28, se dice que los Mendicantes han de juntarse y hablar sobre la Doctrina, no contumazmente, sino «comparando sentido moral (o literal) con sentido moral (o literal) (*atthema attham*), y significado implícito con significado implícito (*vya-janena vya-janam*)», y que la discusión debe tomar una forma tal como esta: «¿para tal y tal sentido moral (*imassa... atthassa*), corresponden más estrechamente estos, o estos otros significados implícitos (*imāni vā vya-janāni etāni va vya-janāni*)?»; e inversamente. Aquí puede notarse cómo los genitivos implican que los significados morales o literales, y los significados espirituales o implícitos, son recíprocos e inseparables; jamás se trata de explicaciones arbitrarias, sino solo de un simbolismo adecuado, en el que hay un contraste pero nunca una oposición entre «letra y espíritu» (los islámicos *aṣ-ṣar'ah* y *al ūaq'qah*). En *Saṅguttara Nikāya* IV.281 y 296, *nānāthā nānavya-janā* es claramente «diferente en denotación y en connotación», puesto que *ekathā* significa «igualmente en denotación» en el mismo contexto.

En *Saṅguttara Nikāya* V.430, un tema específicamente moral, el de *dukkha*, «mal» o «aflicción», es efectivamente el «significado moral» con referencia al cual el Buddha dice que «hay definitivamente varias fases e ilustraciones de ello» (*aparimāṇā vaṇṇā aparimāṇā vya-janā aparimāṇā saṃkāsā*), y aquí, *vya-jana* es, ciertamente, algo como «colorante», «disfraz», «sombra de significado», un sentido en completa concordancia con el significado raíz de *vya-j*, «untar». Similarmente en *Aṅguttara Nikāya* II.182, donde el Buddha dice que «él ha enseñado que tal y cual proposición es acertada (*idaṃ ku-alaṃ... mayā pannattam*), en incontables versos (*aparimāṇā padā*), con incontables coloreamientos (*aparimāṇā vya-janā*) e incontables enunciaciones del significado espiritual (*aparimāṇā dhamma-desanā*)».

El texto más difícil es el de *Milinda Paṭṭhāna* 18, donde la palabra del Buddha (*buddha-vacanam*) se aprende de memoria con una sola escucha, se domina en tres meses *vya-janato*, y en otros tres meses *atthato*. Aquí deberíamos haber esperado el orden inverso de las palabras. Sin embargo, no podemos permitir que el aparente significado de este texto aislado atropelle el de tantos otros, y debemos concluir que el significado plenamente desarrollado se considera aquí como habiendo sido entendido antes de que se haga la aplicación de él.

Como lo hemos observado, en casi todos los contextos precedentes los traductores traducen *attha* por «espíritu» y *vya-jana* por «letra». Nuestra intención no es sugerir en modo alguno que las palabras «letra y espíritu» mismas están fuera de lugar en estos contextos, pero decimos que si se usan estas palabras, es precisamente en el sentido opuesto, y que *attha* es la «letra» y *vya-jana* el significado «espiritual». Pues

nosotros no podemos emplear las palabras inglesas «letra y espíritu» vagamente, sino solo de una de estas dos maneras, ya sea con referencia al «significado literal» y al «significado interior» (una relación que se expresa en pāli diciendo que «B es el *adhivacanam*, es decir, la interpretación, de A») <sup>96</sup>, o ya sea de esa manera en la cual las palabras «letra y espíritu» (o sus equivalentes) fueron usadas por San Pablo (II Corintios 3.6), de quien descende nuestro uso de las palabras. Quienquiera que tenga alguna duda en cuanto al significado de las palabras de San Pablo debe considerar el tratado de San Agustín, *De spiritu et littera*. San Pablo no se está refiriendo a las expresiones figuradas, sino a la distinción entre la ley moral y la comprensión espiritual, donde la primera es esencial a la vida activa y la última esencial a la vida contemplativa. Es precisamente de la misma manera como *attha* (según hemos visto) se refiere a las cosas que han de hacerse, y *vya-jana* a las cosas que han de comprenderse: sería verdadero decir que en nuestros contextos *attha* y *vya-jana* corresponden a lo que se llama en sánscrito *karma-kṛōṣa* y *j-ṛna-kṛōṣa*. En *Vinaya-Piṭaka* I.40, el hecho de que una prescripción a caminar en una cierta Vía está implícito en la fórmula, es lo que la hace ser *attha* y no *vya-jana*. Podemos ver también por qué se da esa precedencia a *attha*: ocurre lo mismo en el caso de un hombre hambriento, para quien la comida es la primera consideración y el sabor la segunda; el sabor es mejor que la comida, pero no para el hombre hambriento, que está todavía necesitado de comida, sin la cual no puede «seguir adelante»; no es este «pequeño sí mismo», el supuesto *attē* o *appattē*, sino solo el «gran sí mismo», *mahattē*, «el sí mismo contemplativo e inmortal, sin deseo» de *Atharva Veda Saṅhitā* X.8.44, el que se «satisface con el sabor» sólo (*rasena t'ptaū*). Es desde el mismo punto de vista, como el Buddha rehusa tan a menudo tratar del fin último (tal como «es o no es» después de la muerte), debido a que ello no pertenece ni conduce al «Caminar de la vía» (*maggana*). La virtud es solo un medio, ciertamente; es dispositiva, pero no esencial al fin. Pero «mientras nosotros estamos en camino, no estamos allí»; la virtud es esencial a la Vía. *Attha* es así anterior a *vya-jana* en la práctica, pero inferior en jerarquía, puesto que cuando se ha alcanzado el fin de la vía ya no hay más «Caminar de la vía» que haya de hacerse.

---

<sup>96</sup> En conexión con esto encontramos el paralelo budista de «la letra que mata» de San Pablo, a saber en *Saṅyutta Nikāya* I.11, donde «Los hombres que solo conocen lo que puede decirse (*akkheyya*, el *akkhēnam*, la narrativa o la parábola tomada histórica y literalmente) viven bajo el yugo de la muerte». Esto se aplicará, por supuesto, tanto a la comprensión de las parábolas talladas o pintadas como al símbolo hablado.

Hasta aquí hemos tratado *vya-jana* en lo que puede llamarse su sentido «bueno», ese sentido en el cual se dice que los cuatro *paṭisambhidā* son esenciales al Arahatta. Hay también algunos contextos en los cuales *vya-jana*, en tanto que «ornamento», se menosprecia, por ejemplo *Puggala-pa--atti-atthakatha* 223, donde el *padaparamo*, «cuyo fin último es el verso mismo», se explica con *vya-janapadam eva paramam assa*, «aquel para quien solo el ornamento verbal es la principal consideración». Que la referencia es despectiva se hace claro también de *Aṅguttara Nikāya* II.135, donde la recompensa final (*uḥhāna-phalam*) es contingente dependiendo de la naturaleza del esfuerzo mental puesto; hay cuatro clases de escuchadores, «aquellos que comprenden inmediatamente (*ugghāṭita--ē*), aquellos que comprenden con la reflexión (*vipacitta--ē*), aquellos que deben ser conducidos (*neyyo*, e-duc-ados, siendo la *Yakkhī* de *Sa×yutta Nikāya* I.11-12 un buen ejemplo), y aquellos cuya finalidad es el texto mismo» (*padaparamo*, de los que el rey estúpido de *Jētaka* VI.131 es un ejemplo). *Padaparamo* es, entonces, ya sea un «literalista» (como se condena en *Sa×yutta Nikāya* I.11 donde, ciertamente, «la letra mata»), o, en concordancia con *Puggala-pa--atti-atthakatha*, el hombre que cuida más el arte del texto que su significado, y puede compararse con el hombre que, en los términos de nuestra primera cita (*Jētaka* VI.366), podría ser más afecto al sabor de la comida que a su esencia nutriente. Nuestro interés inmediato está en el menospreciado *vya-janapadam* de *Puggala-pa--atti-atthakatha*, donde la referencia es llanamente a la pericia considerada como el fin final de la oratoria: cf. *Aṅguttara Nikāya* I.72, III.107 y *Sa×yutta Nikāya* II.267, donde a un *suttanta*, caracterizado por bellos sonidos, en vez de por bellos pensamientos, se le llama *cittakkhara* (cf. el *citrakāvyā* posterior), y *Sa×yutta Nikāya* I.38, donde a las sílabas mismas (*akkharāṇi*, consideradas como sonidos en lugar de como letras escritas)<sup>97</sup> se les llama la «salsa o sabor» (*vya-jana*)<sup>98</sup> de la poesía. en *Sa×yutta Nikāya* II.267 y en pasajes paralelos, «los sermones (*suttantā*) predicados por el Tathāgata son profundos (*gambhīrā*), de profunda significación moral (*gambhīratthā*), tratan del otro mundo (*lokuttarā*) y están asociados con la vacuidad de este mundo (*su--ata-paṭisaṃyutta*); pero vendrá un tiempo en que ya no se considerarán como cosas que han de ser estudiadas y dominadas; por el contrario, esos sermones que hacen los poetas en el estilo poético (*te suttantā kavikatā kāvīyā*),

<sup>97</sup> El lector no olvidará que *ak-ara* es primariamente una sílaba sonante, y solo secundariamente un signo escrito. Por consiguiente, la retórica india, al menos en sus comienzos, tiene que ver mucho más con la oratoria que con la «literatura» según nosotros la concebimos.

<sup>98</sup> Este es el significado del Diccionario, s.v. *akkhara*.



con sonidos embellecidos (*cittakkharē*), sobrecargados de ornamento (*citta-vya-janē*), y dichos para auditores profanos (*bēhirakē sēvaka-bhēsitē*), se considerarán dignos de estudio, y los otros desaparecerán».

Nosotros no vemos en todo esto nada que sea particularmente monástico o puritano, sino solo algo que es ciertamente serio; la repudiación de un arte por el arte, de la sofisticación y del esteticismo. El punto de vista budista sobre la retórica, en tanto que el arte de dar efectividad a la verdad, es el mismo que el punto de vista platónico, aristotélico y escolástico. Como dice San Agustín, «Yo no estoy hablando ahora de cómo complacer: estoy hablando de cómo ha de enseñarse a quienes desean instrucción». *Cittakkhara*, *citta-vya-jana* son «sofística» en el sentido de la definición de San Agustín, «A un lenguaje que busca el ornamento más allá de los límites de la responsabilidad de su gravidez (*gravitas*), se le llama “sofístico”». De la misma manera, «No importa cual sea la circunstancia, cuando los Buddhas predicán la Ley, es sobre la Ley donde ponen la gravidez (*gēravam*, etimológica y semánticamente el equivalente de la *gravitas* de San Agustín); ellos hablan como si hicieran descender del cielo el Río Aéreo» (*Ekēśagaögam otērento viya*, *Dhammapada Atthakathē* III.360)<sup>99</sup>. Que la predicación de la Ley «traspasa la piel y la carne<sup>100</sup> y penetra hasta la médula de los huesos» (*Dhammapada Atthakathē* III.361) recuerda la palabra de San Pablo «la palabra de Dios es rápida y poderosa, y más aguda que una espada de doble filo, que penetra hasta...» (Hebreos 4:12)<sup>101</sup>, y la de San Agustín «¡Oh elocuencia, tanto más terrible cuanto más limpia de adorno; y cuanto más genuina, tanto más poderosa!: ¡Verdaderamente un hacha que parte la roca!»<sup>102</sup>.

Por otra parte, no debe inferirse que el arte de la oratoria, usado rectamente, sea en modo alguno menospreciado. Encontramos, por ejemplo, que se elogia a Mahā Kaccāna como el «principal de aquellos que diseccionan minuciosamente el signifi-

<sup>99</sup> Parece haberse pasado por alto que esto es una alusión al «Descenso del Ganges», bien conocido en la Epopeya. El símil es mucho más tremendo para los oídos indios que para los europeos: «hablar como si lo hiciera con el rugido del Niágara» sería una débil analogía.

<sup>100</sup> La secuencia entera frecuentemente aparece así: *chavi*, *camma*, *maṃsa*, *nahēru*, *aēhi*, *aēhi-mi-ja*, «epidermis, piel, carne, tendones, huesos y médula» (*chavi* es generalmente «compleción», «aspecto», y aquí solo puede traducirse por epidermis). En *Vinaya-Piṭaka* I.83, toda la fórmula se aplica al amor de un hijo.

<sup>101</sup> La consecución del texto, «que penetra hasta la división entre el alma y el espíritu» corresponde exactamente al tema repetido a menudo de la enseñanza budista, *na me so attē*, *sabbe dhammē anattē*, *su—am idam attena*, etc., y hace el paralelo particularmente significativo.

<sup>102</sup> Las citas de San Agustín son del *De doctrina christiana*, 4. Cf. las referencias más completas en *Art Bulletin*, XX (Marzo 1938), 72-77.

cado de lo que ha sido dicho brevemente (*saṃkhittena bhēsitassa vitthērena atthaṃ vibhajantēnam aggam*)», a Kumāra Kassapa como el «principal de los oradores floridos (*citta-kathikēnam aggam*)»<sup>103</sup>, y a Mahā Koṭṭhita como el «principal de los Maestros de los Cuatro Significados (*paṭisambhidappattēnam aggam*)», *Aḡuttara Nikāya* I.23-24. También encontramos al Buddha elogiando a un Mendicante que «en su discurso doctrinal estaba instruyendo a los hermanos, haciéndoles la Ley aceptable, inflamándoles, regocijándoles con palabras corteses, bien enunciadas, sin aspereza, con exposición del significado, pertinentes e imparciales» (*Saṃyutta Nikāya* II.280, cf. I.189). Las mismas expresiones aparecen en *D'gha Nikāya* II.109, donde el Buddha explica que él adapta su enseñanza a su audiencia («Cualquiera que pueda ser su tipo, yo me hago a mí mismo del mismo tipo, cualquiera que sea su lenguaje, yo hablo ese lenguaje» —es decir, deviene como nosotros somos para que nosotros podamos ser como él es), «Pero ellos no me conocieron cuando hablé, y preguntaron, “¿Quién puede ser este que así habla, un hombre o un dios?”. A lo cual yo demostré la Ley, se la hice aceptable, les inflamé (*samuttejetvē*), les regocijé, etc.». El argumento es siempre *ad hominem*: pues como lo expresa *Lankāvatāra Sētra* II.122, «Todo lo que no está adaptado a tales y cuales personas a quienes se ha de enseñar, no puede llamarse enseñanza». Es así como «Él predica la bella Ley, con sus significados moral y espiritual (*dhammaṃ deseti... kalyāṇam sēttham savya-janam*, *D'gha Nikāya* I.250)».

No será inapropiado concluir el presente artículo con: «al cierre de mi discurso yo compongo y concierto mi corazón, le enfoco y le sintetizo (*cittaṃ saḡhēpemi sannisēdemi ekodikaromi samēdahēmi*), de acuerdo con el primer modo de mi síntesis interior (*samēdhi*), en la que, ciertamente, yo moro cuando y siempre que quiero (*niccakappaṃ niccakappaṃ viharēmi*, *Majjhima Nikāya* I.249)».

El resultado claro del presente estudio, y del de *rasa*, es indicar que las palabras pāli *vya-jana* y *rasa* son a menudo casi la misma cosa, una cualidad que puede considerarse como el sabor o el color más íntimo del texto o, desde otro punto de vista, como una cubierta de ornamento, y así «algo bueno en demasía». En todo caso, *vya-jana* nunca es «sílabas», como se ha traducido en *Aḡuttara Nikāya* II.182.

*sakhē* y *sēkha*. Como el equivalente sánscrito *śēkhē*, la palabra aparece en pāli en el sentido primario de «rama» (de un árbol), pero también en *Sutta-Nipāta* 688 como

<sup>103</sup> En *Milinda Pa-ho* I, el discurso (*kathē*) de Nāgasena se describe como «adornado con parábolas y tipos» (*citrē opammehi nayehi ca*).

«varilla (radial)» de un parasol, y es probable que este fuera también un significado de la palabra en sánscrito. En este sentido, la palabra tiene interés, debido a la coincidencia del simbolismo (axial) del «parasol» y del «árbol»; las varillas rodean el mango (*daöñ/a*, también «tronco de un árbol») «como las ramas rodean el tronco del árbol (*v'k.asya skandhaú parita iva šĕkkhĕú*, *Atharva Veda Sa×hitĕ* X.7.38)», formando un «círculo» (*maöñala*). Cf. *piöñika*.

*saökha*. El significado primario es «número», de aquí *saökhaµ gam*, «ser contado» o «enumerado», como en *Udĕna* 55, donde «ellos son contados (*saökhaµ gacchanti*) [como] “Hijos del Buddha”» (*sakyaputtiya*)<sup>104</sup>. En este sentido *saökhaµ gam* es «ser llamado», «obtener un nombre». Se sigue que, de una manera más general, ser «enumerado» es existir en el universo cuantitativo y dimensionado (*nimitta*), y que *saökha*, es desde este punto de vista, equivalente de *mĕtrĕ* («medida», y etimológicamente «materia», eso que se conoce en los términos de «forma y fenómeno», *nĕma-rĕpa*), en cuyo sentido, *saökha* es casi el equivalente exacto del «número» en tanto que característico de la «especie» en la filosofía escolástica. Venir al ser, nacer y ser «nombrado» es un bien desde algunos puntos de vista, pero nunca un bien final; y, por consiguiente, desde otro punto de vista, el del hombre que está buscando devenir «nadie» (*akiµcana*), es un mal. Así en *Sutta-Nipĕta* 1074, del Muni partido como una llama apagada por el viento, y liberado de nombre y cuerpo (*nĕmakĕyĕ = nĕmarĕpayĕ*), se dice que «vuelve a casa (*attham paleti*), no vuelve a un número (*na upeti saökham*)»<sup>105</sup>, es decir, que él no es cognoscible: de la misma manera, del Arhat, que no puede ser encontrado por los dioses ni por los hombres ni

<sup>104</sup> En este sentido, en *Ög Veda Sa×hitĕ* IX.61.7, Soma se «cuenta con los Ādityas» (*saµ ĕdityebhir akhyata*).

<sup>105</sup> *Na upeti saökham*, como *Maitri Upani-ad* VI.20 *nirĕtmakatvĕt asaökhyaú*, «fuera de cuenta, debido a que es sin un sí mismo». *Sutta-Nipĕta* 1076, *na pamĕöam atthi*. *Sa×yutta Nikĕya* IV.376-77 es explícito: el Tathāgata está «libre de toda cuenta» (*saµkhĕya-vimutto*) en los términos de alguno de los cinco *khandhas*, *rĕpa*, *vedana*, etc., es decir, no tiene ningún «número» psicofísico. «El número, si se toma como una especie de la cantidad, denota un accidente agregado al ser» (*Summa Theologica* I.30.3): «quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatum dimensionibus» (*De ente et essentia* III.1), es decir, en tanto que todas las cosas son *nimittĕni*, están «medidas».

Por lo que sigue, se verá que, como todo otro símbolo negativo, ser sin número (lo mismo que ser sin nombre) puede tener un significado «bueno» o un significado «malo»; puesto que *asankhyaú* corresponde a *amĕtra*, y a *ajĕta*, etc. De la misma manera, hay un *asat* (no-ser) que es «nada» (debido a la privación de ser) y un *asat* (no-ser) que es también un plenum (*pĕrnam*) debido a que no está limitado por ningún ser en absoluto (*iti-bhĕva*).

en el cielo ni en la tierra, se dice que «ha acabado con el número (*pahḷesi saōkham, Sa×yutta Nikāya* I.12)»; de hecho es justamente de tales como estos de quienes dice Brahmā, que él «no puede dar ninguna verdadera cuenta» (*saōkhḷetuṃ no pi sakkomi, etc., D'gha Nikāya* II.218); e, inversamente, en *Sa×yutta Nikāya* III.35, «Lo que quiera que un hombre se lleva al lecho, por eso es por lo que obtiene su número» (*yaṃ... anuseti tena saōkhaṃ gacchati*), es decir, su propósito incumplido determina su nacimiento<sup>106</sup> (como en *Maitri Upani·ad* II.6d).

Sin embargo, hay otro uso de la palabra, o más bien del verbo correspondiente, de no menos interés, que aparece en *Sutta-Nipāta* 351, «Hacer lo que uno quiere no pertenece al común del rebaño; pertenece a los Tathāgatas hacer lo que es correcto», o más literalmente, «calculado» (*na kḷmakḷero<sup>107</sup> hi puthujjanḷnaṃ, saōkheyyakḷero ca tathḷgatanam*). *Saōkheyya* solo puede comprenderse aquí como equivalente de *prameya* en el sentido de «correcto» (de hecho se atribuye al Buddha un *pramḷōa* absoluto; todo lo que el Buddha dice o hace, está bien dicho o bien hecho). Por supuesto, la inversa del texto también está implícita: todo lo que hacen las muchedumbres inenseñadas, es informal, *apaḷirēpa, asaōkheyya<sup>108</sup>*, los Buddhas hacen lo que quieren. En el mismo sentido, *saōkha* debe significar lo que es «correcto», o incluso se podría decir, lo que es «matemáticamente correcto», puesto que se trata precisamente del «número»; en *Dhammapada* 267, donde «el que ha desalojado el bien y el mal, el caminante con Brahma, cuyo curso en el mundo está “calculado (*saōkhḷeya loke carati*)”, a ese se le llama correctamente un “Mendicante”»: o, inversamente, lo que es «erróneo», cuando el «cálculo» (*saōkhḷeya*) implica que es «con motivos ul-

<sup>106</sup> Esta expresión corresponde a las palabras «como uno se hace su lecho, así debe yacer en él». La correspondiente palabra, *anusaya*, denota la condición en la que un hombre se encuentra naturalmente, y de la que se le conmina a levantarse; y no hay duda de que es en este mismo sentido como debe comprenderse la palabra del Nuevo Testamento «Levántate, toma tu lecho y anda». De hecho, *saōkha* es virtualmente sinónimo de *anusaya*, en tanto que «lecho», consecuencia *kḷrmica*, y finalmente «arrepentimiento», puesto que es de esta condición predestinada de donde uno se levanta. Similarmente *ḷṣaya*: ver *karmḷṣaya* según lo usa Patañjali, *Yogasētra* [*The Yoga-System of Pata-jali*, tr. Jḷtaka. H. Woods, Cambridge, Mass., 1914, *Harvard Oriental Series* 17] II.12 sig. (traducido por Woods como «depósito latente de karma»), y el estudio por Jaideva Singh en *Review of Philosophy and Religion*, VIII (1939).

<sup>107</sup> *Na kḷmakḷero*, como en *Chḷndogya Upani·ad* VIII.1.6, *ihḷtmḷenam ananuvīdyā... sarve-u loke-u akḷmacḷero bhavanti*, «no habiendo conocido el Sí mismo Espiritual en esta vida, no devienen “Movedor-a-voluntad” en ningún mundo».

<sup>108</sup> En muchos contextos, por supuesto, *asaṃkheyya* es simplemente «incalculable», es decir, de extensión indefinida (sin embargo, no infinito): por ejemplo, donde *asaṃkheyya = kappa*.

teriores», como en *Aḡuttara Nikāya* II.143. El uso de *saḡkheyya* y de *saḡkhāya*, en el buen sentido, corresponde al de *saḡkhyānam* y de *asaḡkhyānam* en *Jaiminīya Brāhmaḡa* II.69 y 73, donde, en ritos opuestos, lo que se hace por Prajāpati en buena forma vence a lo que hace Muerte informalmente; y donde, lo que es «ordenado (*saḡkhyānam*)» es inmortal (*amātam*) y lo que es «desordenado (*asaḡkhyānam*)» mortal (*martyam*) —una distinción que corresponde a la de *satyam* y *anātam*. Es este mismo sentido, en un sūtra sin identificar (A. F. Rudolf Hoernle, MS. *Remains of Buddhist Literature from E. Turkestan*, Oxford, 1916, I, 98-100), *saḡkhyānam gacchati* es «alcanza la plenitud».

*samala*. Esta palabra se cita debido a la luz que arroja sobre los sánscritos *śālmulya*, *śālmēla*. El Diccionario omite anotar el inmediato equivalente sánscrito, *śamala*, pero da el significado, «impuro, contaminado, *Vinaya-Piḡaka* I.5». Tenemos también *sandhi-samala-saḡkaḡāra*, con el sentido general de «montón de basura» en *Saḡyutta Nikāya* II.270, *Majjhima Nikāya* I.334 y *Dāgha Nikāya* II.160; y *dharmo asuddho samalehi cintito*, «una doctrina impura concebida por mentes sucias» en *Vinaya-Piḡaka* I.5, *Saḡyutta Nikāya* I.137. Parece imposible poner en duda que en *Ōg Veda Saḡhitā* X.85.29 *śālmulyam* no es (como se traduce comúnmente) «lanudo», sino «sucio»<sup>109</sup>, puesto que la referencia es, de hecho, a la «piel de serpiente» que Kṛtyā debe despojarse cuando «ha obtenido pies» (*padvat bhētvā*), todo ello de acuerdo con la fórmula bien conocida de la procesión desde la potencialidad ofidiana a la actualidad humana; o que en *Jaiminīya Upaniḡad Brāhmaḡa* I.38.4, *śālmēla-parābhyānam* no es, como lo traduce Oertel, «con una camisa (?) de lana y una hoja», sino «(vestida) de hojas sucias».

*samudda* (como *adhivacanam* de *nibbāna*). En el budismo, como en el brahmanismo, la «Vía» del Peregrino, considerada como un viaje (*yāna*, en este sentido), puede relacionarse de tres maneras diferentes con el fluyente río de la vida y de la muerte: a saber, o bien el viaje es corriente arriba, hacia la fuente de las aguas; o bien sobre las aguas, hasta una remota orilla; o bien corriente abajo, hasta el mar. Este uso de simbolismos, que son contrarios en su sentido literal, pero unánimes en su sentido

<sup>109</sup> Las asociaciones védicas y brahmánicas de la «lana» son regularmente con la pureza y la purificación. Sāyaḡa parece ser perfectamente correcto en su glosa de *śālmulyam* = *śālmulam* = *śarāḡam malaḡi*, *sarāḡvacchannasya malasya dhāḡrakāḡi vastram*, «cuerpo sucio, o ropa impregnada de la suciedad del cuerpo que estaba cubierto con ella».

espiritual, ilustra muy bien la naturaleza de la metafísica misma, que no es, como una «filosofía», sistemática, sino siempre consistente. De todo lo que tenemos que cuidarnos aquí (como en toda obra de arte) es de hacer uso de nuestros símbolos consistentemente: Por ejemplo, es solo en el segundo caso, el del «cruce», donde puede emplearse también el símbolo del «puente»; sería incongruente hablar del «puente» en conexión con un subir o bajar la corriente<sup>110</sup>.

En el primer caso, el símbolo es el de un procedimiento contra la corriente, y, por consiguiente, al Viajero budista se le llama un «Corriente-arribador» (*pañisoto* o *uddhamsoto*, que tiene *anusotagāṃ*, «arrastrado por la corriente», como opuesto). Sin adentrarnos extensamente en la historia del pensamiento subyacente, podemos observar que en *Ōg Veda Sa×hitā* X.28.4, *prat'pam śāpam nadyo vahanti* («los ríos llevan la espuma contra la corriente»), ya es una paradoja que hay que explicar. Cualquier cosa que esto pueda significar, el texto de *Taittir'ya Sa×hitā* VII.5.7.4, «El mundo celestial es contra-corriente (*pratikēlam*) desde aquí» es completamente explícito: y es precisamente en este sentido como en *Pa-cavi×śa Brāhmaṃa* XXV.10.12-16 los Sacrificadores, yendo «contra-corriente» o «corriente-arriba» (*prat'pam*), a lo largo de todo el curso de la Sarasvatī (el Río de la Vida), alcanzan el mundo celestial (es patente por el verso 11 que la Sarasvatī es coincidente con el Axis Mundi)<sup>111</sup>: es imposible alcanzar la meta «corriente-abajo». Aquí el simbolismo es el del retorno a la fuente del río, la «Fons Vitae», el lugar de morada de Varuṇa (*sindhēnām upodaye*, *Ōg Veda Sa×hitā* VIII.41.2), el «Manantial de Miel en la más elevada morada de Viṣṇu» (*vi-ōōú pade parama madhva utsaú*, *Ōg Veda Sa×hitā* I.154.5), la Fuente Perenne de Plotino, *EnĴadas* III.8.10, etc. Entre los paralelos cristianos puede citarse a Ruysbroeck, «un perpetuo esfuerzo tras lo inalcanzable —esto es el “esfuerzo contra la corriente”» (*Sparkling Stone*, cap. 9; cf. *Jaimin'ya Brāhmaṃa* I.85, *pratikēlam udyam... sama-tyā*); Dante, *Purgatorio* I.40, «Contra la obscura corriente huyó de la prisión eterna»; Blake, «Jesús murió... se esforzó contra la corriente de esta rueda».

Más familiar es el simbolismo de la «Otra Orilla», que ha de alcanzarse de diferentes maneras, ya sea con balsa, barco, puente o vado, y en conexión con la cual nos

<sup>110</sup> O solo si nosotros vemos en el río mismo el «puente» y el Axis Mundi.

<sup>111</sup> Coincidente, entonces, con el Eje de Luz, el Rayo y Poste Sacrificial que cae del zenit al nadir del universo, y que debe ser revertido por aquellos que quieren ascender. La excavación y erección del Poste en *Aitareya Brāhmaṃa* II.1-2, etc., tiene la misma significación espiritual que las palabras «contra-corriente», etc., examinadas arriba; cf. Coomaraswamy, «El Arbol Invertido». [Los símbolos examinados en este artículo se tratan también en Coomaraswamy, «El Mar»].

encontramos con una gran variedad de términos, tales como *tara*, *taraōa*, *tĕrĕ*, *t'ran*, *t'rtha*<sup>112</sup>, *trĕt'*, etc., que derivan de *t'*, «cruzar». En este caso las Aguas que han de cruzarse son específicamente el Río de la Muerte (*Majjhima Nikĕya* I.225-27; *Dhammapada Atthakathĕ* II.275, etc.); o, como se explica más plenamente en *Sa×yutta Nikĕya* IV.174-75, la Gran Inundación de Agua (*mahĕ udakaōōavo*), es la inundación de la volición, el nacimiento, la opinión y la ignorancia (*kĕma*, *bhava*, *diĕĕhi*, *avijjĕ*); Esta Orilla representa la «incorporación» (*sakkĕya*), la Otra Orilla representa el *nibbĕna*, y el «Brahman que ha cruzado y alcanzado la otra orilla y que está en terreno sólido» (*tiōōo pĕraμgato thale titthati brahmaōo*) es el Arahāt. La fórmula del cruce a la otra orilla, o el cielo de la seguridad, aparece tan repetidamente en contextos igualmente budistas y brahmánicos que no es necesario citar aquí ningún ejemplo más. La metáfora de la «barca» salvadora (pāli y sánscrito *nĕvĕ*) se conserva en nuestra «nave» (de una iglesia)<sup>113</sup>.

Menos familiar, aunque en modo alguno rara en los contextos budistas, es la metáfora de un deslizamiento corriente-abajo hacia un *nibbĕna* representado por el Mar, aquí no una masa de aguas que han de cruzarse, sino, él mismo, el fin último. Este valor de *samudda* (Mar) se pasa por alto en el Diccionario. En *Sa×yutta Nikĕya* V.39-40, encontramos «de la misma manera que los ríos se inclinan, tienden y gravitan hacia el mar» (*samudda-ninnĕ*, *-poōĕ*, *-pabbhĕrĕ*)<sup>114</sup>, justamente así, el Mendicante que cultiva el Óctuple Sendero Ario «se inclina, tiende y gravita hacia el Nibbāna»; similarmente *Sa×yutta Nikĕya* V.134. E igualmente en la parábola del Leño, *Sa×yutta Nikĕya* IV.179-80, donde este, flotando corriente-abajo sobre el Ganges, se desliza hacia el Nibbāna; los peligros son los de embarrancar en una u

<sup>112</sup> *Tirtha* es «lugar de cruce»; *t'rthakara* es virtualmente sinónimo de «pontifex», «pontífice». *Tārā* es «Salvadora», y también «estrella», cf. la Virgen como *Stella Maris*. *Trĕt'* es barquero o salvador. *Taraōa* es cruzar; de aquí *avataaraōa*, «cruzar hacia atrás», es decir, el «descenso» de un Salvador. *T'ran* es «cruzar» en *Sa×yutta Nikĕya* V.24 (donde tenemos «de los hombres mortales con pocos los que han alcanzado la Otra Orilla»). Nuestro «término», latín *terminus*, es análogo.

<sup>113</sup> Como en la bien conocida Parábola de la Barca (*Majjhima Nikĕya* I.135), el cruce es aquí por medio de una barca, para la cual ya no hay utilidad cuando se ha alcanzado la Otra Orilla; y como en Apocalipsis 21:1, «ya no había ningún mar». Las Aguas que han de cruzarse se representan en los Evangelios (San Juan 6, etc.) por el Mar de Galilea; cf. W. Norman Brown, *Walking on the Water*, Londres, 1928, pp. 20 sig.

<sup>114</sup> Las palabras *-ninnĕ*, *-poōĕ*, *-pabbhĕrĕ* o sus equivalentes, *mutatis mutandis*, aparecen en otras partes, concretamente en la bien conocida metáfora de las vigas que convergen hacia, y se apoyan en, la clave de bóveda; y así es como los poderes del alma convergen hacia, y vienen a reposar en, el *samĕdhi* (*ĕĕkhĕyana ĩ raōyaka* VIII.8, *Majjhima Nikĕya* I.322-23, *Milinda Pa-ho* 38, etc.).

otra orilla, ser tomado por aquellos (hombres o dioses) que moran en estas orillas<sup>115</sup>, embarrancar en un banco de arena (*thale uss´dissati*)<sup>116</sup>, hundirse en medio de la corriente (*majjhe saṃs´dissati*)<sup>117</sup>, o pudrirse dentro; y si todos estos peligros son evitados, entonces «vosotros os inclinaréis, tenderéis y gravitaréis hacia el Nibbāna». Está claro que la corriente aquí ya no es la de Māra, como en *Majjhima Nikāya* I.226 (*māraṣṣa sota*), sino más bien la Inundación del Mérito (*pu—asa dhāra*) de *Aṅguttara Nikāya* II.56. En *Saṃyutta Nikāya* V.47, cf. 63, los jóvenes seguidores del Óctuple Sendero se comparan a los jóvenes Nāgas (serpientes, o más bien anguilas; ver *nāga*), nacidos en los Himālayas, y que, a medida que crecen, hacen su vía de descenso hacia el Mar, y allí alcanzan sus plenas dimensiones; el Comentario iguala *nāga* con *yogevacara* y *samudda* con *nibbāna*. En *Dhammapada Atthakathā* III.230 sig., la significación del viaje corriente-abajo, aquí en una barca, es la misma, pero se invierte el valor de *nāga*<sup>118</sup>; debido a un pecado por el que se interrumpe el viaje, el novicio renace como el Nāga Erakapatta.

Finalmente, los precedentes textos, en los que *samudda* = *nibbāna*, e incluso el texto más literal aún de *Udāna* 55, «De la misma manera que los ríos pierden sus antiguos nombres y nombres de clan (*purimāni nāma-gottāni*)<sup>119</sup> cuando alcanzan el

<sup>115</sup> La interpretación (*adhivacanam*) de «esta orilla» es *ajjhātikānam āyatanānam* y la de «aquella orilla» *bhārikānam āyatanānam*, es decir, estas condiciones internas (microcósmicas) y aquellas condiciones externas (macrocósmicas). Esto nos proporciona una buena evidencia para lo que puede inferirse en muchos otros contextos, a saber, que *ajjhātikam... bhārikam* corresponde a *adhyātmam... adhivacanam* como, por ejemplo, en *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* III.33, donde las dos palabras tienen precisamente la implicación de «subjeto» y «objeto» que es fundamental al pāli *ajjhātikam* y *bhārikam*, como en *Majjhima Nikāya* I.421, donde los cinco elementos, como ellos son dentro de vosotros (es decir, microcósmicamente), se contrastan con los mismos, como ellos son fuera de vosotros (es decir, macrocósmicamente).

<sup>116</sup> Obsérvese que *thale* («embarrancado») tiene aquí el significado espiritual exactamente opuesto de *thale* («a salvo en tierra») en *Saṃyutta Nikāya* IV.174-75 citado arriba. En conexión con esto, cf. René Guénon, «Del doble sentido de los símbolos», en *Œuvres Traditionnelles*, XLII (1937).

<sup>117</sup> «Ahogarse en las aguas inferiores»; aquí el simbolismo coincide con el del cruce, y si uno cae de la barca o del puente, o si uno se hunde mientras «camina sobre el agua», puede ahogarse.

<sup>118</sup> Los dos valores de «*nāga*» son los mismos que los de *Jaiminīya Brāhmaṇa* III.77 y *Pācaviṣṭha Brāhmaṇa* XXV.15.4, donde se hace una distinción entre aquellas serpientes (*ahi*) que se «dejan atrás» (*ahiyata*) y las otras (*sarpa*) que, en tanto que «reptan al más allá» (*atīsapanti*), vencen a la muerte y devienen Ādityas (como el Buddha, *Ādicca-bandhu*).

<sup>119</sup> Cf. *Jaiminīya Brāhmaṇa* I.18.5-6, *Taṃ hāgatam pīcchati, kas tvam asi. Sa yo ha nāmāni vā goteṣu vā prabrūte... taṃ tavaṣ... padgīhītam* —es decir, si en respuesta a la pregunta «¿Quién eres



mar, y el todo se tiene sólo como “El Gran Mar”», corresponden exactamente a la palabra mejor conocida «De la misma manera que estos fluyentes ríos que tienden hacia el mar, cuando alcanzan el mar han llegado a casa, y su nombre y aspecto (*nĕma-rēpa*) se deshacen, y solo se habla del “Mar” (*samudram iti*) (*Praṣṇa Upani·ad VI.5*, etc.), así como también a las imágenes casi idénticas empleadas por Dante, el Maestro Eckhart y Ruysbroeck<sup>120</sup>.

Puede agregarse que donde se emplea, como arriba, el simbolismo de un ir corriente-abajo hacia el Mar, un retorno a la fuente sería equivalente a una «recaída (*apĕya*)», y que encontramos, efectivamente, que las expresiones «contra-corriente» y «fluyendo-atrás» se usan de esta manera en *Atharva Veda Sa×hitĕ X.1.7*, donde a los poderes malos se les manda volver «corriente arriba contra-corriente» (*pratikēlam udĕyyam*), y en *Atharva Veda Sa×hitĕ IV.17.2*, donde *punaūsara* = apotropáico.

*sahĕjanetta. Sutta-Nipĕta 1096*: dos MSS. dicen *sahajanetta*. Nosotros deberíamos traducir «poseído del ojo innato», es decir, como implica el Comentarista, «de omnisciencia espontánea». No estamos de acuerdo con la traducción del Diccionario «lit. “ojo coincidente”», sino que tomamos *sahaja* en su sentido usual de «connatural», «innato», y de aquí, como en la retórica posterior, no adquirido (*ahĕryĕ*) o aprendido (*aupadeṣikĕ*), sino iluminación (*pratibhĕ*) «natural» (*sahajĕ*). Esa es la terminología del *Kĕvyam mĕṃsa*, cp. 2, donde *sahaja* se iguala también con *sĕrasvata*, equivalente a «comunicado por Sophia». En lo que concierne a *pratibhĕ*, el paralelo está plenamente justificado por *Majjhima Nikĕya I.240*, «Brillaron sobre mí espontáneamente tres parábolas inauditas hasta ahora (*tisso upamĕ paĕibhaṃsu anaccharyĕ pubbe assutapubbĕ*)». Esto es, por supuesto, una cosa enteramente diferente de la habilidad del auriga, bien versado y experto en su arte para responder a

---

tú?», responde por su nombre propio o el de su clan, es arrastrado atrás por los representantes del tiempo. Para muchos otros paralelos ver *ĭ kīṃca--a*: La anonadación-de-sí mismo».

<sup>120</sup> Citado en Coomaraswamy, *Una nueva aproximaci-n a los vedas*, 1933, pp. 45, 46. Puede agregarse que en *Jaimin'ya Upani·ad Brĕhmaōa I.173-75*, donde los Sacrificadores están en su vía al cielo y preguntan «¿Quién será capaz hoy de nadar eludiendo las fauces abiertas del cocodrilo?», con referencia al «cocodrilo que está apostado en la única y sola vía, contra la corriente, con la boca abierta» (*ekĕyane siṃṣumĕr' prat'paṃ vyĕdĕya ti·ḥati*), está claro que la moción de los sacrificadores mismos, en la única vía, es corriente-abajo hacia el mar; el cocodrilo (*siṃṣumĕrin* = *makara* = *m'tyu* = *sērya*) es el guardián de la Puerta que, en este caso, es la «desembocadura» del río (como nosotros diríamos, aunque es más bien la boca del mar dentro de la cual desemboca el río).

cada cuestión sobre el tema, «inmediatamente (*ĥhĒnaso*)» sin «tomar consejo (*ċetaso parivittakkam*)»; no obstante, esta facilidad nacida de la aplicación y de la práctica, proporciona una analogía a la habilidad del Buddha para «responder inmediatamente (*ĥhĒnaso... paĥibhĒti*)», pues puede hacerlo debido a que «él ha penetrado completamente el dominio de la Ley» (*dhammadhĒtu... suppaĥividdhĒ*, *Majjhima NikĒya* I.396), o, como se afirma en otras partes, debido a que él es la Ley (*Sa×yutta NikĒya* III.120 *yo dhammam passati mam passati* cf. *D'gha NikĒya* III.84). Hay otros modos en los que se expresa el poder de respuesta inmediata del Buddha, por ejemplo *Sa×yutta NikĒya* II.105, «“Originación, originación”: diciendo así, surgió en mí, oh hermanos, una visión en materias de la Ley inauditas hasta ahora (*pubbe ananussutesu dhammesu cakkhum udapĒdi*); gnosis, presciencia, ciencia, luz, surgieron (*–Ēöamu, pa–Ē, vijjĒ, Ēloko udapĒde*)». Obsérvese que «inaudito antes», aunque implica literalmente «que no ha de ser encontrado en la *śruti*, y que, por consiguiente, ha de considerarse como *sm̄ti*, no implica «original» en nuestro sentido individualista, que concibe una propiedad en las ideas, sino una exégesis adecuada a las condiciones y audiencia presentes, y autorizada precisamente porque es «original» (*yoniso*) en el verdadero sentido de la palabra, el de «derivar de la fuente»; no se trata de lo que nosotros llamamos «inspiración», sino más bien de infalibilidad<sup>121</sup>, comparable a la de Cristo cuando dice, «como mi Padre me ha enseñado, así yo hablo» (San Juan 8:28), o la de San Pablo cuando dice, «Yo tengo la mente (*voûç*) de Cristo» (I Corintios 2:16).

*Sahajanetta* también puede explicarse de acuerdo con lo que se ha dicho arriba, s.v. *nettiyĒ*, pero con una referencia más explícita al epíteto *cakkhuµ loke*, «Ojo en el Mundo»<sup>122</sup>, aplicado tan a menudo al Buddha en otros contextos; un epíteto que, en contextos prebudistas y no budistas, sería aplicable solo al Sol o a Agni; en este caso *sahajanetta* sería más literalmente «nacido como el Ojo», u «Ojo por Naturaleza» en lugar de «poseído del ojo innato». La distinción es apenas perceptible.

<sup>121</sup> *D'gha NikĒya* III.127, nada ha de agregarse o substraerse del Dhamma promulgado; *D'gha NikĒya* III.135, todo cuanto el Tathāgata ha dicho, desde la noche del Despertar hasta la de la Despiación Total, «todo eso es así, y es infalible» (*sabbamu tam tathōeva hoti, no a–athĒ*).

<sup>122</sup> *Cakkhuµ loke* no está en el Diccionario. Aparece en *D'gha NikĒya* II.159, *Sutta-NipĒta* 599, etc. Cf. I.138, *buddhacakkhunĒ lokamu volokento*; *Sa×yutta NikĒya* I.134, *sabbamu passati cakkhunĒ*. De incontables textos brahmánicos cito solo *Aitareya BrĒhmaöa* I.6, «El Ojo es la Verdad depositada entre los hombres» (con referencia a Agni), y *Ög Veda Sa×hitĒ* VII.61.1, *caksur... sēryas... abhi yo višvĒ bhuvanĒni ca Ēe*. Con *sahajanetta*, *cakkhuµ loke*, etc., cf. *cakkhubhēto –Ēöa-bhēto* en *Majjhima NikĒya* I.111, *Sa×yutta NikĒya* II.255, etc.

*su--ata*. La «Vacuidad» (*su--ata*) en los contextos pāli no es el Cero metafísico (el No-Ser como el principio del Ser, la Posibilidad Infinita en tanto que distinguida de la Actualidad Indefinida), sino una característica de este mundo, como en *Sa×yutta Nikāya* IV.295-96, donde se ha explicado que cuando el Mendicante retorna de una Contemplación como de muerte, en la que la consciencia y la sensación habían estado detenidas, «tres toques le tocan», «la vacuidad (*su--ato-*)», «la sin-formeidad (*animitto-*)» y «la no hechura de planes (*appaōihito-phasso*)», y él discrimina (*viveka*) en consecuencia; y el significado de la «vacuidad» es explicado en *Majjhima Nikāya* I.29, donde «la emancipación de la Voluntad por la Vacuidad (*su--atā cetō-vimutti*) es consecuente con la comprensión de que “este mundo está vacío de espíritu o de algo espiritual” (*su--am idam attena vā attaniyena vā*)»; *su--atā* es sinónimo de *anattā*, del cual, en realidad, solo parafrasea y aísla el privativo *an*. No hay duda de que es en el mismo sentido como en *Aōguttara Nikāya* I.72, «los textos están acoplados con “vacuidad” (*suttantā... su--atā-pāṭisa--utā*)»; de hecho, no hay nada más característico de la enseñanza budista que su constante recurso a las negaciones (sobre todo en el sentido de la palabra *anattā*), las cuales llenaban de perplejidad incluso a algunos oyentes de la época. La negación de espiritualidad a las cosas contingentes, en particular, es una negación de toda esencia real a estas cosas en sí mismas, y forma así la base de la arrolladora doctrina *ṣeṇyavāda*, que, en el Mahāyāna, no niega solo todo «valor», sino también toda esencia, incluso a la llegada del Buddha y a la promulgación del Dhamma mismo. Si una tal doctrina nos perturba, puede encontrarse expresada más digeriblemente en el *Vajracchedika Sētra* de la siguiente manera, «Aquellos que me ven en el cuerpo (*rēpeōa*) y me piensan en sonidos (*ghosaiū*), su modo de pensamiento es falso, ellos no me ven en absoluto... El Buddha no puede comprenderse adecuadamente (*ju boddhum*) con ningún medio (*upāyena*)»<sup>123</sup>. No que los «medios» no sean dispositivos a una recta comprensión<sup>124</sup>, sino que si se consideran como fines, incluso los medios más adecuados son un obstáculo. En una iconoclasia tan radical como esta todas las enseñanzas tradicionales están finalmente de acuerdo. Lo que es verdadero para la ética es verdadero también para los soportes de contemplación: como en la bien conocida Parábola de la Balsa, los medios ya no son de utilidad alguna cuando se ha alcanzado la meta.

<sup>123</sup> A. F. Rudolf Hoernle, *MS. Remains*, I, p. 270.

<sup>124</sup> Cf. *Muōṣṣaka Upani·ad* III.2-4, *etair upāyair yatate yastu vidvān... viṣate brahmadhāma*.

# **OBRAS IMPUBLICADAS**

## SOBRE LA PSICOLOGÍA TRADICIONAL E INDIA, O MÁS BIEN NEUMATOLOGÍA\*

Ecce quomodo in cognitione sensitiva continatur occulte divina sapientia, et quam mira est contemplatio quinque sensuum spiritualium conformitatem ad sensus corporales<sup>1</sup>

San Buenaventura, *De reductione artium ad theologiam* 10.

'Οστις αὖ σῶμα θεραπεύει, τὰ ἑαυτοῦ ἀλλ' οὐχ' αὐτόν  
θεραπεύει<sup>2</sup>

Platón, *I Alcib'ades* 131B.

Como observa Jadunath Sinha, en la única obra extensa sobre psicología india (*bhêta-vidyā*), «No hay ninguna psicología empírica en la India. La psicología india se basa en la metafísica»<sup>3</sup>. La explicación de esto es que «todos los sistemas de filo-

---

\* [Aparentemente escrito en 1943, este ensayo fue rechazado, debido a su extensión, por el erudito Festschrift, el cual tenía la intención de contribuir. Parece que Coomaraswamy no hizo ningún esfuerzo más para publicar este resumen y extensión de su último pensamiento.—ED.]

<sup>1</sup> «Contemplad cómo la Sabiduría Divina está secretamente encerrada en la percepción sensitiva, y cuán maravillosa es la contemplación de los cinco sentidos espirituales en su conformidad con los sentidos corporales». *Continatur occulte = guhā nihitam; sensus spirituales = j-ñendriyaõï; sensus corporales = karmendriyaõï.*

<sup>2</sup> «El que sirve al cuerpo, sirve a lo que es suyo, no a lo que él es». De la misma manera, «El que solamente conoce el cuerpo, conoce lo que es del hombre, pero no al hombre mismo» (*'dem, A*).

<sup>3</sup> Jadunath Sinha, *Indian Psychology: Perception* (Londres, 1934), p. 16. Ver también C.A.F. Rhys Davids, *Buddhist Psychology* (Londres, 1914); T. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism, and the Meaning of the Word «Dharma»* (Londres, 1923); y R. N. Dandekar, *Der vedische Mensch* (Heidelberg, 1938) (esp. pp. 21-24). El libro de Rhys Davids es muy informativo, pero debe leerse con alguna cautela, pues ha sido escrito «en la ignorancia de la provisión de la nomenclatura corriente de la cual hacen uso los Nikāyas» (p. 18). Quizás, por esta razón, el autor ve una contradicción entre la doctrina Upaniśádica del «Ātman», como el «solo veedor», etc., y el pronunciamiento budista de que la pregunta «¿Quién ve?» no puede formularse propiamente; pues no se da cuenta de que la pregunta es impropia debido justamente a que el «sólo veedor» jamás deviene alguien y de que

sofía indios son al mismo tiempo doctrinas de salvación»<sup>4</sup>. En otras palabras, los filósofos indios no se interesan en los hechos, o más bien en las probabilidades estadísticas, por sí mismos, sino principalmente en una verdad liberadora<sup>5</sup>. La psicología tradicional y sagrada da por establecido que la vida (*bhava*, γένεσις) es un medio hacia un fin más allá de sí misma, no que haya de ser vivida a toda costa. La psicología tradicional no se basa en la observación; es una ciencia de la experiencia subjetiva. Su verdad no es del tipo susceptible de demostración estadística; es una verdad que solo puede ser verificada por el contemplativo experto<sup>6</sup>. En otras palabras, su verdad solo puede ser verificada por aquellos que adoptan el procedimiento prescrito por sus proponentes, y que se llama una «Vía». En este respecto se asemeja a la verdad de los hechos, pero con esta diferencia, que la Vía debe ser seguida por cada individuo por sí mismo; no puede haber ninguna «prueba» pública. Por verificación, por supuesto, entendemos una indagación, certificación y experiencia, y no solo una persuasión como la que puede resultar de una comprensión meramente lógica. Por ello mismo, no puede haber ninguna «propaganda» en pro de la ciencia sagrada. Nuestra única labor en el presente artículo será exponerla. Esencialmente, la ciencia sagrada es una ciencia de cualidades, y la profana una ciencia de cantidades. Entre estas ciencias no puede haber ningún conflicto, sino solo una diferencia, no importa lo grande que sea. Esta diferencia, difícilmente podemos describirla mejor que en las palabras de Platón citadas arriba, o en las de *Kau· itak' Upani· ad* III.8, «No es la acción (*karma*) lo que se debe intentar comprender, lo que se debe conocer es al Agente. No son el placer y el dolor lo que se debe intentar comprender, lo que se debe conocer es su Discriminador», y así sucesivamente para los demás factores de la

---

no es ningún «quién» ni ningún «qué». Vista bajo esta luz, la oposición del «realismo» brahmánico y del «nominalismo» budista pierde toda su fuerza (cf. nota 51).

<sup>4</sup> T. Stcherbatsky, *Buddhist Logic* (Leningrado, 1932), p. 195. De la misma manera, la filosofía de Platón es una moral —*Bildung* en vez de *Wissenschaft*, no «mera» teoría, sino también un modo de vida (cf. *Fed-n* 64 sig.), una *mĒrga* = ἰχνευσις, como, por ejemplo, en *Fedro* 253A.

<sup>5</sup> Cf. Franklin Edgerton, «The Upaniṣads: What Do They Seek and Why?», *Journal of the American Oriental Society*, XLIX (1929), p. 102.

<sup>6</sup> Cf. Platón, *Fed-n* 65BC: «el Alma alcanza la Verdad... mejor cuando ninguna de estas cosas, ni oído ni vista, ni dolor ni placer la perturban, y cuando ella está, en la medida de lo posible, completamente sola consigo misma (αὐτῇ καθ' αὐτὴν γίγνηται)». Nótese que «completamente solo consigo mismo» no es una frase para tomar a la ligera, bien sea en inglés [o en español] o en griego; ella implica la distinción de los dos sí mismos, y el compañerazgo del sí mismo con el Sí mismo, ese «otro que jamás se esconde» y a quien si uno recurre «jamás está solo» (*B'hadĒraöyaka Upani· ad* II.1.11); cf. *MĒnava DharmaṣĒstra* VI.49, *Ētmanaiva saḥĒyena*; y *Aöguttara NikĒya* V.90, *kalyĒna... saḥĒya*.

experiencia. Ponemos mucho cuidado en no decir «de *nuestra* experiencia», pues no puede asumirse con seguridad que *nosotros* somos el Agente y el Discriminador, ni tampoco puede argumentarse con seguridad que *cogito ergo sum*.

Puede objetarse que la aplicación de ambas psicologías, la empírica y la metafísica, es a una salvación; y esto puede concederse, a la vista del hecho de que la *salv*-ación implica un tipo de salud. Pero de ello no se sigue que, sobre esta base solo, nosotros debamos elegir entre ellas como un medio hacia ese fin; y ello por la simple razón de que la palabra «salvación» significa cosas diferentes en contextos diferentes. La salud considerada por la psicoterapia empírica, es una liberación de condiciones patológicas particulares; la salud considerada por la psicoterapia metafísica es una liberación de todas las condiciones y predicamentos, una liberación de la infección de la mortalidad, y para ser como, cuando y donde nosotros queremos (*Taittir'ya Upani·ad* III.10.5; San Juan 10:9, etc.). Además, la persecución de la liberación mayor implica necesariamente la obtención de la menor; puesto que la salud psicofísica es una manifestación y una consecuencia del bienestar espiritual (*êvetġšvatara Upani·ad* II.12, 13). Así pues, mientras la ciencia empírica solo se interesa en el hombre mismo «en busca de un alma»<sup>7</sup>, la ciencia metafísica se interesa en el Sí mismo inmortal de este sí mismo, el Alma del alma. Este Sí mismo o Persona no es una personalidad, y jamás puede devenir un objeto de conocimiento<sup>8</sup>, puesto que es siempre su substancia; es el principio espirante y vivo en toda individualidad psicohílica, «hasta las hormigas» (*Aitareya ĩ raöyaka* I.3.8); y, de hecho, es el «solo transmigrante»<sup>9</sup> en todas las transmigraciones y evoluciones. De aquí que nosotros llamemos a la psicología tradicional una pneumatología en vez de una ciencia del «alma». Y debido a que su Sí mismo «jamás ha devenido alguien» (*Kaġha Upani·ad*

<sup>7</sup> C. G. Jung, *Modern Man in Search of a Soul* (Londres, 1933). Jung admite francamente, «Yo me limito a lo que puede experimentarse psíquicamente, y repudio la metafísica» (R. Wilhelm y C. G. Jung, *The Secret of the Golden Flower*, Nueva York, 1931, p. 135). Una aproximación tan «restringida» deviene un «Taoísmo sin Tao» (cf. André Préau, *La Fleur d'öor et le tao·sme sans Tao*, París, 1931) o un Brahmvāda sin Brahma, y no puede tomarse seriamente como una estimación científica de una psicología tradicional.

<sup>8</sup> «¿Con qué (*kena*, por qué, como quién) podría uno discriminar al Discriminador?» (*B'hadġraöyaka Upani·ad* II.4.14, IV.5.15).

<sup>9</sup> Śaṅkarācārya, *Brahma Sētra Bhġ·ya* I.1.5, *neṡvarġd anyau sa·sġr'*; es decir, el Alma de Platón que «es coextensa (συντεταγμένη, cf. nota 75) ora con un cuerpo, ora con otro» (*Leyes* 903D), como en *êvetġšvatara Upani·ad* V.10, «cualquier cuerpo que él asume, con él está unido (*yujyate*)», y *Bhagavad G'ġtġ* XIII.26, «todo lo que nace es de la conjunción (*samyogġt*) del Conocedor del Campo con el Campo».

II.18), la ciencia metafísica es fundamentalmente una ciencia de «anonadación de sí mismo»; como en San Marcos 8:34, *si quis vult post me sequi, denegat seipsum*<sup>10</sup>. En lo que sigue daremos por establecida la distinción entre «alma» (ψυχή, *nephesh*, *šar'ra* *Etman*) y «espíritu» (πνεῦμα, ψυχῆς ψυχῆ, *ruah*, *ašar'ra* *Etman*) implícita en la impresión habitual de «sí mismo» con «s» minúscula y «Sí mismo» con «S» mayúscula.

Nuestro sí mismo humano es una asociación (*sambhètiú*, συγγένεια, συνουσία, κοινωνία) de soplos o espiraciones (*prēōlū*, αἰσθήσεις, *Jaimin'ya Upani·ad Brēhmaöa* IV.7.4; cf. II.4.5), o una hueste de seres elementales (*bhètagaöa*); y como tal un «sí mismo-elemental» (*bhètEtman*) que ha de ser distinguido, lógica pero no realmente, de «su Sí mismo y Duque inmortal» (*net'*<sup>11</sup> = ἡγεμών), Agente inmanente (*kart'*) y Dador del ser (*prabhèú*, *Maitri Upani·ad* III.2, 3, IV.2, 3, VI.7), el «Hombre Interior de estos seres elementales» (*bhètenEm antaú puru·aú*, *Aitareya î raöyaka* III.2.4); estos dos sí mismos son las naturalezas pasible e impasible de una única esencia. Los «seres elementales» (*bhètlū*, *bhètEni*) se llaman así con referencia al Ser o Gran Ser (*mahēbhètaú*), Brahma, Sí mismo (*Etman*), Persona (*puru·aú*), o Sopro (*prēōaú*), *Prajāpati*, *Agni* o *Indra*, etc.<sup>12</sup>, de quien todos estos poderes «nuestros» de expresión, percepción, pensamiento y acción<sup>13</sup> han salido como espiraciones o «soplos» (*prēōaú*) o «rayos» = «riendas» (*rašmayau*), *B'hadēraöyaka Upani·ad* II.1.20, II.4.12, IV.5.11; *Maitri Upani·ad* VI.32, etc. La designación de «Ser»

<sup>10</sup> Cf. Coomaraswamy, «*Akimca—ā*; la anonadación de sí mismo».

<sup>11</sup> De *n'*, conducir, *Prēōaú* es propiamente de *pra-an*, soplar, pero también está conectado hermenéuticamente con *pra-ō'*, llevar adelante, en una metáfora estrechamente conectada con la irrigación, como en *ōg Veda Sa×hitē* II.12.7, donde *Indra* es *apēmu net'*, y en *Jaimin'ya Upani·ad Brēhmaöa* I.58.4.

<sup>12</sup> Los nombres de Dios se dan, como se afirma repetidamente en los textos indios desde *ōg Veda Sa×hitē* en adelante (como también en otras teologías), según el aspecto bajo el cual se le considera, o según el poder que ejerce; y a causa de Su omniformidad (como *Viśvarūpaḥ*) y creatividad universal (como *Viśvakarmā*) no puede haber fin para los nombres. Desde *ōg Veda Sa×hitē* en adelante el procedimiento de aspecto a aspecto y de función a función es un «devenir» (√ *bhè*; por ejemplo, «Tú, *Agni*, eres *Varuṇa* al nacer, y cuando eres encendido [nacido], devienes (*bhavasī*) *Mitra*», *ōg Veda Sa×hitē* V.3.1. Nosotros mantenemos los diferentes nombres en sus contextos; pero el lector, desde el presente punto de vista, solo necesita considerar estos nombres como los de «Dios» en tanto que el Primer Principio de todas las cosas.

<sup>13</sup> Uno, dos, tres, cinco, siete, nueve, diez, o indefinidamente numerosos (cf. *Jaimin'ya Upani·ad Brēhmaöa* II.6, etc.).



(*bhètaú*, más literalmente «ha-devenido»)<sup>14</sup> es «a causa-de-la-salida» (*udbhètatv(ĕt)*) del Uno que se hace a sí mismo muchos (*Maitri Upani. ad V.2*)<sup>15</sup>. Los poderes del alma, extendidos así por el Prabhūḥ y Vibhūḥ, se llaman, por consiguiente, «esencias distributivas (*vibhètayāu*)»<sup>16</sup>. La operación de estos poderes en nosotros es lo que llamamos nuestra consciencia (*caitanyaṃ, saṃj-ĕnam, vij-ĕnam*), es decir, la vida consciente en los términos de sujeto y objeto. Esta consciencia, a la cual está ligada toda la responsabilidad ética, surge en nuestro nacimiento y cesa cuando «nosotros» morimos (*Bḥadĕraōyaka Upani. ad IV.4.12-14*, *Eclesiastés 9:5*); pero esta consciencia, y su responsabilidad correlativa, son solo modos de ser particulares; no fines en sí mismas, sino medios hacia un fin más allá de sí mismas<sup>17</sup>. Nuestra vida, con todos

<sup>14</sup> Este es el verdadero sentido de «Yo soy» en Éxodo 3:14, donde *ehyĕ = bhavĕmi* (cf. D. B. Macdonald, *The Hebrew Philosophical Genius*, Princeton, 1934, p. 18); similarmente el *khefr* egipcio. Sin embargo, Macdonald (como C. A. F. Rhys Davids en *To Become or Not to Become*, Londres, 1937) no ve que el devenir no es una contradicción del ser sino la epifanía del ser, o que lo que puede «devenir» representa solo una parte de la posibilidad inherente en el Ser que «deviene». Dios deviene lo que deviene «para los adoradores mortales» (*Ĕg Veda Sa×hitĕ V.3.2*), pero, en sí mismo, es «¿qué?» (*kah*), es decir, no un «que», ni un «donde», es decir, no «en alguna parte».

<sup>15</sup> *Udbhè*, salir, es decir, manifestarse, es lo opuesto de *nirbhè*, esconderse, desaparecer; como *pravṛt*, extrovertir (intrans.), es lo contrario de *nivṛt*, introvertir. *Udbhutatva = prapadana* es precisamente «procesión», en el sentido teológico.

Es importante tener presente que *bhèta* no es primariamente (sino a veces por analogía) un «ser» tal como nosotros mismos, que no somos un único ser o poder, sino un compuesto de seres o poderes cooperativos, que han de considerarse más bien como «Inteligencias» o «Ángeles» que como seres humanos. Dios es el «solo veedor, oidor, pensador, etc.» en nosotros (*Bḥadĕraōyaka Upani. ad III.8.23*, etc.); es Él quien toma nacimiento de cada matriz y quien «habitando en la caverna secreta [del corazón], presencia todo a través de estos seres elementales (*guhĕm praviṣya bhètebhir uyapaṣyata, Kaĕha Upani. ad IV.6*)», de los que «nosotros» somos una «hueste»; nosotros somos sus «miradores». Nuestro «ser» no es nuestro propio, y no es de hecho un ser, sino un devenir (*bhava*, γένεσις), como Plutarco lo expresa admirablemente en términos estrictamente tradicionales, *Moralia* 392 (*guhĕm praviṣya = occulte immanens*) y Platón también, *El Banquete* 207DE.

<sup>16</sup> En *Aitareya ĩ raōyaka II.1.7* y *Bhagavad G ĩĕ X.40*, descritos como «poderes»; y en *Ĕg Veda Sa×hitĕ I.166.11*, lo que equivale a lo mismo (como se verá después), como «Maruts», *vibhvo vibhètayāu*.

Es por este devenir distributivo (*vibhutva, vibhèti-yoga*) por lo que el Sí mismo es omnipresente (*sarvagataú, èvetĕṣvatara Upani. ad III.21*, cf. *Praṣna Upani. ad III.12, ĕṣĕvĕsya Upani. ad IV*), y por la misma razón omnisciente (*Maitri Upani. ad VI.7*) o sinóptico (*vimanĕ... saṃdṛk, Ĕg Veda Sa×hitĕ X.82.2*; cf. *Nirukta X.26*), y providencial (*praj-āu*), puesto que toda su experiencia es *ex tempore*, ni fechada ni localizada. Todo esto es la base de las doctrinas india y platónica de la Recordación y de la Providencia, e inseparable de la del solo Transmigrante.

<sup>17</sup> Cf. Coomaraswamy, *Hinduismo y Budismo*, 1943, nota 249

sus poderes, es un don (*Atharva Veda Sa×hitē* II.17) o un préstamo (*Mathnaw'*, I.245).

Así pues, «El que da la si-mismidad (*ya tēmadē = prabhē*)<sup>18</sup> deviene el único rey del mundo mutable... deviene el señor de los seres elementales (*bhētēnēm adhipatir babhēva*)<sup>19</sup>; y cuando asume su puesto (*ati-ēhantam*)<sup>20</sup>, todos [estos dioses] le equipan (*abhē-an*); invistiendo el reino, el poder y la gloria (*śriyaμ vasēnaū*), él procede (*carati*), auto-iluminado... A él, al gran [Brahma-] Daimon (*yak·am*)<sup>21</sup> en el medio del mundo del ser, los soportes del reino le traen tributo (*baliμ rē-ērabhito*

<sup>18</sup> «Uno como él es allí, y muchos como él es en sus hijos aquí» (*ēatapatha Brēhmaōa* X.5.2.16; cf. *Bhagavad Gītē* XIII.27, 30 y Plotino, *Enēadas* IV.4.2), es decir, «rayos»; cf. nota 25.

Sobre el don de la si-mismidad ver Coomaraswamy, «El beso del Sol», 1940, esp. p. 47, que cita a *ēatapatha Brēhmaōa* VII.3.2.12 (donde se debe a que el Sol, Prajāpati, «besa», es decir, insufla a sus hijos, por lo que cada uno puede decir: «yo soy»). Así también Dante, *Paradiso* XXIX.13-15, «perchè suo splendore potesse, risplendendo, dir: Subsisto»; y Rūmī, *Mathnaw'*, I.2197, «Pues esta “yo-idad” viene a mí de Él momento a momento»).

<sup>19</sup> El aoristo gnómico usual; «ha devenido» = «es devenido», *bhētam*. La psicología que nosotros llamamos una *bhēta-vidyē* es la comprensión de las cosas, en la frase budista *yathē-bhuttēm*, «como devienen» (*Majjhima Nikāya* I.260, etc.).

<sup>20</sup> «Asume su puesto aquí» (*tē-sthē, adhi-sthē*), es la expresión regular para la «montura» del vehículo corporal por su pasajero espiritual (*Chēndogya Upani-ad* VIII.12.1; *ēvetēśvatara Upani-ad* IV.11; *Bhagavad Gītē* XV.9, etc.). Cuando asume su puesto aquí ya no es «autosoportado» (*svasthaū*) sino ahora con un «soporte» (*prati-ēha, adhi-thēna*), hasta que vuelve a sí mismo.

<sup>21</sup> El Brahma-Yakṣa, que procede como Persona (Puruṣa), que está (*śēte*) en el corazón como el Señor de los Seres (*bhētēdhipati*); y «a quien, cuando está (*śayēnēye*), estas deidades rinden tributo» (*balim haranti, Jaimin'ya Upani-ad Brēhmaōa* IV.20.11-23.7 sig., con *B'hadlraōyaka Upani-ad* IV.4.22). Ver también Coomaraswamy, «El Yakṣa de los Vedas y Upaniṣads», 1938.

*Puru-a* se interpreta como *pur = πόλις* combinado con *ś' = κείμαι* (√ *kei*, también en *castra* y *civis*), y significa, por consiguiente, «el Ciudadano en cada ciudad» (*B'hadlraōyaka Upani-ad* II.5.18; cf. *Atharva Veda Sa×hitē* X.2.28, 30, *ēatapatha Brēhmaōa* XIII.6.2.1). Nuestro corazón es la verdadera «ciudad de Dios» (*brahma-pura, Chēndogya Upani-ad* VIII.1.1-5), que es lo mismo que decir que «el Reino de Dios está dentro de vosotros». Esta es esencialmente la doctrina platónica del hombre como una ciudad o cuerpo político (*República*, y *passim*), y la de Filón, cuyo *μόνος κυρίως ὁ θεὸς πολίτης ἐστὶ* (*De cherubim* 121), es virtualmente una traducción de *sa vē ayam puru-aū sarvēsu pēr-u puru-ayaū* (*B'hadlraōyaka Upani-ad* II.5.18, como arriba); cf. Filón, *De opificio mundi* 142, donde a Adán (no a «este hombre», sino al Hombre) se le llama «el único ciudadano del mundo» (*μόνος κοσμοπολίτης*). Solo sobre una base como esta puede establecerse una *civili-*zación saludable o fundarse una sana economía *poli-*tica. «La ciudad nunca puede ser feliz a menos que sea diseñada por esos pintores que siguen el original divino» (*República* 500E).

*bharanti*)<sup>22</sup>. ...Y lo mismo que sus vasallos asisten a un rey cuando llega, así todos estos seres elementales (*sarvĕōi bhēṭĕni*) se preparan para él, clamando, “¡Aquí viene Brahma!”; y de la misma manera que los hombres rodean a un rey cuando va a emprender un viaje, así, cuando el tiempo ha llegado, todos estos soplos (*prĕōĕū*) se juntan en el Sí mismo (*ĕtmĕnam... abhisamayanti*) cuando Este [Brahma] aspira»<sup>23</sup> (*Ēg Veda Sa×hitĕ* X.121.12; *Atharva Veda Sa×hitĕ* IV.2.1, 2; *Atharva Veda Sa×hitĕ* IV.8.1, 3; *Atharva Veda Sa×hitĕ* X.8.15; *B`hadĕraōyaka Upani·ad* IV.3.37, 38).

La naturaleza de esta procesión divina en la Persona<sup>24</sup>, la relación del Uno con los Muchos<sup>25</sup>, y la originación de nuestra consciencia y mutabilidad, no se formulan más claramente en ninguna otra parte que en *Maitri Upani·ad* II.6 sig. Aquí la Persona inteligenciante (*manomayaū puru·aū*<sup>26</sup>, cf. *Muōĕjaka Upani·ad* II.2.7), Prajāpati,

<sup>22</sup> Los poderes delegados son, precisamente, sus «atributos» (*ĕbharaōĕni*) y «ornamentos» (*bhē·aōĕni*), pues el sentido original de ambas palabras es el de «equipamiento»; cf. Coomaraswamy, «Ornamento». Los deudos del Rey (*bhēṭĕh, vibhēṭayah, prĕōĕū, etc.*) son su «adorno» (*bhu·aōam, √ bhē*), y, literalmente, eso no es solo un «muro» sino también una «corona», a saber, de «gloria», como lo veremos en relación con la palabra *śr´* —la gloria que él «viste» (*śriyaµ vasĕnaū*), «él, sobre cuya cabeza los Eones son una corona, que emite rayos» (*ἀκτῖνες, Coptic Gnostic Treatise* XI), «que lleva el cosmos como su corona» (Hermes, *Lib.* XIV.7; cf. nota 52).

<sup>23</sup> Es decir, cuando «el Espíritu vuelve a Dios que le dio» (Eclesiastés 12:7) y nosotros «entregamos el espíritu», el Espíritu Santo.

<sup>24</sup> *Aitareya ĩ raōyaka* II.2.1, *lokam abhyĕrcat puru·a·rēpena... prĕōĕū; Jaimin`ya Upani·ad Brĕhmaōa* IV.24.1, *puru·am eva prapadanĕyaō v`ō`ta*. Cf. nota 21.

<sup>25</sup> «Uno como él es allí, y muchos como él es en sus hijos aquí» (*ĕatapatha Brĕhmaōa* X.5.2.16, cf. *Bhagavad G`ĕ* XIII.27, 30 y Plotino, *Enĕzadas* IV.4.2), es decir, los «rayos», pues los rayos del Sol son sus hijos (*Jaimin`ya Upani·ad Brĕhmaōa* II.9.10). Así él es «sin cuerpo en los cuerpos» (*Kaĕha Upani·ad* II.22), «indiviso en sus divisiones... en los seres elementales» (*Bhagavad G`ĕ* XVIII.20, XIII.16): ‘Ο ἀσώματος, οὗτος ὁ πολυσώματος, μᾶλλον δὲ παντοσώματος (Hermes, *Lib.* V.10 A).

<sup>26</sup> Una y la misma Persona puede considerarse ontológicamente desde más de un punto de vista o nivel de referencia. En una disposición triple él es, (1º) la Persona en el ojo, o el corazón; (2º) la Persona en el Sol; y (3º) la Persona en el Relámpago; y estas Personas asumen entonces las «envolturas», respectivamente vegetativa (*anna-maya*), intelectual (*mano-maya*) y beatífica (*ĕnanda-maya*), de acuerdo con lo cual el Brahma personal es «existente-inteligente-beatífico (*sac·cid·ĕnanda*)» y lógicamente diferenciado del Brahma impersonal «no-existente (*asat*)», aunque no puede hacerse ninguna distinción real en la Identidad Suprema de «Ese Uno (*tad ekam*)» que es a la vez «existente y no existente (*sad-asat*)». Estos dos son el «Dios» y la «Divinidad» del Maestro Eckhart, y, como él dice, «debéis conocer lo que Dios y la Divinidad son»; él usa la expresión, «libre como la Divinidad en su no-existencia», y dice que «donde estos dos abismos penden, igualmente espirado, despirado, allí está

el Progenitor (el Soplo, *Atharva Veda Sa×hitĪ* XI.4.11), despertando como si fuera del sueño, se divide a sí mismo quíntuplemente<sup>27</sup>, para despertar (*pratibodhanĪya*) a sus hijos sin vida. «Él, teniendo todavía fines inalcanzados (*ak̄tĪrthaū*)<sup>28</sup>, desde

---

la Esencia Suprema». Se comprenderá que, como tal, nuestra psicología afirmativa (pneumatología), lo mismo que la teología afirmativa, con la que realmente coincide, se refiere a «Dios» como Ser (*ens simpliciter*), mientras que la psicología negativa, que procede por la vía de la negación (*neti, neti; na me so attĪ*) se refiere a un Sí mismo residual pero inefable, y así no está limitada en cuanto a su fin, sino que se extiende hasta la unidad (*ekatvam*) o soledad (*kevalatvam*) absoluta que trasciende la distinción de las naturalezas (*Kaġha Upani·ad* III.11; *Maitri Upani·ad* IV.6, VI.21; *Bhagavad GītĪ* XV.16, 17; etc.).

<sup>27</sup> Hay muchas maneras en la que la división es quíntuple (cf. *Aitareya ĩ raōyaka* I.3.8; *ĕvetĪṣvātara Upani·ad* I.5 sig.), entre las cuales aquí se entiende principalmente la de los cinco sentidos o poderes; cf. *B̄hadĪraōyaka Upani·ad* IV.4.17, *Praṣṇa Upani·ad* III.12. Los Ātmavādins (auto-logistas) mantienen que las «Cinco Razas» (*pa·ca·janĪū*) son las del habla, la escucha, la visión, la mente y el soplo (de las narices) (*B̄hĪd DevatĪ* VII.67), como debe ser el caso en *ōg Veda Sa×hitĪ* III.37.9, donde los poderes de Indra (*indriyĪōi*) están «en las Cinco Razas» (cf. *ōg Veda Sa×hitĪ* I.176.5, V.35.2). Pero este no es el único significado de los términos, y hablando más generalmente, Dios se divide a sí mismo indefinidamente (*B̄hadĪraōyaka Upani·ad* II.5.19, *Maitri Upani·ad* V.2) para llenar estos mundos, «por así decir, con solo una parte de sí mismo» (*Maitri Upani·ad* VI.26, *Bhagavad GītĪ* XV.7): *por as' decir*, con solo una parte, debido a que el Espíritu permanece una presencia total «indivisa en los seres divididos» (*avibhaktaṃ ca bhēte·u... vibhaktesu*, *Bhagavad GītĪ* XIII.16, XVIII.20); «ninguna parte de lo que es divino se corta o se separa, sino que solo se extiende» (ἐκτείνεται [= *uttanute*], Filón, *Deterius* 90).

<sup>28</sup> Se verá que las potencialidades sin realizar son la ocasión de la incorporación y aparente esclavitud del Sí mismo; cuando Prajāpati ha entrado en sus hijos tiernamente, no puede liberarse sin su ayuda (*Taittir'ya Sa×hitĪ* V.5.2.1; *ĕatapatha BrĪhmaōa* I.6.3.35, 36) —una concepción con esta implicación profunda, que «nuestra» liberación es también y más verdaderamente *su* liberación. Con el estado del «pájaro en la red, o jaula», auto-encadenado por sus propios deseos (*Maitri Upani·ad* III.2, *Sa×yutta NikĪya* I.44; *Fed·n* 83A; *Mathnaw'* I.1541), ha de contrastarse la libertad del Sí mismo «cuyos fines han sido alcanzados» (*k̄tĪrthaū*, *ĕvetĪṣvātara Upani·ad* II.14) —este es el estado del Marut, Brġhadratha, que, «habiendo hecho lo que tenía que hacerse» (*k̄tak̄tyaū*, *Maitri Upani·ad* VI.30, *Aitareya ĩ raōyaka* II.5; equivalente a *karma k̄tvĪ* en *Taittir'ya Sa×hitĪ* I.8.3.1, y a *katakaranīyam* en la fórmula Arhant budista), «vuelve a casa» (*astam praiti*, *Taittir'ya Sa×hitĪ* I.8.3.1); el estado de quien todos los deseos han sido alcanzados, que no tiene ningún deseo (*akĪmaū*) y que es auto-suficiente (*B̄hadĪraōyaka Upani·ad* IV.4.6.7, IV.3.21, etc.); para quien ya no hay ningún fin que haya de alcanzarse por la acción (*naiva tasya k̄tenĪrthaū*, *Bhagavad GītĪ* III.18) y que puede decir, «no hay nada que yo necesite hacer» (*Bhagavad GītĪ* III.22); y que está así liberado de toda *necessitas coactionis, conditionata, ex fine*.

En todos estos contextos el «trabajo que ha de hacerse» (*k̄tya*, *kĪrya*, *karaō'ya*) es siempre, por supuesto, en algún sentido sacrificial (*karma k̄ = operare = sacra facere*).

dentro del corazón consideró, “Coma yo<sup>29</sup> de los objetos sensoriales (*arthEn aṣnEni*)”. Por consiguiente, pasando a través de estas aberturas (*khEnimEni bhivE*)<sup>30</sup>

<sup>29</sup> «Alimento» (*anna, bhoga, EḥEra*) no debe comprenderse en un sentido restringido, puesto que es todo lo que nutre una existencia contingente; el alimento es el combustible de la vida, ya sea física o mental (cf. *Maitri Upani-ad* VI.11, *Majjhima Nikāya* I.260, y *Fedro* 246E sig.). Nuestra vida es una combustión. El Sol «sale en el alimento» (*annena ati rohati, ōg Veda Sa×hitE* X.90.2), es decir, «viene comiendo y bebiendo» (San Mateo 11:19), y es el mismo Fuego solar el que «come el alimento en el corazón», dentro de vosotros (*Maitri Upani-ad* VI.1), por medio de sus «rayos» (*Maitri Upani-ad* VI.12), de modo que «quienquiera que come (que vive), es por su rayo como come» (*Jaiminīya Upani-ad BrEhmaōa* I.29.6). De los dos sí mismos o naturalezas, «uno come el dulce fruto del árbol» (*pippalaṃ svEdu atti, ōg Veda Sa×hitE* I.164.20; *Muōḥaka Upani-ad* III.1, *ēvetEṣvatara Upani-ad* IV.6), como Eva y Adán en el Génesis, y sufre en consecuencia. En otras palabras, del par conjunto (*sayujE sakḥEḥE*), representado tan a menudo en la iconografía como un único pájaro con dos cabezas, uno come «veneno» (*vi-am*), el otro «ambrosía» (*am'tam*, cf. el *Pa-catantra*, *Harvard Oriental Series* Vol. II, p. 127, y Anton Scheifner, tr., *Tibetan Tales*, Londres, 1924). En esta conexión es significativo que la √ *vi-*, «establecer», «trabajar», «servir», da origen igualmente a *vi-am*, veneno, y *vi-aya*, objeto de la percepción sensorial. De estas consideraciones depende la teoría de la continencia (nuevamente, en ningún sentido restringido de la palabra); puesto que la retirada del combustible de los fuegos de la vida (*Maitri Upani-ad* VI.34.1, con sus equivalentes budistas, y como en Filón, *De specialibus legibus* IV.118, ὑφαιρῶν, καθάπερ ὕλην πυρός, σβέσιν τῆς ἐπιθυμίας ἀπεργάζεται) tiene como finalidad conquistar el hambre (*Taittirīya Sa×hitE* II.4.12.5), es decir, la muerte (*B'hadEraōyaka Upani-ad* I.2.1), por medio del ayuno.

En este sentido amplio de las palabras, que incluye, por ejemplo, «el amor de los colores y sonidos finos» (*República* 476), la mayoría, incluso de aquellos que tienen pretensiones a la cultura, en realidad «vive para comer», sin darse cuenta de que, como Eric Gill lo dijo tan bien, «un buen gusto es un gusto mortificado» —no un apetito por todo tipo de alimento. Los tipos deben elegirse según la parte de nuestra alma que nos proponemos nutrir más; cf. *Fedro* 246E.

<sup>30</sup> *KhEmi*, las «puertas de los sentidos» (*dvErlEōi, Bhagavad GītE* VIII.12) = τὸ τῶν αἰσθήσεων στόμα (Filón, *Deterius* 100) = πύλαι, del cual νοῦς es el πυλωρός (Hermes, *Lib.* I.22, cf. V.6). *KhEni*, pl. de *kha* (también *khE*), son las aberturas que conectan un «espacio» con otro, y de aquí los pasajes que conducen desde el interior al exterior; y, colectivamente, un único *khE* es «la Fuente del Orden de Varuṇa» (*khEm tasya, ōg Veda Sa×hitE* II.28.5). De *kha* deriva *sukha* y *duḥkha*, felicidad y aflicción. *Ōta* (cf. «rito») es κόσμος en tanto que Orden: los Ríos vierten Orden (*'tam ar-anti sindhavaū, ōg Veda Sa×hitE* I.105.2) y son de la naturaleza del Orden, y concedores del Orden (*ar-anti 'tavE'r, ōg Veda Sa×hitE* IV.18.6, 'taj-Eh, IV.19.7; cf. *EnZadas* III.8.10, «Imagina un manantial que no tiene ninguna fuente exterior a sí mismo; se da a todos los ríos, y, no obstante, nunca se agota por lo que toman, sino que permanece el mismo, íntegramente lo que siempre fue; los flujos que proceden de él están en un único dentro de él antes de seguir sus múltiples vías, y, sin embargo, en un cierto sentido, todos conocen de antemano en que canales verterán sus corrientes»).

y saliendo, con cinco rayos (*raṣmibhiú*)<sup>31</sup> como de los objetos sensoriales (*vi-ayān atti*): estos poderes cognitivos (*buddhindriyāi = praj-āni, praj-a-mātrā, tan-mātrā*, inteligencias) son sus “rayos” o sus “riendas”, los órganos de acción (*karmendriyāi*) son sus corceles<sup>32</sup>, el cuerpo es su carro, la mente (*manas = vou̇s*) es su Gobernante (*niyant̄*)<sup>33</sup>, su naturaleza (*prak̄ti = φύσις*)<sup>34</sup> el látigo; impelido sólo por él como su energizante, este cuerpo gira como la rueda<sup>35</sup> del alfarero; impe-

<sup>31</sup> Estos «rayos», que son también las «riendas» por las que los corceles están uncidos a la Mente, son las *lumen cognitionis sensitivae* de San Buenaventura, las cuales actúan en combinación con los cinco elementos correspondientes, vista, oído, olfato, gusto y tacto en nosotros mismos (*De reductione artium ad theologian* 3, basado en San Agustín, *De genesi ad litteram*, c. 4, n. 6), donde se da por supuesta la distinción de *lux, lumen* y *color* (en tanto que percipiente, medio y objeto de la percepción): «ipsa divina veritas est lux, et ipsius expressiones respecter rerum sunt quasi luminosae irradiationes, licet intrinsecae, qua determinata educunt et dirigunt in ad quod exprimitur» (San Buenaventura, *De scientia Dei* 3C). Cf. Rūmī, *Mathnaw* I.3268, 3273, 3275, «A través de mis rayos *tā* has venido a la vida por un día o dos... Los rayos del Espíritu son el habla y el ojo y el oído... El corazón... ha tirado de las riendas de los cinco sentidos»; Hermes, *Lib. X.22B*, θεοῦ καθάπερ ἀκτίνες αἰ ἐνέργειαι; y Plotino, *EnĴadas* VI.4.3, donde οἶον βολάς (ἡλιοῦ) = καθάπερ ἀκτίνες θεοῦ. Cf. nota 59.

<sup>32</sup> «Uncidos están sus mil corceles» (*ōg Veda Sa×hitā* VI.47.18), los diez mil corceles de Indra, los rayos del Sol (*Jaimin'ya Upani-ad BrĒhmaōa* I.44.1-5); por decenas de millares, consubstanciales con su fuente (*B'hadĒraōyaka Upani-ad* II.5.19), que es a la vez el concededor, el medio del conocimiento y lo conocido.

<sup>33</sup> La mente es el prisma con el que se refracta la Luz de las luces (*ōg Veda Sa×hitā* I.113.1, etc.), y en el que, inversamente, se vuelven a unir sus espectros. La Mente es doble, pura o impura, según sea afectada o no por sus percepciones; de donde la necesidad de una *katharsis* (*śuddha karaōa*) si hemos de conocer la verdad, en tanto que distinta de la opinión; sobre las dos mentes, y el sentido de μετάνοια ver Coomaraswamy, «On Being in One's Right Mind», 1942.

La Mente es el *niyant̄* (mayoral, √ *yam*, como en ἦνια), pero a su vez está controlada por el Controlador último (*antaryāmin*, *B'hadĒraōyaka Upani-ad* III.7; *niyant̄*, *Maitri Upani-ad* VI.19, 30, cf. *Kāḥa Upani-ad* III.9). La Mente que tiene fines propios en vista puede ser incapaz de controlar o no querer controlar a los caballos, los cuales pueden ser o no ingobernables.

El Controlador último (*antaryāmin*), deidad inmanente, sindéresis y «consciencia», es el Daimon socrático «que siempre me retiene de lo que “yo” quiero hacer» (Platón, *Apolog'a* 31D): Sócrates piensa que es «muy bueno ser contrariado así», pero el hombre a quien sus deseos apremian solo se «encoleriza» por la voz de la Acrópolis que dice “Tú no harás” (*República* 440B, con *Timeo* 70A); en otras palabras, siente sus «inhibiciones» y «cocea contra el agujijón».

<sup>34</sup> *Prak̄ti* en tanto que el estimulante (no en tanto que el «inspirador») de la acción, *Bhagavad Gītā* III.27, 33.

<sup>35</sup> *Sēryasya cakram*, *ōg Veda Sa×hitā* V.29.10; *deva-cakram*, *Aitareya BrĒhmaōa* IV.15; *brahma-cakram*, *ēvetĒśvatara Upani-ad* I.6; *saṃsĒra-cakram*, *Maitri Upani-ad* VI.28; el budista pāli

lido sólo por él este cuerpo se levanta en un estado de consciencia (*cetanavat*); sólo él es su movedor»<sup>36</sup>. Como un espectador (*prek-akaú*, visionador, presenciador), y como él es en sí mismo (*svasthaú* = ἀπαθής, αὐτὸς, ἐν ἑαυτῷ ἔστώς, Hermes, *Lib* II.12A), transmigra (*carati*)<sup>37</sup> completamente inafectado (*alepyaú*)<sup>38</sup> por los destinos

---

*bhava-cakkam* = ὁ τροκός τῆς γενέσεως, Santiago 3:6 (esto último más probablemente de origen órfico que indio).

«Nichts ist, das dich bewegt, du selber bist das Rad,  
Das aus sich selbst läuft, und keine Ruhe hat».

Angelus Silesius, *Cherubinische Wandersmann* I.37.

<sup>36</sup> Ψυχὴ μὲν ἐστὶν ἡ περιάγουσα ἡμῶν πάντα (Platón, *Leyes* 898C); «questi nei cor mortali è permotore» (Dante, *Paradiso* I.116); Sanctus Spiritus qui est principaliter movens... homines qui sunt quaedam organa ejus» (*Summa Theologica* I-II 68.4 ad I).

<sup>37</sup> Como en *Atharva Veda Sa×hitā* IV.8.1; «múltiplemente nacido» (*carati bahudhē jēyamēnaú*, *Muōḥjaka Upani·ad* II.2.6; *carati garbhe antar ad·yamēno bahudhē vi jēyate*, *Atharva Veda Sa×hitā* X.8.13) pues, ciertamente, «este Soplo (=Prajāpati, Ātman) ha entrado en muchas matrices» (*Jaiminīya Upani·ad Brāhmaṇa* III.2.13). En otras partes, a menudo *saṃscarati* = *saṃsarati*, «transmigra».

<sup>38</sup> *Alepyaú*, «no adherente», no mojado, como la tersa superficie de una hoja de loto no es mojada por las gotas de agua que pueden caer sobre ella; √ *lip*, untar, etc., de donde *lepam*, emplaste, cal, liga, pegamento. El Sí mismo «limpio», señor de sus propios poderes, y en modo alguno su sirviente, no es contaminado cuando actúa (*kurvan na lipyate*, *Bhagavad Gītā* V.7); lo mismo que el sol es inafectado por los males bajo el sol, así nuestro Hombre Interior es inafectado (*na lipyate*) por los males mundanales, y permanece aparte (*Kāṭha Upani·ad* V.11); el verdadero Brahman no es (como una mosca en la miel) cautivo de sus deseos (*na lippati klēmesu*, *Dhammapada* 401, cf. *Sutta-Nipīṭa* 71, 547, 1042, etc.). Apenas necesitamos decir que las objeciones de Rawson a estas nociones (en *Kāṭha Upanisad*, Oxford, 1934, p. 180) son patripasianas y monofisitas, y es interesante observar que al combatir una doctrina india ¡está obligado a adoptar una herejía cristiana!

En la psicología tradicional e india, toda percepción sensorial depende del contacto (*sparśa*, cf. ἀντρέψεις, *Timeo* 45C). El que no toca (*na sp̄ṣati*) los objetos sensoriales es el verdadero asceta (*Maitri Upani·ad* VI.10). «Toda experiencia nace del contacto (*ye hi samsparsaja bhogaú*)... Aquel cuyo Sí mismo es inapegado (*asakta*, √ *saj*, apegarse a, cf. «pegajoso» = sentimental) saborea una felicidad incorruptible» (*Bhagavad Gītā* V.21, 22). De hecho, los poderes de percepción y de acción a la vez «agarran» y son agarrados por sus objetos como «super-agarradores» (*atigraha*, *Bḥadlāraōyaka Upani·ad* III.2); y esto se dramatiza en las historias, ampliamente extendidas, del motivo del «quedarse atrapado», de las que puede llamarse un arquetipo *Sa×yutta Nikāya* V.148-149, donde el «mono» (la mente, la consciencia, cf. II.94) queda atrapado (*bajjhati*) en el «pegamento» (*lepam*) donde «se zambulle»; en una notable versión española, el cautivo ha cebado su propia trampa (ver W. Norman Brown, «The Stikfast Motif in the Tar-Baby Story» en *Twenty-fifth Anniversary Studies; Philadelphia Anthropological Society*, 1937, p. 4 y A. M. Espinosa en el *Journal of American Folklore*, LVI, 1943, 36).

en los que sus vehículos, ya sean eminentes o inminentes, están implicados; pero mientras se considera a sí mismo como este hombre, Fulano, mientras se identifica a sí mismo con sus experiencias y pasiones, «se enreda a sí mismo consigo mismo, como un pájaro en la red»; y como «sí mismo elemental (*bhêtĕtman*)» es vencido por la causalidad, el bien y el mal, y todos los «pares» de contradictorios<sup>39</sup>. La cura para este Sí mismo elemental ha de encontrarse en la disipación de su «ignorancia» (*avidyĕ*) con el reconocimiento de «su propio Sí mismo inmortal y Duque», de quien se dice en otra parte, en el más famoso de los λόγοι Aupaniṣada, que «Eso eres Tú».

La deidad immanente es así el único Fructuario (*bhoktĕ*, √ *bhrij*, comer, usar, gozar, experimentar como, por ejemplo, en *Jaimin'ya Upani·ad Brĕhmaöa* II.10) dentro del mundo y en los individuos. «Al Sí mismo, uncido con el yugo de la facultad sensorial, ellos llaman el “Fructuario”» (*Kaĕha Upani·ad* III.4); «esta Persona dentro de vosotros es el único Fructuario y la Naturaleza es su usufructo (*bhojyam, Maitri Upani·ad* VI.10)», «Cuando asume su puesto en el oído, el ojo, el tacto, el gusto y el olfato, siente los objetos de los sentidos (*vi·ayĕn upasevate*)»; los «sabores nacidos del contacto» (*Bhagavad Gĕtĕ* XV.7-9, V.22). Esto es, por supuesto, en su naturaleza pasible, en la que, literalmente sim-patiza con «nosotros», en tanto que el experiente (*bhoktĕ*), tanto de los placeres como de los dolores (*Bhagavad Gĕtĕ* XIII.20, 22), de

---

La misma impasibilidad está implícita en la palabra *prek·aka* (θεωρητικός), «presenciador», como si se tratase de una representación, y en la correspondiente *upek·ĕ, uppekkhĕ*, «imparcialidad», análoga a la del Sol, que «brilla igualmente sobre el justo y el injusto». El Espectador no es afectado ni está implicado en los destinos de sus vehículos psicofísicos; solo la naturaleza pasible está implicada mientras no «conoce su Sí mismo», mientras no sabe quien es; cf. *Enĕadas* IV.7.9 sig.

<sup>39</sup> Es precisamente de los «pares de contrarios de lo que el Liberado (*muktaú*, √ *muc* = λύω, ἐλευθερώω, *liberare*) se libera (*dvandvair vimuktaú*, *Bhagavad Gĕtĕ* XV.5, cf. V.3), o, en otras palabras, «de nombre y aspecto» (*nĕma-rĕpĕt, Muöĕĕaka Upani·ad* III.2.3), de la tiranía de todas las cosas definibles en los términos de lo que son y no son, tales como grande y pequeño, placer y dolor, bien y mal y demás «valores». La coincidencia de los contrarios —por ejemplo, de pasado y futuro, cerca y lejos— solo puede ser en un ahora sin duración («otro que el pasado y el futuro», *Kaĕha Upani·ad* II.14) y en un espacio que no se puede atravesar. De aquí el simbolismo de la «puerta estrecha», Wunderthor y Symplegades, que se encuentra por todo el mundo desde la India a Alaska. Así, «el Paraíso en el que Dios mora está rodeado por la coincidencia de los contrarios, y eso es su muro, cuya puerta está guardada por el espíritu de razón más alto y no puede ser pasada hasta que es vencido; ni puedes Tú ser visto en el lado de acá de esta coincidencia de contrarios, sino solo más allá de ellos» (Nicolás de Cusa, *De visione Dei* IX), donde, como dice el Maestro Eckhart, «ni el vicio ni la virtud entraron nunca». Para la historia de los «contrarios» (ἐναντία) en la metafísica griega, ver E. R. Goodenough, «A Neo-Pythagorean Source in Philo Judaeus», en *Yale Classical Studies*, III (1932).



lo real y lo irreal (*Maitri Upani·ad* VII.11.8), de los cuales, «nuestra» vida y desarrollo, son solo el producto (*Aitareya î raöyaka* II.3.6), una mezcla<sup>40</sup> de corruptible e incorruptible, de visible e invisible (*êvetĒšvatara Upani·ad* I.8). Sin embargo, en «nosotros», debido justamente a su naturaleza fruicional (*bhokt' tvĒt*), el sí mismo está preso y sin dominio, y no puede liberarse de todas sus limitaciones (*sarva-pĒšaiü*), ni de sus nacimientos en matrices eminentes o inminentes, hasta que reconoce su propia esencia divina (*êvetĒšvatara Upani·ad* I.7,8; *Maitri Upani·ad* III.2 sig.; *Bhagavad GītĒ* XIII.21) es decir, hasta que «nosotros» sabemos quién somos<sup>41</sup>, y devenimos lo que nosotros somos, Dios en Dios y plenamente despiertos (*brahma-bhêtĒ, buddhĒ*)<sup>42</sup>. Hacia ese fin hay una Vía y una Senda Real<sup>43</sup> y una Regla dispositiva a la erradicación de toda «otreidad»<sup>44</sup>, medios que a menudo se llaman una medicina; corresponde literalmente al «paciente» (pues tales son todos aquellos cuyas «imperiosas pasiones», buenas o malas, son sus señores) decidir si si-

<sup>40</sup> Los σύγκριμα y φύραμα de Filón.

<sup>41</sup> «Iam scio», inquit [Philosophia], «morbi tui aliam vel maximum causam; quid ipse sis, nosse desisti» (Boecio, *De consolatione philosophiae* I.6). «Quod autem de scientia magis necessarium est scire, hoc est ut [homo] sciat se ipsum» (Avencebrol, *Fons vitae* I.2). γνώθι σεαυτόν: no τὰ αὐτοῦ, sino αὐτόν.

<sup>42</sup> *Sa×yutta NikĒya* III.83, con muchos paralelos.

<sup>43</sup> La Vía es la de la Philosophia Perennis, a la vez en la teoría y en la práctica: una metafísica que no debe confundirse con la «filosofía» empírica y sistemática (τὰ ἐγκύκλια φιλοσοφήματα, *De caelo* 279a.30 = τὰ ἔξωτέρικα, y que no la misma que la «filosofía primera» o «teología», περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, *Metafísica* 1026a.22 sig.) que se enseña ahora habitualmente en nuestras universidades, o con las «filosofías» de los «pensadores» individuales. La distinción entre las «filosofías» tradicional y moderna es de importancia fundamental, pero no podemos considerarla aquí más extensamente. Queremos señalar que debe hacerse una distinción semejante (que es realmente la que hay entre realismo y nominalismo) en nuestra interpretación de la palabra «naturalista» (ψυσιικός) que, cuando se aplica a los antiguos filósofos jónicos, y concretamente a Tales, está mucho más próxima del φιλόμυθος que de ser equiparada con el «físico» moderno; cf. Filón, *De posteritate Caini* 7, donde se da por establecido que la suya era una «vía alegórica». Ciertamente, φύσις, en tanto que *Natura naturans, Creatrix universalis*, es *Deus ordinans naturae omnium* (cf. *Atharva Veda Sa×hitĒ* VIII.10; Filón, *De sacrificiis* 75, 98), y, en este sentido, la «historia natural» coincide con la teología. Apenas necesitamos señalar que esta «Naturaleza Madre» es otra que el mundo naturado del que nosotros mismos somos parte.

<sup>44</sup> La *ablatio ommis alteritatis et diversitatis* de Nicolas de Cusa, esencial a la *theosis*, el *a se tota deliquescere* de San Bernardo, la *divisio animae et spiritus* de San Pablo, el *denegat se ipsum* de Cristo, el *fanĒ al-fanĒ* islámico, etc.; «Toda la escritura clama por la liberación del sí mismo» (Maestro Eckhart).

gue o no el régimen prescrito; o si el fin no le atrae, seguir «comiendo, bebiendo y holgando» con los οἱ πολλοὶ νομίζοντες ἑαυτῶν πάντα κτήματα<sup>45</sup>.

En la angelología Védica (*devavidyā*), las Inteligencias que son los constituyentes de nuestra personalidad psíquica, y de los que hemos hablado principalmente como «seres-elementales», se llaman por muchos otros nombres; por consiguiente, nosotros los consideramos como «Soplos» (*prēōlū*), «Glorias» (*śriyāū*), «Fuegos» (*agnayāū*), Facultades (*indriyāō*), Veedores o Profetas (*āyāū*), «Tempestades» o «Vientos» (*marutāū*), y como Dioses o Ángeles (*devlū*, *devatlū*).

A la deidad inmanente, el Ātman solar, Brahma, Prajāpati, Agni, Indra, Vāyu, se le llama continuamente el «Soplo» (*prēōāū*, *spiraci-n*)<sup>46</sup>, y, por consiguiente, sus di-

<sup>45</sup> «La chusma que imagina que todas las posesiones son suyas “propias”», aquellos que hablan de un «yo y mío», las «muchedumbres inenseñadas» del budismo que toman por una esencia su propia personalidad inconstante y compuesta, y todos aquellos que sostienen con Descartes, *cogito ergo sum*. Estos son también, los οἱ πολλοί, *los hombres sensuales promedio* de Aristóteles, cuyo «bien» es la vida de placer (*ἡδοναία* a *Nic-maco* I.5.1).

<sup>46</sup> Soplo (*prēōāū*, traducido a menudo por «Vida») tiene dos sentidos, (1º) como Espíritu, Sí mismo y Esencia; y (2º) como soplo de vida (en las narices, y así, como uno de los sentidos, el olfato). En el primer sentido, el Soplo, estacionado en el soplo de vida en tanto que su cuerpo, para el que él es inconocido, es vuestro Sí mismo (Ātman), el Controlador Interno, el Inmortal (*Bḥadlraōyaka Upani-ad* III.7.16, cf. *Kāḥa Upani-ad* V.5); como para Filón, πνεῦμά ἐστιν ἡ ψυχῆς οὐσία (*Deterius* 81, *De specialibus legibus* IV.123). Por consiguiente, «el Soplo se mueve con el soplo, el Soplo da el soplo (*prēōāū prēōena ylti*, *prēōāū*, *prēōāmi dadlti*, *Chlndogya Upani-ad* VII.15.1)» corresponde exactamente a «insufló en sus narices el soplo de vida» (Génesis 2:7); como «en cuyas narices estaba el soplo de vida» (Génesis 7:22) corresponde al sánscrito *prēōinaū*, *prēnabh-tāū*, «cosas que respiran», es decir, seres vivos. *In divinis* el Soplo es el Viento (*vāyu*), y es evidente que, como un principio inmanente (*Taittir-ya Sa-xhitl* II.1.11.3, *ēatapatha Brḥmaōa* I.8.3.12, etc.), este «Aire» corresponde al ἐντὸς ἀήρ que Teofrasto describe como «el agente real de la percepción, pues es un pequeño fragmento de Dios dentro de vosotros» (*De sensibus* 42).

Toda esta doctrina, según se enuncia en los pasajes citados (cf. *Taittir-ya Upani-ad* II.3, *prēno hi bhētlēnam llyus*; *Kau-itak Upani-ad* III.2), podría describirse como la del animismo o vitalismo tradicional. Sin embargo, no es una «teoría del origen de la vida» en un sentido temporal, o como si la vida pudiera haber alcanzado este planeta desde algún otro lugar; pues el Sí mismo o el Espíritu o el Soplo no solo inicia la vida, sino que como su principio, la mantiene, y él «no ha venido de ninguna parte» (*Kāḥa Upani-ad* II.18; San Juan 3:8). La doctrina es excluyente también de toda teoría de un origen de la vida «por un concurso fortuito de átomos (!)», puesto que es un axioma fundamental de la Philosophia Perennis que «nada en el mundo acontece por azar» (San Agustín, *De diversis quaestionibus* LXXXIII, q. 24; Boecio, *De consolatione philosophiae* I.6 y IV.6; Plutarco, *Moralia* 369); en el budismo, la noción de una originación por azar es la herejía *ahetuvlāda*, y la doctrina verdadera es, «este

visiones y extensiones son los «Soplos» (*prĕōĕū*). Todos estos Soplos son las actividades u operaciones (*karmĕoi*, ἐνέργεια) de la visión, audición, etc., que Prajāpati suelta; mortales por separado, solo del Sopro mediano la Muerte no podía tomar posesión; se debe a Él, como su principal (*ṣre-ĕhau*; literalmente, gloriosísimo)<sup>47</sup>, el que los otros se llamen «Soplos» (*Bḥadĕraōyaka Upani·ad I.5.21*); ellos no son «nuestros» poderes, sino solo los nombres de sus actividades (de Brahma) (*Bḥadĕraōyaka Upani·ad I.4.7*). En nosotros, estos Soplos son otros tantos «sí mismos» incompletos (los del veedor, el escuchador, el pensador, etc.), pero actúan unánimemente para el Sopro (o Vida) de quien ellos son «propios» (*svĕū*, etc.), y a quien sirven como sus vasallos sirven a un rey (*Bḥadĕraōyaka Upani·ad I.4.7*; *Kau·itak´ Upani·ad III.2, IV.20*)<sup>48</sup>; a quien, por consiguiente, «rinden tributo» (*balim haranti, bharanti, prayacchanti, Atharva Veda Sa×hitĕ X.7.37, X.8.15, XI.4.19*; *Jaimin´ya Upani·ad*

---

ser que deviene, y este no ser que no deviene». El sánscrito no tiene ninguna palabra que signifique «azar» con la connotación moderna de «casualidad» y, de hecho, el «azar» mismo, junto con todas las palabras correspondientes y equivalentes en otras lenguas, no significa nada más que «lo que tiene lugar», sin implicar ninguna negación de la causación.

Podemos observar una distinción fundamental entre las aproximaciones metafísica y empírica al problema de los orígenes. La última considera solo las causas mediatas, pertenecientes todas a un único y mismo reino de composites; mientras que para la anterior hay una causa primera que no sería una causa *primera* si pudiera ser incluida en la categoría de cualquiera de sus efectos. Por consiguiente, la metafísica, aunque no niega que la vida transmite la vida, solo puede considerar un origen de la vida, o del ser, desde lo que ni «vive», ni es «ser» (τὸ δὲ ὑπὲρ τὴν ζωὴν αἴτιον ζωῆς, *Enĕadas III.8.10*); predica, en otras palabras, una producción *ex nihilo*.

Toda generación (originación, producción) es a partir de contrarios (*Summa Theologica I.46.1 ad 3*). La Identidad Suprema (*tad ekam, ōg Veda Sa×hitĕ*) es una sicigia (*principium conjunctum*) de ser y no ser, espiración y despiración, etc., una única esencia de dos naturalezas (*ōg Veda Sa×hitĕ X.129.2, Maitri Upani·ad VII.11.8*). Cuando estas dos naturalezas se consideran aparte y como interactuando, el ser toma nacimiento del no ser, la vida de lo que no está vivo, como de un padre y de madre (*ōg Veda Sa×hitĕ X.72.2, asataū sad ajĕyate; Jaimin´ya Upani·ad Brĕhmaōa IV.18.8, yat prĕōena na prĕōiti yena prĕōāū prĕō´yate, Muōḥaka Upani·ad II.1.2, 3 aprĕōo... tasmĕj jĕyate prĕōāū*). La doctrina la expresa también Filón, ὁ ἀγέννητος φθάνει πάσαν γένεσιν, *De sacrificiis 66*, cf. 98; y Plotino, *Enĕadas VI.7.17*, «La forma está en lo formado, el formador es sin forma». Es en este sentido como el mundo *ex nihilo fit* (*Summa Theologica I.45.1, emanatio totius esse est ex non ente, quod est nihil*).

<sup>47</sup> Cf. *ṣre-ĕhin* como el «cabeza de un gremio»; pues el gremio es un *ṣreōi*, grupo, serie, y ambas palabras provienen de √ *ṣri*, referente a la cual ver más abajo. La organización de un gremio, como la de toda otra sociedad tradicional (*sĕhitya*), «imita» el orden cósmico.

<sup>48</sup> Exactamente en el mismo sentido en que para Platón, Filón y Hermes, *passim*, nosotros somos las «posesiones» (κτῆματα) y «ministros» o «sirvientes» (ὑπηρέται) de Dios.

*Br̥hmaöa* IV.24.9; *Kau. itak´ Upani. ad* II.1, etc.) y a quien «recurren» o ante quien «se inclinan» (*ṣrayanti, êatapatha Br̥hmaöa* VI.1.1.4, etc.), y por quien, a su vez, son protegidos (*Atharva Veda Sa×hit̥* X.2.27; *B´had̥raöyaka Upani. ad* IV.3.12). La operación de los Soplos es unánime<sup>49</sup>, pues la Mente (*manas* = νοῦς), a quien están «uncidos», y por quien son dirigidos, es su dominante inmediato (*Taittir´ya Sa×hit̥* IV.1.1, VI.1.4.5; *êatapatha Br̥hmaöa* X.5.7.1). La Mente aprehende lo que los otros sentidos solo comunican (*B´had̥raöyaka Upani. ad* I.5.3); en tanto que *sensus communis*, la Mente «aprehende y saborea sus múltiples extensiones y praderas (de ellos)» (*Majjhima Nikāya* 1.295).

Al mismo tiempo, en incontables recensiones del mito de las contiendas de los Soplos entre sí, entre todos estos poderes, en los que, en tanto que «intelecto práctico», la Mente está incluida, se resalta la absoluta superioridad del Sopro mismo: ello prueba invariablemente que el Sopro es el mejor y el único poder esencial, pues el organismo puede sobrevivir si es privado de cualquiera de los otros, pero sólo el Sopro puede levantar el cuerpo, que cae abatido cuando el Sopro parte (*Aitareya î raöyaka* II.1.4; *B´had̥raöyaka Upani. ad* I.5.21, VI.1.1-4; *Kau. itak´ Upani. ad* II.14, III.12, etc.). En efecto, es el Sopro el que parte cuando nosotros «entregamos el espíritu»; y, al partir, subtrae los Soplos de raíz y los lleva con él, en lo que es al mismo tiempo su muerte [de los Soplos] y la nuestra (*B´had̥raöyaka Upani. ad* IV.4.2, VI.1.13; *Bhagavad G´it̥* XV.8, etc.). Nada queda de «nosotros» cuando «nosotros, que antes de nuestro nacimiento no existíamos y que, en nuestra combinación con el cuerpo, somos mixturas y tenemos cualidades, ya no seamos más; sino que seremos absorbidos por el renacimiento [παλιγγενεσία, resurrección] con lo cual, deviniendo unidos a las cosas inmateriales, devendremos sin mezcla y sin cualidades» (Filón, *De cherubim* 114, 115)<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Ciertamente, en su alimentarse, «conspiran» (*samananti, Aitareya î raöyaka* II.1.2), y habiendo conspirado así, aspiran (*sam̥nyoðd̥enan, Jaimin´ya Upani. ad Br̥hmaöa* IV.22.6).

<sup>50</sup> La *palingenesia* de Filón es el «tercer nacimiento» o la resurrección del «otro sí mismo» que tiene lugar a nuestra muerte, puesto que la personalidad humana de «este sí mismo» ha renacido ya en los descendientes del hombre, por quienes sus funciones seguirán siendo llevadas a cabo (*Aitareya î raöyaka* II.5, cf. *Atharva Veda Sa×hit̥* XI.8.33, *êatapatha Br̥hmaöa* XI.2.1.1-3, y *Jaimin´ya Upani. ad Br̥hmaöa* III.11.1-4). En toda la tradición que estamos considerando, no hay ninguna doctrina de la supervivencia o «reencarnación» de las personalidades, sino solo de la Persona, el solo Transmigrador; el reconocimiento de la naturaleza compuesta e inconstante de la personalidad humana, y de su consecuente corruptibilidad, conduce a todo el problema de la mortalidad, expresado en las preguntas, «¿En quién, cuando yo parta, estaré yo partiendo?» (*Praṣna Upani. ad* VI.3), y «¿Por cuál sí mismo es alcanzable el mundo de Brahma?» (*Sutta-Nip̥ṭa* 508), ¿por mí mismo o el Sí mis-

En este estudio de los Soplos, se asume el simbolismo del carro (*ratha*, ἄρμα), que es igualmente indio y platónico. El Sí mismo es el pasajero a quien pertenece el vehículo y quien conoce su destino, y la Mente es el conductor (*saμgrahit*“, *niyant*“) que tiene los rayos-riendas (*raṣmayau*, ἄκτῖνες; ἦνῖα, √ *yam*) con las cuales sujeta y guía a los corceles sensitivos. Los caballos pueden o no haber sido bien entrenados; mientras que la Mente misma, debido a su cualidad doble, humana y divina, limpia y sucia, o bien puede dejar que los caballos se extravíen del camino (*mErga*) hacia campos (*deṣi*) paganos, o bien puede dirigirlos a favor del Espíritu<sup>51</sup>.

---

mo? La respuesta cristiana y ortodoxa es, por supuesto, que «Ningún hombre ha ascendido al cielo, salvo el que descendió del cielo, el Hijo del Hombre, que está en el cielo» (San Juan 3:13), y por lo tanto, «Si algún hombre quiere seguirme, niéguese a sí mismo» (ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν, San Mateo 14:24). En esta última cita ἀπαρνέομαι es muy fuerte, y podría haberse traducido mejor por «repúdiense» o «rechácese enérgicamente»; no es solo una mera «auto-negación» ética lo que se significa aquí, sino una negación como la de San Pedro a Cristo (en conexión con la cual se usa el mismo verbo) y tal como la que está implícita en «el alma debe entregarse a la muerte» del Maestro Eckhart. Ver también Coomaraswamy, *Hinduismo y Budismo* 1943, p. 57.

El problema de la inmortalidad —ser o no ser, después de la muerte— depende obviamente del análisis psicológico, en el sentido de que la respuesta debe resultar de nuestra visión de lo que nosotros somos ahora, mortales o inmortales; pues, evidentemente, nada compuesto o que ha tenido un comienzo puede devenir inmortal por ningún medio. La resurrección india (*punar janma*, *abhisambhava*, etc.), sacrificialmente prefigurada (*Aitareya BrEhmaōa* II.3, etc.), y efectivamente consecuente con la consumación del último sacrificio, en el que se ofrece el cuerpo en la pira funeraria (*ēḷōkhlEyana ī raōyaka* VII.7, *Jaimin'ya Upani-ad BrEhmaōa* III.11.17, *Atharva Veda Sa×hitE* VIII.2.8, *B'hadEraōyaka Upani-ad* VI.2.14, *ēatapatha BrEhmaōa* II.2.4.8, *ōg Veda Sa×hitE* X.14.8, etc.), es, verdaderamente «de las cenizas» (*Summa Theologica* III. Supp.78.2, cf. *ēatapatha BrEhmaōa* VIII.1.1.9) y en un «cuerpo entero y completo»; pero no se pospone, y no es una reconstitución de *este* cuerpo o personalidad, sino de nuestro «otro Sí mismo», el «Sí mismo inmortal» de este sí mismo, en un cuerpo inmortal de «oro» (de luz, de gloria), carente de nada, sino enteramente inmaterial. La distinción entre «salvados» y «condenados» es similarmente inmediata; los salvados son aquellos que han conocido su Sí mismo (el *jam non ego, sed Christus in me* de San Pablo), los condenados son aquellos que no se han conocido a sí mismos y de quienes, por lo tanto, no hay nada que sobreviva cuando el vehículo se desintegra y el Sí mismo parte.

<sup>51</sup> Típicamente en *Fedro* 246 sig., y en *Kāḷha Upani-ad* III.3 sig., aunque se da a todo lo largo de ambas tradiciones, por ejemplo, Filón, *De agricultura* 72 sig. En el budismo, el carro es el *exemplum* típico de la falacia del Ego: no había ningún carro antes de que fuera construido ni lo habrá cuando finalmente se deshaga, e igualmente en el caso del «alma»; ambos son expresiones convencionales para lo que no es una esencia sino solo un proceso determinado causalmente. Este es el supuesto «nominalismo» budista: pero debe quedar claro que negar la realidad de un seudouniversal no es negar la realidad de los universales. Para la imagen equivalente, también platónica e india, del hombre como una marioneta articulada, tirado aquí y allí por sus pasiones, si no se rectifica con el «único hilo de oro»

Como hemos dicho, al Sí mismo, como a su «principal» (*ṣre-Ēhau*), o como a «ninguno más glorioso» (*niúṣreyasau*), los Soplos «recurren» o ante Él «se inclinan» (*ṣrayanti*). En este sentido, ellos son a la vez sus rayos y sus glorias (*ṣriyĒu*) y, colectivamente, su «gloria» (*ṣr̄*), puesto que Él es la «cabeza» (*ṣiras*, latín *caput*) hacia la cual tienden y en la cual reposan (*ṣritĒu*) como su refugio o su cobijo (*ṣarman, ṣaraöam*); y puesto que los Soplos son sus tributarios, Brahma está «rodeado de gloria» (*ṣriyĒ pariv'dham*), que es a la vez un muro y una corona<sup>52</sup>. Esta es una descripción a la vez del hogar cósmico y del hogar microcósmico (*g'ha*, con sus *g'hĒu* y *grhapati*), y de la casa adomada (*g'ha, dama, δόμος*) misma (este cuerpo terrenal, en el que «los dos sí mismos» moran juntos); cuyas «vigas» (en los dos sentidos de la palabra inglesa «beams»), o cabrestantes, a la vez rodean y soportan, y son soportados, por el capitel de su poste-rey axial (*sthèöa-rĒjĒ, ṣĒla-vaμṣa*), de la misma mane-

---

por el cual (de acuerdo con la doctrina del «hilo del Espíritu») está suspendido desde arriba, ver Coomaraswamy, *L'Ē* y «Juego y Seriedad». Ver también Śaṅkara sobre *B'hadĒraöyaka Upani-ad* III.41 (el cuerpo y sus funciones son manejados por el Sí mismo como una marioneta de madera).

<sup>52</sup> *Ēatapatha BrĒhmaöa* VI.1.1.4, 7; *Jaimin'ya Upani-ad BrĒhmaöa* IV.24.11; *Aöguttara NikĒya* II.1.4. Cf. *Ög Veda Sa×hitĒ* I.59.9; IV.5.1; X.18.12. Todas las palabras sánscritas en esta sentencia vienen de √ *ṣri*, tender hacia, apoyarse contra, entrar dentro, juntarse con; lucir o brillar (√ *ṣri*), es solo una variante de la √ *ṣri*. Con *ṣri* en el primer sentido puede compararse ἀρμόζω, juntar, y otras formas de ἄρω, por ejemplo, el latín *ars* y el sánscrito " en *sam-*", juntar, fijar (pp. *samarpita*); puede notarse especialmente ἀρμονία como la cima o la piedra clave de un techo (Pausanias IX.38.3, cf. Hermes, *Lib.* I.14).

Anteriormente hemos traducido *ṣr̄* por «el reino, el poder y la gloria», pues, como una «personificación» femenina, Śrī es todas estas cosas (*Ēatapatha BrĒhmaöa* XI.4.3.1 sig., etc.), es decir, la Fortuna o el Éxito (τυχή) característico que acompaña al héroe victorioso o que protege a una ciudad, y sin la cual —o más bien prescindiendo de quien— el héroe estaría desvalido y la ciudad perdida. Se comprenderá fácilmente la identificación de Śrī con Virāj (lit. brillo, √ *raj*, brillar, y también gobernar, cf. *Ēatapatha BrĒhmaöa* VIII.5.1.5, XI.4.3.10) —«gobernación», «administración», «intendencia», en tanto que un atributo de la esposa o, mitológicamente, la «esposa» del Gobernador (y esp. del «Viṣṇu» solar). Y también, de la misma manera que las «glorias» del Rey, consideradas juntas, son su corona de «Gloria», así en el caso de Indra (rey de los dioses, *in divinis* y dentro de vosotros), sus facultades (*indriyĒoi*), consideradas juntas, son su «esposa» Indranī y sus capacidades (*ṣaciú*, √ *ṣak*, ser capaz, como en Śakra = Indra) son su «esposa» Śacī; es justamente en este sentido como un rey «desposa a» su reino, «la señora de la tierra», y como el alma es la «esposa» del espíritu. De la misma manera para Filón, la relación entre αἰσθησις y νοῦς (es decir, entre *vĒc* y *manas*) es la de Eva y Adán, la «mujer» y el «hombre».

ra que en el hogar cósmico, el techo es soportado por el (invisible) Axis Mundi<sup>53</sup>. En el simbolismo, tan estrechamente relacionado, de la Rueda y el Círculo (*cakra*, κύκλος, *circus*, ciclo)<sup>54</sup>, los Soplos, nuestros sí mismos, y todas las cosas están enjarrados en (*samarpitĒu*), y son soportados por (*prati-ĒhitĒu*) el Sí mismo y «Persona que se ha de conocer» central, como lo están los radios en el cubo de una rueda, desde donde irradian hacia su circunferencia<sup>55</sup>.

En conexión con el simbolismo arquitectónico, podemos encontrar la explicación del importante término y concepto de *samĒdhi* (√ *sam-Ē-dhĒ*, juntar, componer, curar, y literal y etimológicamente «síntesis»), cuyo opuesto es *vyadh* (√ *vi-Ē-dhĒ*, dividir, desintegrar), «análisis», un término que solo se encuentra, y muy significati-

<sup>53</sup> *ōg Veda Sa×hitĒ* I.10.1, *tvĒ... ud vaμṣam iva yemire*. Ver Coomaraswamy, «Pāli *kaōōikĒ* = Clave de Bóveda»; «El Simbolismo del Domo»; «Eckstein», 1939; «El Beso del Sol», 1940. Cf. también «El Ejemplarismo Védico».

<sup>54</sup> No falta de relación con la noción de una arquitectura «Ciclópea».

<sup>55</sup> *ōg Veda Sa×hitĒ* I.33.15, I.149.19; *Atharva Veda Sa×hitĒ* X.8.34; *Taittirya Sa×hitĒ* VII.4.11.2; *Aitareya BrĒhmaōa* IV.15; *BḥadĒraōyaka Upani-ad* II.5.15; *ChĒndogya Upani-ad* VII.15.1; *Kau-itak' Upani-ad* III.8; *Praṣṇa Upani-ad* VI.6. Plotino, *EnṢadas* VI.5.5, VI.8.18. Los simbolismos de la casa redonda y de la rueda están relacionados muy estrechamente; pues un hombre es una casa móvil, y de la misma manera el sánscrito *ratha* y *vimĒna* son igualmente «vehículo» y «edificio», mientras que «caminar» es «rodar» (*v't*).

La construcción de una rueda corresponde a la de un techo abovedado, o a la de un parasol (un techo móvil); cf. Coomaraswamy, «Uṣṇiṣa y Chatra», 1938.

Se habrá notado que nuestra metafísica hace un uso continuo de analogías sacadas del arte. Un procedimiento tal es inteligible en una cultura tradicional en la que las artes son aplicaciones de los primeros principios a los problemas contingentes, es decir, «el arte imita a la Naturaleza en su manera de operación»; y donde, así mismo, en tanto que el artista no es un tipo especial de hombre, sino que cada hombre es un tipo especial de artista, la lengua del arte es familiar. Los términos técnicos del pensamiento tradicional son los de la construcción (ἄρμονία, la carpintería, en tanto que un trabajo en «madera», ὕλη, análoga a la obra en la cual trabajó Aquel «por quien fueron hechas todas las cosas»; cf. *Timeo* 41B). Bajo tales condiciones la «manu-factura» provee a las necesidades del alma y del cuerpo a la vez, y, por consiguiente, cada «arte-facto» puede usarse no solo para fines inmediatos sino también como un soporte de contemplación. Por lo tanto, San Buenaventura pudo decir acertadamente, «La luz de un arte mecánico es la vía hacia la iluminación de la escritura. No hay nada en él que no prefigure la verdadera sabiduría, y por esta razón la Sagrada Escritura hace un uso constante de tales símiles» (*De reductione artium ad theologiam* 14). Y aunque este procedimiento nos es extraño a nosotros, cuya educación está más en las palabras que en las cosas (una consecuencia natural de nuestro nominalismo), un estudioso de la filosofía tradicional debe aprender a pensar en sus propios términos. Por ejemplo, el trasfondo de la filosofía griega clásica se preserva mejor y más completamente en las formas del «arte geométrico» que en los «fragmentos» literarios.

vamente, en el sentido médico de «desorden»<sup>56</sup>. Pues, «de la misma manera que todas las demás vigas están unidas (*samĕhitĕú*, pp. pl. de *sam-ĕ-dhĕ*) en el poste-rey de la casa, así lo están todos los Poderes en el Soplo» (*Aitareya ĩ raöyaka* III.2.1); y de la misma manera que todas las vigas convergen y se unen así en la clave de bóveda o en la cima de la casa, así todas las virtudes o pericias (*kusalĕ dhammĕ*) convergen y tienden hacia su síntesis en el estado de *samĕdhi* (*Milinda Pa-ho* 38)<sup>57</sup>.

También ha de encontrarse aquí la explicación del término *hitĕú* (p.p. de *dhĕ*, y literalmente «cosas puestas», *posita*, con el sentido secundario de «ayudas»), que se aplica en las Upaniṣads<sup>58</sup> a los Soplos fluentes, y equivocadamente a sus canales, vectores o cursos (*nĕĕyaú*)<sup>59</sup>, los cuales se unifican similarmente en el corazón de

<sup>56</sup> Puesto que es en el «corazón» (identificado con Brahma en *B'hadĕraöyaka Upani-ad* IV.1.7, y en otras partes) donde los distintos sí mismos del hombre se unifican (*samĕhitĕú, ekadhĕ bhavant'*), se verá que nuestras palabras esquizo-fren-ia y fren-esí son designaciones sumamente apropiadas de lo que tiene lugar en un estado de «alienación», o de extrañamiento de nuestro Sí mismo.

Por otra parte *vi-dhĕ*, distribuir, dar su parte, no tiene ninguna otra connotación específicamente peyorativa que la que implica en la noción misma de «división». Los constituyentes del mundo se «distribuyen» en el sacrificio primordial, donde se pregunta, «¿cuán múltiplemente (*katidhĕ*) dividieron ellos (vy *adadhuú*) a la Persona?» —en efecto, «¿en cuántas *hitĕú*?». A estas divisiones se alude en *Ög Veda Sa×hitĕ* I.164.15, *vihitĕni dhĕmasaú*; y son, de hecho, divisiones de las Aguas primordiales (*ĕpo* vy *adadhĕt*, *Atharva Veda Sa×hitĕ* X.2.11), es decir, su ser soltadas. La respuesta a *katidhĕ* es, por supuesto, los *bahudhĕ* de muchos otros contextos, cf. nota 37.

<sup>57</sup> En su sentido mejor conocido, *samĕdhi* es, por supuesto, la consumación del *yoga*, cuyas tres etapas, *dharaöa* (consideración), *dhyĕna* (contemplación) y *samĕdhi* (síntesis) corresponden a la *consideratio*, *contemplatio* y *raptus* o *excessus* de los contemplativos occidentales.

<sup>58</sup> Para una comparación de las referencias ver la concordancia publicada por G. Haas en R. E. Hume, *Thirteen Principal Upani-ads*, 20 ed., 1934, p. 521, y cf. nota 59.

<sup>59</sup> *Nĕĕ'* es un «tubo» o «caño», como el de una flauta (*Ög Veda Sa×hitĕ* X.135.7). La palabra especial de Platón στενωπός (*Timeo* 70B) implica la extrema tenuidad de estos conductos, la cual se recalca en las Upaniṣads comparándola a un cabello. Como observó acertadamente Haas, en *Thirteen Principal Upani-ads*, p. 159, la *su-umnĕ* (*Maitri Upani-ad* VI.21), por la que, el Espíritu asciende desde el corazón —por la vía de la fontanela bregmática— al Sol, no es una vena o arteria. Esto no es una fisiología sino una psicología, y sería fútil buscar cualquiera de estos conductos en el cuerpo (tan fútil como sería buscar el alma por una disección del cuerpo), pues solo puede verse sus analogías, nuestros nervios y venas.

Todos los Poderes del Alma son *extensiones* (τεταμμένα, *República* 462E, cf. Filón, *Legum allegoriae* I.30, 37) de un Principio *invisible*; cuando abandona un cuerpo viejo, entonces, lo mismo que un orfebre «saca de sí mismo» (*tanute*) otra figura (*rĕpam*) del oro, así el Sí mismo (de todos los seres, no nuestro «sí mismo», sino el Solo Transmigrante) «hace de sí mismo» (*kurute*) otra figura (*rĕpam* = *tanus*, *B'hadĕraöyaka Upani-ad* IV.4, cf. *Bhagavad G ĩtĕ* II.22). Nuestros Soplos son los «hilos» (*tantu, tantri, sĕtra*) con los que el Araña solar (*Kausitak' Brĕhmaöa* XIX.3), nuestro Sí mismo



Brahma, desde donde proceden y a donde retornan; pues Él es a la vez «fluyente y no-fluyente» (*k·araścĕk·araú*); fluyente (*k·araú*) en tanto que «todos los seres elementales», y «no-fluyente» (*ak·araú*) en Su eminencia (*kêĕsthaú*, *Bhagavad Gītā* XV.16)<sup>60</sup>; se debe a que los Vientos y las Aguas siempre vuelven a sí mismos, por lo que flu-

---

(*ôg Veda Sa×hitĕ* I.115.1), teje su tela (*B'hadĕraöyaka Upani·ad* II.1.20) de siete radios (*ôg Veda Sa×hitĕ* I.105.9), el «tejido» del Universo; y en último análisis, «un único hilo» (*Brahma Upani·ad* I) en el que todo este universo está «encordado» (*Bhagavad Gītā* VII.7, «en Mí, como hilas de gemas en un hilo»; *Dhyĕna Upani·ad* VIII, «todos estos seres elementales en el Sí mismo, como en el hilo de un collar»; cf. *Bhagavad Gītā* II.17, IX.4, 11, etc. Por consiguiente, conocer el hilo extendido (*sĕtram... vitatam*) en el que estos hijos están tejidos, conocer el «hilo del hilo», es conocer a Dios (*Atharva Veda Sa×hitĕ* X.8.37). Al mismo modelo pertenecen los hilos de la vida hilados por las Parcas griegas, y por los Norns, y el rayo de la vida y los hilos de la vida de *ôg Veda Sa×hitĕ* I. 109.3 (*rašmi*) y II.28.5b (*tantu*).

Arriba hemos dicho «extensiones» con referencia explícita al sánscrito *tan*, al que son referibles las anteriores palabras que empiezan con «t». Los sentidos básicos de la raíz son los de tensión, tenuidad y tono, todos sumamente apropiados para los Soplos; y es notable también que el sánscrito *tan*, extender, y *stan*, sonar, tronar, están tan estrechamente relacionados como lo están *τείνω* y *στένω*, este último presente en el *σενωπός* de Platón. Por consiguiente, las «vías» de los Poderes del Alma son mucho más «direcciones» que canales concretos; y de hecho, como un grupo de cinco, los Soplos microcósmicos son precisamente lo que las «cinco direcciones visibles» (los cuatro puntos cardinales y el cenit) son macrocósmicamente (*ĕatapatha Brĕhmaöa* XI.8.3.6, *Aitareya ĩ raöyaka* II.2.3, etc.).

Toda esta concepción es una parte de la bien conocida doctrina del «hilo del espíritu» (*sĕtrĕtman*) y del simbolismo del tejido y de la costura (cf. Coomaraswamy, «Mentalidad Primitiva»), según la cual el Sol conecta todas las cosas a sí mismo por medio de «hilos» pneumáticos, que son los «rayos» que él extiende. Para algunas de las referencias, ver «Mentalidad Primitiva», «El Simbolismo Literario», y W. B. Henning, «An Astronomical Chapter of the *Bandahishn*», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1942, p. 232, nota 6, donde alude a «estas indivisibles e indestructibles líneas conectoras... [o] conductos, copto *lihme*». Los «hilos» o «rayos» pneumáticos son igualmente las «cuerdas de viento» de *Maitri Upani·ad* I.4 (cf. *B'hadĕraöyaka Upani·ad* III.72) y las «cuerdas de la causación» de *Rūmĕ* (*Mathnaw* I.849). Los *hitĕú* y *nĕdyaú*, con los que coinciden, son esencialmente lo que nosotros llamaríamos ahora «fuerzas» y «líneas de fuerza». Cf. notas 31, 51, 67, 75.

<sup>60</sup> *Kêĕa-sthaú* se traduce por «eminente» debido a que la expresión revierte al simbolismo arquitectónico explicado arriba, puesto que *kêĕa* es el caballete, la cima o el «ángulo» de un edificio y equivalente a *kaööikĕ* (ver Coomaraswamy, *Pāli kaööikĕ*: Clave de Bóveda).

Que «todas las cosas fluyen» (como el mantenido *ῥέοντες*) y que «el todo es estacionario» (como el mantenido *στασιώται*) no implica ninguna contradicción, de la misma manera que el tiempo y la eternidad no son contradictorios, uno verdadero y el otro falso (cf. *Teeteto* 181 sig.). Donde todas las cosas giran alrededor de un único centro, un único y mismo todo se mueve y no se mueve; el movedor (trans. o intrans.) permanece inmoto —«un único que sin correr aventaja a otros que corren, aunque está absolutamente quieto», y no es ni disminuido por lo que da ni aumentado por lo que toma (*çšĕvĕsya Upani·ad*; *B'hadĕraöyaka Upani·ad* IV.4.23, V.1; *Enžadas* IV.8.2).

yen sin posibilidad de agotamiento (*Jaimin'ya Upani-ad Br̥hmaöa* I.2.5 sig.). Así pues, los *hit̥ú* son esos Soplos que, como hemos visto, están *sam-ĕ-hit̥ú* en el centro de su envolvente. En tanto que los múltiples «miembros» (*aögĕni*) del Sopro, ellos están «externamente divididos» (*parastĕt prativi-hit̥ú*), y su relación con ese Sopro es la de *upa-hit̥ú* a *hit̥ú* (*Kau-itak' Upani-ad* III.5; *êatapatha Br̥hmaöa* VI.1.2.14, 15). La deidad inmanente misma —Agni, Ātman, Prajāpati — está «depositado» (*nihit̥ú*)<sup>61</sup>, *ôg Veda Sa×hit̥* III.1.20; *Kaĕha Upani-ad* II.20; *Maitri Upani-ad* II.6C) en la «caverna» (*guhĕ*)<sup>62</sup> del corazón, y, por consiguiente, la Mente y los Soplos son «depósitos» (*nihitam, nihit̥ú, ôg Veda Sa×hit̥* I.24.7; *Atharva Veda Sa×hit̥* X.2.19; *Muöĕjaka Upani-ad* II.1.8). Así también, Agni es «enviado» o «extendido» (*prahit̥ú*) como un mensajero (ἄγγελος) (*Atharva Veda Sa×hit̥* XVIII.4.65) —uno de sus epítetos más comunes; y así también los poderes del alma, que son «Medidas del Fuego»<sup>63</sup>, son extendidos (*prahit̥ú, Aitareya î raöyaka* II.1.5)

<sup>61</sup> Pp. de *ni-dhĕ*, colocar, implantar, depositar, enterrar. Este en-terramiento o alojamiento es al mismo tiempo una esclavitud de la que la Persona no puede librarse fácilmente, de donde la plegaria «Libéranos que estamos atrapados», como si fuera en una red (*nidhĕ = pĕĕĕú*, trampas, lazos, *Aitareya Br̥hmaöa* III.19).

<sup>62</sup> *Guhĕ*, «caverna», con respecto a la «montaña (*giriú, √ g̃*, tragar) de Brahma», nuestra alma elemental, compuesta de ojo, oído, mente, habla y olfato, en la cual Brahma está «tragado» (*Aitareya î raöyaka* II.1.4). Esta concepción es la misma que la del «entumbamiento» del alma en el cuerpo (*Fedro* 250C; *Enĕadas* IV.8.3; Filón, *De Opificio mundi* 108, etc.), o macrocósmicamente en el «corazón» de la montaña del mundo; en ambos sentidos la «caverna» es la misma que la de Platón (*República*, cap. 7). Además, la imagen de la «caverna», en la que la deidad está «sedente» o «depositada» (*ni-dam, nihitam*) y que habita (*praviĕya*) como su mansión (*brahma-sĕĕĕ*), subyace en el simbolismo del tesoro enterrado (*nidhi*) y de los «depósitos» (*dhĕtu*) minerales, y también de la excavación y de la minería (*Maitri Upani-ad* VI.28). Cf. René Guénon, «La Montaña y la caverna», *ŕtudes Traditionelles* XLIII (1938). Nuevamente, debido a la correspondencia del «centro» con la «sumidad», hay una interpretación análoga de la escalada de la montaña; los poderes radiantes del alma son otras tantas vías que convergen hacia la cima de la montaña (*ad eminentiam mentis*, en las palabras de San Buenaventura, que asimila igualmente *mons* a *mens*), por las cuales vías el Comprensor puede alcanzar su fuente (*Jaimin'ya Upani-ad Br̥hmaöa* I.30.1) —escalando la «pendiente» (*ucchrĕyam, √ ud-ĕri, Jaimin'ya Upani-ad Br̥hmaöa* I.5.7; cf. *ucchrĕy'*, un plano inclinado, el lado de un triángulo o de una pirámide) que corresponde al ἀνόδος platónico y hermético. De todas las vías que conducen a la sumidad de la montaña, las de la vida activa están en sus pendientes exteriores y la de la vida contemplativa es un ascenso interior y vertical, mientras que el punto en el que todas se encuentran es un único y mismo punto.

<sup>63</sup> Ver Coomaraswamy, «Medidas del Fuego». Las facultades psíquicas son fuegos» (*prĕĕĕgnayaú, Praĕna Upani-ad* IV.3; *indriyĕgnayaú, Bhagavad Gĕĕ* IV.26); los Soplos «encienden» (*samindhate, √ idh*, como en αἰθήρ) todo aquí (*Aitareya Br̥hmaöa* II.4), es decir, vivifican, despiertan

y han de ser igualados, como veremos, con los Siete Ṛṣis, nuestro cuerpo de guardia<sup>64</sup>, y con los Maruts, que son similarmente «enviados» (*prahitÉú*, *VĒjasaneyi Sa×hitÉ XXXIV.55*) y «apostados» (*hitÉú*, *ôg Veda Sa×hitÉ I.166.3*). La deidad misma, Viśvakarman (Omni-Hacedor; Indra, Agni) es a la vez Positor y Dispositor (*dhĒt̄*, *vidhĒt̄*, *ôg Veda Sa×hitÉ X.82.2, 3*, donde se le llama «el uno sobre los Siete Ṛṣis»). Que Vāyu «impone los soplos» (*prĒôĒpĒnau dadhĒti*) dentro del hombre (*Taittir̄ya Sa×hitÉ II.1.1.3*, cf. *êatapatha BrĒhmaöa I.8.3.12*), es decir, «las deidades, vista, oído, mente y habla» (*Aitareya î raöyaka II.3.3*), o que Brahma «pone» (*adadhĒt*) estos Soplos (*Atharva Veda Sa×hitÉ X.2.13*), ello hace *ipso facto* que estos Soplos sean *hitÉú*<sup>65</sup>: Ciertamente, en todas estas «disposiciones» el Espíritu es al mismo tiempo el Agente y el Sujeto, el Sacrificador, el Divisor y el Dividendo.

En su identificación con sus canales excavados (*nĒĒyaú = ni·khĒtĒú panthĒú*, *Jaimin̄ya Upani·ad BrĒhmaöa IV.24.9*; cf. *Atharva Veda Sa×hitÉ X.7.15*,

---

tan todas las cosas a la vida. Agni mismo es el Soplo (*passim*), y «puesto que ellos le manifiestan en muchos lugares, eso es su forma [de él] como los Dioses Universales» (*viṣve-devĒú*, *Aitareya BrĒhmaöa III.4*), es decir, como los Soplos (*Taittir̄ya Sa×hitÉ V.6.4.1*), el habla, la visión, el oído, la mente y todos los demás (*êatapatha BrĒhmaöa X.3.3*) que este Gran Ser (*mahĒbhĒta*) suspira (*B̄hadĒraöyaka Upani·ad IV.5.11*). *Noster Deus ignis consumens* (Hebreos 12:29) es «el principio de toda la vida» (Jacob Boehme, *Signatura rerum XIV.29*) y el «Fuego siempre vivo, que en medidas se enciende y en medidas se apaga» de Heráclito (Fr. XX).

<sup>64</sup> Se dice que los siete Ṛṣis «guardan» (*rak·anti*) el cuerpo, *VĒjasaneyi Sa×hitÉ loc. cit.* Esta función de guarda es también la de los Maruts en relación con Indra, a quien apoyan en la batalla, y la de los Soplos en relación con el Soplo, para quien, en tanto que *svĒú*, *svĒpayau*, φίλοι etc., de ellos, ellos son una suerte de regimiento del «Propio del Rey», cuyo deber es hacia Él y hacia la «casa» en la que todos moran juntos. Esto es exacto a como es también en las fuentes griegas, donde los poderes de percepción y de acción (*αἰσθησεις*) son los Genizaros (*δορυφόροι*) al servicio del Gran Rey, la Mente o el Alma racional, de la que son los aliados (*σύμμαχοι*) y amigos (*φίλοι*, Filón, *De specialibus legibus*, IV.122; *Deterius* 33); ellos «escoltan» (*δορυφορέω*) a la Razón Real en la percepción de los objetos sensoriales, que, de otro modo, ella no habría aprehendido como tales (*De opificio mundi* 139); y el corazón es el «cuerpo de guardia» (*δορυφορική οἴκησις*) de estos poderes sensitivos, de donde ellos reciben sus órdenes (Platón, *Timeo* 70B). El Soplo Real mismo es el Ángel Guardián de todo el organismo, y en esta guardia sus poderes son sus camaradas. Solo cuando ellos, en la persecución de sus propios placeres privados, olvidan su deber o incluso llevan a su señor al extravío, «nosotros» nos extraviamos.

<sup>65</sup> Cf. la explicación de Filón de *αἰσθησις* como *εἰσ-θέσις*, «un introducir» (*Immut.* 42). Si, por otra parte, conectamos *αἰσθησις* con *αἴω* (sánscrito *av*; *avere*), «percibir», entonces será significativo que *αἴω* (*Il'ada*, XV. 252) signifique también «respirar».

*ChĒndogya Upani·ad VIII.6*), los Soplos se consideran como corrientes o ríos (*nadyaú, sindhavaú*) de luz, sonido y vida<sup>66</sup>. De hecho, ellos son las mismas aguas y ríos a quienes se libera cuando se mata a Vṛtra, y se les llama *nadyaú* «debido a que ellos sonaban (*anadata*)» mientras seguían su camino (*Atharva Veda Sa×hitĒ III.13.1; Taittir'ya Sa×hitĒ V.6.1.2*); y de la misma manera «el Sopro es un sonido (*prĒōo vai nadaú*)», y cuando suena, todo lo demás resuena (*saṃnadati, Aitareya ĩ raōyaka I.3.8*)<sup>67</sup>. El Habla es una corriente (*kulyĒ*), que se origina en la laguna (*hraṅga*) de la Mente (*Jaimin'ya Upani·ad BrĒhmaōa I.58.1*), y los Siete Rayos del Sol, por los que nosotros vemos<sup>68</sup> y oímos, etc., son también Siete Ríos (*Jaimin'ya*

<sup>66</sup> Colectivamente, éstos son la inundación o los torrentes de las cualidades, etc. (*guōōloghĒū*) por los que el sí mismo elemental es arrastrado (*Maitri Upani·ad II.2*), la «inundación, tan difícil de cruzar» budista (*Sa×yutta NikĒya I.53*), aunque Indra «camina sobre estas corrientes a voluntad» (*Atharva Veda Sa×hitĒ III.13.4*); cf. Coomaraswamy, *Hinduismo y Budismo*, 1943, n. 269 y W. N. Brown, *Indian and Christian Miracles of Walking on the Water* (Chicago, 1928). Este Río de Vida por el que nosotros podemos ser arrastrados y ahogados es el «río» (ποταμός) de las seis mociones irracionales de los sentidos (αἰσθησεις) de Platón, por las que el alma es arrollada y sacudida (*Timeo* 43), el «río de las percepciones sensoriales» de Filón (ὁ τῶν αἰσθητῶν ποταμός, *Legum allegoriae III.18*, cf. *Deterius* 100), y «la inundación de la ignorancia que arrastra con ella al alma aprisionada en el cuerpo» de Hermes (*Lib. VII.11B*). Este es el mar que separa «esta» de la «otra» orilla, y que solo puede cruzarse por el «Puente» o en la «Barca», o sobre las Alas de un Pájaro; o por el que puede «caminar sobre el Agua» como si fuera tierra seca.

<sup>67</sup> Que los Soplos «suenan» en sus «caños» (*nĒṅ' = nĒā'*, flauta, *ōg Veda Sa×hitĒ X.135.7*) implica el simbolismo del cuerpo comparado a un órgano, según se enuncia en Jacob Boehme, *Signatura rerum XVI.3-7*, «de la misma manera que un órgano de múltiples y diversos sonidos, o notas, es movido con un solo aire, de modo que cada nota, que cada caño, tiene su tono peculiar... y, sin embargo, son solo uno en la palabra, el sonido, o la voz de Dios que habla eternamente; pues un solo espíritu los gobierna; cada principio angélico es una propiedad de la voz de Dios y lleva el gran nombre de Dios» (sentido en el que, como veremos, los Soplos también son Devas); y en Plutarco, *Moralia* 404, donde el alma es el órgano de Dios. En una imagen estrechamente relacionada, el cuerpo se compara con un arpa (*vōĒ, Aitareya ĩ raōyaka III.2.5, ĒĒōkhĒyana ĩ raōyaka VIII.9.10*; cf. *Fed-n* 84E sig.), que debe mantenerse a tono si se le ha de hacer hablar bien. En *Praṣṇa Upani·ad II.2*, al cuerpo, habitado por las deidades (*devĒū*), se le llama un *blōa* o *vĒōa*, o bien *vōĒ* como en *Atharva Veda Sa×hitĒ XI.4*, o flauta, como en *ōg Veda Sa×hitĒ I.85.10*.

<sup>68</sup> «Quienquiera que ve, es por su rayo que ve», *Jaimin'ya Upani·ad BrĒhmaōa I.28.8*; «en mí hay otro, por quien estos ojos brillan», Rūmī, *D'wĒn*, oda XXXVI. Se debe a que él mira hacia afuera desde dentro de nosotros por lo que nosotros no le vemos; para ver a quien es el «solo veedor, él mismo invisible» (*B'hadĒraōyaka Upani·ad III.7.23*), nuestro ojo debe ser vuelto (*Ēv'tta cak-us, Kaṅha Upani·ad IV.1*). En otras palabras, no es con el ojo sensorial, sino con el del corazón o de la mente como uno debe buscar-le. La tentativa de Rawson (*Kaṅha Upani·ad*, 1924, p. 149) de demostrar que Platón sostenía un punto de vista opuesto es ridícula; ver *El Banquete* 219, *Fed-n* 83B, y espe-

*Upani·ad Br̥h̥maõa* I.29.8, 9). Las facultades (*indriyēõi*), junto con todo lo demás que la Persona emana, son «corrientes fuentes» (*nadyaú syandam̥En̥Éú*), partes de Él que es el Mar en el que, cuando vuelven a casa, sus nombres y aspectos distintivos se pierden (*Praṣna Upani·ad* VI.4, 5)<sup>69</sup>. Justamente de la misma manera, en las fuentes griegas, la visión, el habla y los demás poderes del alma son igualmente «corrientes» (ῥέος, νᾶμα, *Timeo* 45B, 75E, etc.), y también en China, la visión es una «corriente» (*yenpo*, 13, 219 + 2336); y, ciertamente, nosotros todavía podemos hablar de la elocuencia como de «fluidez».

Con esta concepción de los Soplos, y ciertamente de todas las cosas manifestadas, como corrientes o ríos, podemos volver ahora a los contextos en los que se abren las puertas de los sentidos, a cuyo través, como si fuera a través de canales, corren afuera, cantando (*B'had̥braõyaka Upani·ad* I.3). Hemos visto que la Persona, Svayambhū (ἀὐτογενής), horadó, o abrió estas aberturas (*kh̥ni vyat̥õat kh̥ni bh̥itv̥*) y así, a través de ellas, mira afuera, etc. Indra, Puruṣa, Svayambhū, Brahma, son, o más bien es, la respuesta a la pregunta de *Atharva Veda Sa×hit̥* X.2.6.11, «¿Quién horadó las siete aberturas (*sapta kh̥ni vi tatarda, √ t̥* como en *vyat̥õat*) en la cabeza, estos oídos, narices, ojos y boca... quien dividió las Aguas (*Épo vy·adadh̥t̥*) para el flujo de los ríos (*sindhu·s̥ty̥Éya*) en este hombre?» (*Atharva Veda Sa×hit̥* X.2.6.11)<sup>70</sup>. «¿Qué Ṛṣi juntó al hombre? (*samadadh̥t̥, Atharva Veda*

---

cialmente *Repubblica* 526E, donde, para facilitar una aprehensión del Bien, debemos seguir «esos estudios que fuerzan al alma a volver su visión a la región donde mora la parte más eudemónica de lo Real, que yo más necesito ver», y *Filebo* 61E, donde la visión es, ya sea de las cosas transitorias, o ya sea de las inmutables. De hecho, la conversión (μεταστροφή, *Év̥rtti*, volverse) es, «un término filosófico que Platón inventó para describir el giro del alma desde el mundo de la opinión y el error al principio del ser verdadero» (Werner Jaeger, *Humanism and Theology*, Milwaukee, 1943, notas 55, 58).

<sup>69</sup> Los paralelos abundan en todas las tradiciones; cf. Coomaraswamy, «La “E” de Delfos», y Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* II.25,

«Wenn du das Tröpflein wist im grossen Meere nennen,  
Den wist du meine Seel' im grossen Gott erkennen».

<sup>70</sup> Esto es, casi literalmente, Hermes, *Lib.* V.6, «¿Quién es quien ha trazado los círculos de los ojos, quién horadó las aberturas de las narices y de los oídos, quién abrió la boca?». Más brevemente, «¿Quién ha hecho la boca del hombre?» (Éxodo 4:11).

No hay doctrinas peculiarmente indias; todas pueden encontrarse en otras partes y expresadas tan exactamente como es posible con las mismas palabras, y a menudo con las mismas expresiones. Compárese, por ejemplo, *D̥gha Nik̥Éya* II.144, «¿Cómo entonces puede ser posible esto —que mientras que toda cosa nacida, traída al ser y organizada, contiene dentro de sí misma la necesidad inherente de la disolución— que una tal existencia no se disuelva? No existe ninguna situación tal», con

*Sa×hitē* XI.8.14)». La respuesta es que Indra «horadó con su rayo los canales de las corrientes» (*vajreōa khēni vyatōat nad'nēm*», *ōg Veda Sa×hitē* II.15.3) y soltó así los «Siete Ríos» (*ōg Veda Sa×hitē, passim*) por los cuales «nosotros» vemos, oímos, pensamos, etc. (*Jaimin'ya Upani·ad Brēhmaōa* I.28, 29). Esta abertura de la *Fons vitae* (*utsam ak·itam, ōg Veda Sa×hitē* I.64.6, VIII.7.16, *utsa madhvas*, I.154.5, etc.), que había estado encerrada por el Dragón, *Vṛtra*, *Varuṇa*, el «Faraón» védico<sup>71</sup>, es el acto de creación y animación, primordial e incesante, que se repite en cada generación y en cada despertar del sueño. En los términos de la «Leyenda del Grial», los mundos que han de ser, están todavía sin riego, despoblados y estériles, e Indra es el Gran Héroe (*mahēv'ra*), o, en tanto que el Soplo, el «Único Héroe» (*ekav'ra, Jaimin'ya Upani·ad Brēhmaōa* II.5.1), por quien su vida es renovada y la

---

*Fed-n*, 78C, «¿No es lo que es mezclado y compuesto naturalmente susceptible de descomponerse, de la misma manera en que fue compuesto?»; o *Bhagavad Gītā* II.22, «De la misma manera que un hombre, arrojando sus vestidos usados, se pone otros nuevos, así el morador del cuerpo (*dehin*, el Hombre Interior, el Sí mismo), arrojando los cuerpos usados, se pone otros nuevos», con *Fed-n* 87D, «Cada alma usa muchos cuerpos, especialmente si el hombre vive muchos años. Pues si el cuerpo está cambiando y siendo destruido constantemente mientras el hombre vive todavía, y el alma está siempre tejiendo de nuevo eso que ella usa, entonces cuando el alma se libera (*ἀπολλύοιτο, prat'yate*, se «absuelve»), debe haber estado llevando su último vestido», y con las palabras del Maestro Eckhart, «Algo de la esencia divina está suspendido; su progresión es materia, en la que el alma viste formas nuevas y desviste las viejas. El cambio de una a otra es su muerte, y las que ella viste en ellas vive» (ed. Pfeiffer, p. 530). Esta es la verdadera doctrina de la «reencarnación», pues caracteriza a esta existencia presente o a toda otra existencia contingente, de la que la noción del retorno de un «individuo» a esta tierra después de la muerte es solo una perversión popular.

En conexión con todos estos paralelos, que por separado podrían ser de una significación relativamente ligera, pero que, tomados en conjunto y reconocidos como las partes de un modelo consistente, son muy impresionantes, permítasenos decir de una vez por todas que no es nuestra intención sugerir anexiones o influencias, sino más bien una herencia común y remota; de la misma manera que al comparar palabras griegas y sánscritas con raíces comunes, ello no quiere decir que las más antiguas son de origen sánscrito, sino solo que estas palabras están emparentadas. Los paralelos son etimológicos, idiomáticos y doctrinales, pero lo más que puede decirse es que si griegos e indios se hubieran encontrado en Alejandría, ambos podrían haberse comprendido muy bien unos a otros, y mucho mejor de lo que nosotros, desde nuestro punto de vista nominalista y empírico, podemos comprenderlos a ellos. La argumentadísima cuestión de la influencia india en Plotino está fuera de lugar; lo que nosotros tenemos que considerar es la semejanza del conjunto de la tradición platónica con el conjunto de la tradición india, y lo que esto significa. Ello es más que un simple problema de historia literaria, y se acerca mucho más a una cuestión de remota prehistoria.

<sup>71</sup> «Faraón, rey de Egipto, el gran dragón apostado en el medio de las aguas, que ha dicho, mi río es mío propio, y yo lo he hecho para mí mismo» (Ezequiel, 29:3).

Tierra Yerma refrescada. Cuando «golpeó a Ahi, hizo correr a los Siete Ríos, abrió las puertas que habían estado cerradas (*ahann ahim, ariölet sapta-sindhèn, apa avöot apihitleni khleni, ôg Veda Sa×hitê IV.28.1*)», y entonces, «llenó las tierras yermas y los campos sedientos (*dhanvleni ajrlen apöak t·lêlen, ôg Veda Sa×hitê IV.19.7*)» es decir, «pobló» (*apöat*, √ *pl = p*·, en «gente», «pueblo», «plenitud», etc.) estos mundos. Los Soplos, como ya hemos visto, son también los Ṛṣis (√ ·, correr, fluir, brillar, cf. · *abha*, «toro», y ἄρσην), Veedores, Sabios o Profetas (*vates*), y Sacrificadores, a quienes usualmente se menciona como un grupo (*gana*) de siete. Estos Veedores, identificados expresamente con los Soplos<sup>72</sup>, son «co-nacidos» (*sajletêú, sEkaμjletêú*), modalidades (*vik'tayaú*) o «miembros (*aögleni*) de una y la misma [séptuple] Persona entrada dentro de muchos lugares», compositores de encantamientos (*mantrak't*) y «hacedores de existencia» (*bhêta-k't*), sacrificadores y amantes del sacrificio (*priya-medhinaú*), «nacidos aquí para la guarda de los Vedas»; asisten al «Uno más allá de los Siete Ṛṣis» (Viśvakarman, el Indra solar, Agni, el Sí mismo, y el «Único Ṛṣi»), a quien piden con trabajo, ardor y sacrificio que revele la *Janua Coeli*; son, visiblemente, las siete luces de la Osa Mayor en el centro del cielo, e, invisiblemente, los poderes de la visión, el oído, la respiración y el habla en la cabeza<sup>73</sup>. Implantados en el cuerpo (*ṣar're prahitêú*), le protegen, y son estos siete Soplos,

<sup>72</sup> *êatapatha Brêhmaöa* VI.1.1.1, VIII.4.1.5 y 3.6, IX.1.1.21, IX.2.1.13; Sāyana sobre *ôg Veda Sa×hitê X.82.2* y *Atharva Veda Sa×hitê II.35.4*; Uvata y Mahidhara sobre *Vêjasaneyi Sa×hitê XXXIV.55*; *Nirukta X.26*, *sapta·ölenindriyêöi, ebhyaú para êtmê, tleni asminn ekaμ bhavanti*; cf. también Śaṅkara sobre *B'hadêraöyaka Upani·ad II.2.3*. Como señala Keith sobre *Aitareya î raöyaka*, «los nombres de los veedores del *ôg Veda Sa×hitê* pueden deducirse de las acciones del *prêöa*». Whitney, sobre *Atharva Veda Sa×hitê X.8.9 = B'hadêraöyaka Upani·ad II.2.4*, llama a la identificación de los Ṛṣis con los Soplos «extremadamente inverosímil», pero si hay un erudito cuyas opiniones son desdeñables en todo excepto lo puramente gramatical, es él. Para mí la identificación es «extremadamente verosímil», pero en lugar de decirlo meramente así, cito la autoridad de varios textos y de los cinco Comentaristas más grandes de la India.

<sup>73</sup> *ôg Veda Sa×hitê I.164.15, X.73.1, X.82.2; Taittir'ya Sa×hitê V.7.4.3; Atharva Veda Sa×hitê X.8.5.9, XI.12.19, XIX.41.1; êatapatha Brêhmaöa II.1.2.4, VI.1.1.1 sig.; Jaimin'ya Upani·ad Brêhmaöa I.45, I.46.1, 2, I.48.3, IV.14.5, 6, IV.26.2; B'hadêraöyaka Upani·ad II.2.4.*

En *Jaimin'ya Upani·ad Brêhmaöa I.46.6*, *guptyai* corresponde a *Atharva Veda Sa×hitê X.8.9, gopêú*. En *Jaimin'ya Upani·ad Brêhmaöa IV.14.6*, *ava rurudhire* («ellos rodean») corresponde a *ôg Veda Sa×hitê X.73.11, upa seduú*, y a *Atharva Veda Sa×hitê XIX.41.1, upa-ni·eduú*, pues están deseosos del Bien (*bhadram, 'dem*) —de encontrar la *Janua Coeli*, o de entrar dentro de (*apitvam, Atharva Veda Sa×hitê X.8.5 = apêyam, Aitareya î raöyaka II.2.3*) Indra. Estos contextos arrojan luz sobre la naturaleza de las sesiones sacrificiales (*sattra*) en las que todos participan en su propio nombre y donde la recompensa no es un estipendio sino el Sí mismo (*êtman*); pues «Upaniṣad», como una

los seis *indriyēōi* y *manas* (*Vējasaneyi Sa×hitē* XXXIV.55 y Comentario). La formulación en *Bḥadḥraōyaka Upani-ad* II.2.3, 4 (cf. *Atharva Veda Sa×hitē* X.8.9; *Aitareya ī raōyaka* I.5.2)<sup>74</sup> es suficientemente explícita; los Siete Ṛṣis son los poderes del oído, la visión, la respiración (el olfato), y la manducación, cuyas siete aberturas están en la cabeza; rodean al Soplo mediano, y son los Soplos. Por supuesto, este «Soplo mediano» es el «Uno más allá de los Siete Ṛṣis» de *Ōg Veda Sa×hitē* X.82.2, el «Sí mismo último», como dice Sāyaṇa, y el «unigénito» de *Ōg Veda Sa×hitē* I.164.15. Para poner todo esto en palabras de Filón, «Dios extiende (τείναντος) el poder que procede de sí mismo a través del Soplo mediano» (*Legum allegoriae* I.37)<sup>75</sup>, cuyos siete factores más esenciales están puestos en la cabeza, donde son las siete aberturas a cuyo través nosotros vemos, oímos, olemos y comemos (*De opificio mundi* 119), mientras del «Uno más allá de los Siete Ṛṣis» habla astrológicamente como «una Estrella supercelestial, la fuente de las estrellas perceptibles» (*De opificio mundi* 31). Más generalmente, «nuestra alma está dividida en siete partes, a saber, los cinco sentidos, el habla y la generación, para no decir nada de su Duque invisible» (ἡγεμονικός, *De opificio mundi* 117), una lista de los poderes del alma que a menudo aparece en los textos indios.

La alusión astrológica de Filón nos lleva de nuevo a la identificación de los Siete Ṛṣis con las estrellas de la Osa Mayor y al «Uno más allá», Indra, «el movedor de los Ṛṣis» (ī-codanaú, *Ōg Veda Sa×hitē* VIII.51.3; cf. I.23.24, *indro... saha ī ibhiú*). Eisler cita el *Testamentum Ruben*, c. 2, al efecto de que «Se dieron [al hombre] siete espíritus (πνεύματα) en la creación para hacer todas sus obras... los espíritus de la vida, la visión, el oído, el olfato, el habla, el gusto y la generación, y como octavo el Espíritu del Sueño», y observa que éstos son las «siete partes del al-

---

doctrina o misterio, deriva de *upa-ni-ad* (*upa-sad*), en el sentido de *avarudh*, «sitiar» al maestro como al que conoce el Sí mismo y, por así decir, por presión, hacer que lo revele. En la psicología de la educación india, no es tanto el maestro quien se espera que transmita la verdad, sino el discípulo el que se espera que la obtenga de él.

<sup>74</sup> En *Aitareya ī raōyaka* I.5.2, los siete Soplos se «colocan» (√ *dhē*) en la cabeza con una repetición de los siete versos de *Ōg Veda Sa×hitē* I.11. La voz se menciona separadamente y «no se asocia» (*an-anu-aktē*) con los otros Soplos. La razón lógica de esto es el hecho bien conocido de que si bien uno puede ver, oír, oler y respirar o comer al mismo tiempo, uno no puede hablar y respirar simultáneamente; un hecho sobre el que se insiste a menudo (*Kau-itak' Upani-ad* II.5, *ēḥōkhēyana ī raōyaka* IV.5, etc.; cf. Coomaraswamy, «El Beso del Sol», 1940, p. 63), aunque la razón práctica es evitar el tartamudeo que resultaría si uno intentara hablar y respirar al mismo tiempo.

<sup>75</sup> Formando lo que Platón llamaba «la comunidad (de los poderes) extendidos, (τεταμένη) por todo el cuerpo hasta el Alma, para su simple integración con su parte gobernante» (*Repubblica* 462E).



ma que, según la enseñanza estoica, fluyen desde el corazón o el ἡγεμονικόν del alma como corrientes de aire hacia las apropiadas funciones intelectuales, y que estas siete partes consisten en los cinco sentidos, el poder de generación y la capacidad de hablar»<sup>76</sup>. Sin embargo, no puedo dejar de sospechar que esta psicología completamente india es de una formulación más antigua que la estoica, la jónica e indirectamente la babilónica. Un paralelo notable aparece en el *bundahishn* iraní<sup>77</sup>, donde Haftōreng (la Osa Mayor) es el General del Norte, y Mē -ī Gāh (la estrella Polar), llamada también *Me -' miyEn tsmEn* (el clavo en el centro del cielo), es el «General de Generales», y, además, «Una correa [*rag, band*] ata cada uno de los siete continentes [= sánscrito *sapta dv'pa* o *dh[ema]*] a la Osa Mayor, con el propósito de conducir los continentes durante el periodo de la Mezcla. Por eso es por lo que la Osa Mayor se llama Haftōreng [*haft rag*]». Henning observa en una nota, «Estas siete correas constituyen la contrapartida “luminosa” de los siete lazos que conectan los siete planetas con las regiones más bajas, y a través de los cuales los planetas ejercen su influencia sobre los acontecimientos terrenales». Todos estos «lazos» son lo que en los textos indios se llaman las «cuerdas-vientos» cósmicas (*v[eta-rajjuu*), mencionadas en *Maitri Upani·ad* I.4 en conexión con la Estrella Polar (*dhruvaú*; cf. *dhruti*, necesidad, *ôg Veda Sa×hitE* VII.86.6). Pero no sé por qué Henning habla de «planetas», puesto que en otra parte observa que los planetas son «desconocidos» en su texto, «con sus puntos de vista casi prehistóricos». Sin embargo, la mención de los «planetas» nos introduce al hecho de que, en algunos textos más antiguos (*êatapatha Br[ehmaôa* VI.7.1.17, VIII.7.3.10 y *B'had[raôyaka Upani·ad* III.7.2, donde es al Sol, y no a la Estrella Polar, a quien todas las cosas están atadas por hilos pneumáticos) y

<sup>76</sup> «Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike», *Vorträge der Bibliothek Warburg*, II (1922-1923), 87. Griego ὑπνοϛ = sánscrito *svapna*, hermenéuticamente una «entrada dentro del propio de uno», o «Sí mismo de uno» (*svam-apitvam*). El «Espíritu del Sueño» corresponde así al Soplo, o al Sí mismo, dentro del cual los poderes del alma re-entran (*api-i*) en el sueño o en la muerte. El *s'* del hombre es el *no* de los dioses (*Aitareya Br[ehmaôa* I.16, etc.), y, en este caso, lo que los hombres llaman despertar es para los dioses un estar dormido, y lo que los hombres llaman sueño (o muerte) es para los dioses un despertar (cf. *Bhagavad G'itE* II.61; *Fed-n* 71C): un punto de vista que puede seguirse a lo largo de toda la tradición, en el que todos nuestros valores humanos se transvalúan.

<sup>77</sup> Ver W. B. Henning, «Astronomical Chapter», pp. 229 sig.; nuestras citas son de las pp. 230-234. En conexión con lo mismo ver también J. Pryzluski, «Les Sept Puissances divines dans l'Inde et l'Iran», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, XVI (1936), 500-507, y L. D. Barnett, «The Genius: a Study in Indo-European Psychology», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1929, pp. 731-748 (*Fravashi* = *Puru·a*; los *Amesha Spentas* corresponden a los *ô·is*).

en otros textos posteriores (Hermes Trismegisto, y en la astrología tradicional generalmente), es por los Planetas, que son ellos mismos gobernados por el Sol, y no por las Osas, por quienes son influenciados los acontecimientos terrenales. Todo esto puede explicarse mejor por una transposición de símbolos<sup>78</sup>, que han de ser relacionados con las migraciones antiguas: puesto que el Axis Mundi, desde un punto de vista «septentrional», se extiende naturalmente desde el Polo Norte a la Estrella Polar, pero, desde un punto de vista «ecuatorial», se extiende naturalmente desde el «centro de la tierra», establecido sacrificialmente en cualquier parte, hasta el Sol en el zenit; de modo que, en un caso la Estrella Polar, y en el otro el Sol de mediodía, se toman como el «capitán» de nuestra alma, nuestro «Indra»<sup>79</sup>. La significación de todo esto aparecerá solo cuando pasemos a un examen de nuestro «Fatum» y su dominio.

Una de las descripciones más notables de los R̥ṣis se encuentra en *Ēatapatha Br̥h̥maōa* VI.1.1.1 sig. En el comienzo, ellos eran «este no-existente» (*asat*). Los hombres preguntan, «¿Quiénes eran esos R̥ṣis?». Ciertamente, eran los Soplos. El Sopro mediano es Indra; con su poder (*indriya*) él encendió esos Soplos desde el centro, y ellos originaron las «siete distintas Personas»; con éstas ellos hicieron una Única Persona (*puru· a*), concentrando su virtud en su cabeza (de la Persona), y ese fue la «séptuple Persona» de Prajāpati, el Progenitor del mundo. La emanación de los mundos es su desintegración, y la edificación del (altar del) Fuego es a la vez su reintegración y la del sacrificador.

Esta es también, tan cercana como es posible, la historia como la cuenta Hermes, *Lib. I.9* sig. Allí, la «segunda Mente hizo, de fuego y de agua, Siete Gobernadores (διοικήτορες), es decir, los Siete Planetas, y estableció sus revoluciones. El Hombre (ἄνθρωπος = *puru· a*), el Hijo de Dios, teniendo en sí mismo la operación (ἐνέργεια) de estos Siete Gobernadores y conociendo su esencia, miró abajo a través del disco

<sup>78</sup> Cf. René Guénon, «Las Puertas solsticiales», *ftudes traditionelles* XLIII (1938), 180 sig.

<sup>79</sup> Un Sol que nunca sale ni se pone para el Comprehensor, para quien es siempre mediodía (*Ch̥Ēndogya Upani· ad* III.11.1-3, cf. *Aitareya Br̥h̥maōa* III.44; «*En̥ṣadas*» IV.4.7). Así el Maestro Eckhart, «alse daz götlich licht der sēle unde des engels licht sich sliezent in daz götlich licht, daz heizet er den mitentac» (ed. Pfeiffer, p. 123). De aquí los diferentes «milagros» en los que el Sol «permanece quieto» en el cenit para el Héroe. El «Héroe», ciertamente —pues, como dice el Maestro Eckhart, «un sol perpendicular sobre la cabeza de uno es una cosa a la que pocos pueden sobrevivir» (Edic. Evans I, 183).

(solar) (ἄρμονία), pasó a través del cráneo (κύτος)<sup>80</sup>, y amó y desposó a la Naturaleza tendida abajo, que entonces dio nacimiento a «siete hombres según las naturalezas de los Siete Gobernadores», y de constitución elemental; en ellos el Hombre, de ser Vida y Luz, devino alma y mente, sujeto a la mortalidad y al destino por causa del cuerpo, pero también inmortal en su forma esencial (οὐσιώδης = *svarèpa*); así pues, «que el hombre dotado de Mente reconozca que es inmortal, y que la causa de la muerte es el amor carnal». El texto continúa para mostrar cómo el Hombre en nosotros puede retornar por la vía que vino.

Los Maruts, los «Dioses Tempestades» védicos y, *en nosotros*, nuestras «tempestuosas pasiones», se identifican expresamente con los Soplos (*Aitareya Br̥hmaöa* III.16, *pr̥ȫ̄ vai marutaú, sv̥̄̄payau pr̥ȫ̄̄*) o son la fuente de nuestros Soplos (*êatapatha Br̥hmaöa* IX.3.1.7, *pr̥ȫ̄ vai m̄̄̄rutaú*). En tanto que Rudras son los hijos de Rudra (Agni) y Pr̥ṣṇi (la Tierra), pero ganan sus «nombres sacrificiales» por su cooperación y su «clamor en torno» a Indra en el sacrificio de Vṛtra, y así «por libre consentimiento (*svadh̄̄m anu*)<sup>81</sup> obtuvieron el renacimiento» (*Ôg Veda Sa×hit̄̄* I.6.4, *punar garbhatvam erire* con V.29.1 y VIII.53.5, 6), es decir, se regeneran, desde la operación sacrificial, como dioses (*Ôg Veda Sa×hit̄̄* X.56.7, *karmaöaú... mahna... udaj̄̄yanta dev̄̄̄*)<sup>82</sup>. Apenas hay necesidad de decir que los dioses, *en su pluralidad*, eran originalmente mortales, y que solo obtuvieron su inmortalidad por «mérito» (*Ôg Veda Sa×hit̄̄* X.63.4; *êatapatha Br̥hmaöa* II.2.2.8, XI.1.2.12, XI.2.3.6), o que, por esta misma razón, los Soplos sacrificiales son los «Dioses Per-

<sup>80</sup> Κύτος, pienso, como en *Timeo* 45A, τὸ τῆς κεφαλῆς κύτος, «el casco de la cabeza», y aquí con referencia especial a su coronilla, puesto que la entrada es desde arriba; como en *Aitareya î raöyaka* II.4.3, donde el Único Sí mismo, «penetrando la coronilla, entró por esa puerta», es decir, por la fontanela bregmática, que corresponde a la Puerta del Sol macrocósmica, la piedra de cierre de la bóveda (la ἄρμονία de Hermes) del Universo, a través de la cual el Espíritu entra y sale de él.

<sup>81</sup> Como *vi-dh̄̄* (cf. nota 56) implica una dispersión del poder, así *sva-dh̄̄* es autodeterminación, autoemplazamiento (cf. *svasthaú, αὐτόθετος*), autenticidad y, en efecto, «libre albedrío» (*k̄̄mac̄̄ra, yath̄̄̄ vaṣaμ caraöa*), como el del Viento que «sopla donde quiere» (*yath̄̄̄ vaṣaμ carati*).

<sup>82</sup> Pues «mientras no sacrifica, uno es todavía innacido» (*Jaimin'ya Upani-ad Br̥hmaöa* III.14.8; cf. *Jaimin'ya Br̥hmaöa* I.17, nacido de la carne, pero no del Espíritu): el Hombre, el Hombre Mismo, nace del Sacrificio, del Fuego, en el que «este hombre» se sacrifica a sí mismo (*êatapatha Br̥hmaöa* III.9.4.23, VII.2.1.6, XII.9.1.1; *Kausitak' Br̥hmaöa* XV.3), y así se redime de la muerte (*êatapatha Br̥hmaöa* III.6.2.16); el cual renacimiento sacrificial es el segundo nacimiento (en el sentido de San Juan 3:6, 7), y prefigura el tercer nacimiento o resurrección después de la muerte «cuando llega la hora».

fectibles» (*Ôg Veda Sa×hitĒ* X.90.16, *sĒdhyĒú santi devĒú*, con referencia a aquellos primeros sacrificadores a quienes Sāyana llama acertadamente «las “formas del Soplo de Prajāpati”», *prajĒpati-prĒōa-rĒpĒĒ*<sup>83</sup>; *Ēatapatha BrĒhmaōa* X.2.2.3, *prĒōĒ vai sĒdhyĒú devĒú*, «los “Dioses Perfectibles” son los Soplos»). Indra («impeledor de los Rṣis», *Ôg Veda Sa×hitĒ* VIII.51.3) es «el Rṣi de los Maruts» (*Ôg Veda Sa×hitĒ* V.29.1); y ellos son notablemente «sacrificadores domésticos» (*gĒhamedhinaú*, *Ēatapatha BrĒhmaōa* II.5.3.4) y participan en la sesión sacrificial (*sattra*)<sup>84</sup> en tanto que iniciados acompañantes de su Gṛhapati (Indra, Prajāpati, Agni, *Pa-cavi×ṣa BrĒhmaōa* X.3.5, 6, XIV.14.9) —donde la «casa», es por supuesto, la de este cuerpo en el que nosotros vivimos. Es en su capacidad de sacrificadores como los Maruts concuerdan íntimamente con los Soplos, pues «los dioses, nacidos de la mente, y unidos a la mente, son los Soplos; en ellos uno sacrifica inmaterialmente» (*te-u parok·am juhōti*, *Taittirya Sa×hitĒ* VI.1.4.4), y con miras a la inmortalidad, puesto que la inmortalidad solo puede ganarse con ofrendas incorpóreas (*Aitareya BrĒhmaōa* II.14).

No nos sorprenderá encontrar que casi todo lo que se dice de los Soplos se predica también de los Maruts. Son «Poderes» (*vibhĒtayaú*) y «asignaciones» (*hitaú*), a quienes se encomienda la guarda (*rak·atĒ*) del sacrificador (*Ôg Veda Sa×hitĒ* I.166.3, 8, 11), y la «protección del mortal» (*pĒnti martyam*, *Ôg Veda Sa×hitĒ* V.52.4); son «fuegos» (*agnayaú*, *Ôg Veda Sa×hitĒ* III.26.4), «rayos» (*raṣmayayaú*, *Pa-cavi×ṣa BrĒhmaōa* XIV.12.9; *Ēatapatha BrĒhmaōa* IX.3.1.25), mezclados con «gloria» (*ṣriyĒ*, *Ôg Veda Sa×hitĒ* VII.56.6, cf. V.55.3); y, como los Soplos mismos, se les compara a los radios de una rueda (*Ôg Veda Sa×hitĒ* V.58.5, X.78.4). Son

<sup>83</sup> Puesto que solo son los nombres de sus actos, las «formas» (*rĒpĒōi*) que él asume en su operación sacrificial (*karma*, *BĒhadĒraōyaka Upani·ad* I.4.7, I.5.21, 22); o, en las palabras de Indra dirigidas al Rṣi Viśvāmitra, «Yo soy el Soplo, que eres tú, que [son] todos los seres elementales (*bhĒtĒni*) y que brilla allá lejos (el Sol); es en esta forma (*rĒpa*) como yo penetro todas las direcciones (*sarvĒ diṣo vi·Ēōṣmi*), con ellos me alimento» (*Aitareya ĩ raōyaka* II.2.3) —«me alimento», pues «todas las direcciones le rinden tributo» (*ChĒndogya Upani·ad* II.21.4), y es así como «él se alza sobre el alimento» (*yad annena atirohati*, *Ôg Veda Sa×hitĒ* X.90.2).

<sup>84</sup> La «sesión» sacrificial (*sattra*), especialmente como se lleva a cabo por los *gĒhamedhinaú* y *gĒhapati* del «hogar» humano, es decir, mental y meta-físicamente (*manasa*, *parok·am*), los iniciados sacerdotales la efectúan en su propio nombre; no hay ningún patrón (*yajamĒna*) y, por consiguiente, ninguna «recompensa» pecuniaria (*dak·iōĒ*); «solo el Sí mismo es su recompensa, y debido a que obtienen el Sí mismo como su recompensa, alcanzan el cielo» (*Taittirya Sa×hitĒ* VII.4.9.1; cf. *Taittirya Sa×hitĒ* VII.2.10.2; KB XV.1; *Ēatapatha BrĒhmaōa* IX.5.2.12-16; cf. Coomaraswamy, *ĩ tmayaj-a*, e *Hinduismo y Budismo*, 1943, p. 21).

expresamente «co-nacidos» (*sĒkaṃ jĒtĒú*, *ôg Veda Sa×hitĒ* V.55.3 = *sĒkam-uk*., VII.58.1), hermanos, de los cuales ninguno es más viejo o más joven (V.59.5, 6. V.60.5)<sup>85</sup>. Como dioses de la lluvia, se asocian muy estrechamente (*ôg Veda Sa×hitĒ*), incluso se identifican, con las Aguas (*Aitareya BrĒhmaöa* VI.30); y, ya sea como vientos o ya sea como aguas, hacen «rugir» a las montañas (*nadayanta*, *ôg Veda Sa×hitĒ* I.1665), mientras que, como los Siete Ríos, son «concedores del Orden» (*‘taj-áú*, *ôg Veda Sa×hitĒ* V.58.8). Como los seres elementales (*Maitri Upani-ad* VI.10.35), se identifican con los tallos del Soma<sup>86</sup> (*ôg Veda Sa×hitĒ* I.166.3; *Sāyaṇa*, *prĒöĒdi rēpeöa śar‘re sthitaú*; *Taittir‘ya Sa×hitĒ* VI.4.4.4, *prĒöĒ vai aöśavaú*). Son, como los R̥ṣis y los Soplos, una hueste (*gaöa*), o huestes de siete o de siete (*êatapatha BrĒhmaöa* II.5.1.13, V.4.3.17<sup>87</sup>, IX.3.1.1-25<sup>88</sup>; *Taittir‘ya Sa×hitĒ* V.4.7.7, etc.), cuyo caudillo (*gaöĒĒm gaöapati*<sup>89</sup>, *ôg Veda Sa×hitĒ* II.23.1, X.112.9; *sagaöa*, III.47.4) es Brahmanaspati (el «Sacerdotium»)<sup>90</sup> o Indra (el «Regnum») —Indra, «el impeledor de los R̥ṣis» (*ôg Veda Sa×hitĒ* VIII.51.3), «es su R̥ṣi [de ellos]» (V.29.1). En otras palabras, son los súbditos, vasallos, guardia y milicia del gobierno dual de Indrāb̥haspati<sup>91</sup>, y el modelo de los «Comunes» del cuerpo político, ya sea del estado o ya sea del ser humano, cuya salud depende de su lealtad

<sup>85</sup> Ver *akanīĒha* en Coomaraswamy, «Algunas Palabras pāli».

La igualdad de los Maruts que, como los Soplos, se comparan a los radios de una rueda, de los cuales ninguno es el primero ni el último en orden, es como la de los miembros de un clan o de una cofradía, y da su significado propio a la frase «todos los hombres nacen iguales».

<sup>86</sup> Para las implicaciones de esto, ver mi *ĥ tmayaj-a*.

<sup>87</sup> Un análisis del «carro» (cf. *Aitareya ĥ raöyaka* II.3.8; *Kaĥha Upani-ad* III.3; *JĒtaka* VI.252) con su cuerpo de madera, cuatro caballos, conductor y pasajero real, «siete en total», al igual que la «septuple Persona» de *êatapatha BrĒhmaöa* VI.1.1.1 sig.

<sup>88</sup> Los versos 4-6, que comienzan «y estos mundos son lo mismo que esta cabeza», corresponden muy estrechamente a la descripción de la «cabeza» cósmica en *Timeo* 44D, 45B, 81D.

<sup>89</sup> Puesto que los Maruts son también los Rudras, su padre, Rudra, se llama también el «caudillo de las huestes» (*gaöĒĒm gaöapati*, *VĒjasaneyi Sa×hitĒ* XVI.17; *êatapatha BrĒhmaöa* IX.1.1.18). En la mitología «posterior», en la que Śiva (Rudra) es asistido por las huestes (*gana*) de los espíritus (*bhēta*), esta jefatura es ejercida por sus hijos, intelectualmente por Gaṇapati (Gaṇeśa, la deidad de cabeza de elefante) y en el sentido militar por Kārttikeya (Senāpati); éstos dos representan el «Sacerdotium» y el «Regnum», y corresponden a los Agni-B̥haspati e Indra védicos.

<sup>90</sup> *Saptagu*, *ôg Veda Sa×hitĒ* X.47.6, es decir, «de siete rayos»; cf. Grassmann, s.v. *gu* en los sentidos 7, 8: como es explícito para Agni-B̥haspati en *ôg Veda Sa×hitĒ* I.146.1 y VI.44.14.

<sup>91</sup> Para la teoría, ver Coomaraswamy, *Autoridad Espiritual y Poder Temporal en la Teoría India del Gobierno*. Toda esta teoría se aplica tanto al auto-control como con al gobierno de un Estado: se trata, en otras palabras, de una psicología del gobierno.

hacia su cabeza, como ello es explícito en *Taittir'ya Sa×hitĒ* V.4.7.7 y VI.1.5.2, 3, donde la unanimidad y lealtad de los pueblos terrenales es una consecuencia de la adhesión de los Maruts al «Regnum» *in divinis*.

Es principalmente aquí, en su relación con Agni e Indra, hacia quienes, ciertamente, los Maruts pueden ser desleales (*Ôg Veda Sa×hitĒ* I.165, VIII.7.30, 31, etc.), pero, a quienes normalmente sirven como aliados en la batalla contra Vṛtra y en la obtención de los Ríos con los que están tan estrechamente conectados, donde se centra principalmente su significación para nuestra psicología. Por toda la literatura védica encontramos que, en la batalla con Vṛtra, el «valiente (*abhimĒti*)» Indra es abandonado por los dioses aterrorizados y lucha solo, o más bien con ninguna otra ayuda que la de sus «buenos aliados» (*Ôg Veda Sa×hitĒ* VIII.53.5, 6), los Maruts o los Soplos, que, por su participación en esta operación sacrificial, alcanzan su divinidad (*Ôg Veda Sa×hitĒ* I.87.5, VIII.96.7; *Aitareya BrĒhmaöa* III.16, 20, etc.)<sup>92</sup>. Indra resulta victorioso en tanto que su caudillo, no cuando ellos persiguen sus fines propios; Indra es el «Regnum», y toda la ciencia del gobierno es una ciencia de control de sí mismo o de auto-control (*ArthaṢĒstra*, I.6).

Incidentalmente, hemos visto ya que a los poderes del alma, ya se les designe como Soplos, o ya se les designe de otro modo, se les llama «dioses» (*deva, devatĒ*), aunque aquí podría ser más inteligible, en tanto que estos poderes son los súbditos de Dios y enviados por Él a Sus misiones, traducir por «ángeles»; pues éstos no son los «múltiples dioses» de un «politeísmo» (si es que una cosa tal ha existido alguna vez o alguna parte), sino las delegaciones y extensiones del poder de un único Dios. Sin embargo, con esta reserva continuaremos empleando la traducción usual de *deva* y *devatĒ* por «dios» o «divinidad». Ahora ya debemos estar en posición de comprender la afirmación de *Atharva Veda Sa×hitĒ* XI.8.18b, «habiendo hecho de él su casa mortal, los dioses [ángeles] habitaron el hombre» (*g'ham k'tvĒ martyam devĒu puru·am Ēviṣan*), y la de *Jaimin'ya Upani·ad BrĒhmaöa* I.14.2, «todos estos dioses están en mí», y *Ēatapatha BrĒhmaöa* IX.2.1.15 (cf. *VĒjasaneyi Sa×hitĒ* XVII.14),

<sup>92</sup> En la versión budista de la misma historia, el Bodhisatta es abandonado de la misma manera por los dioses y dejado «solo»; pero las virtudes o poderes cardinales, que son, «por así decir, sus asistentes» (*parijana*, cf. *parib'han* en *Aitareya BrĒhmaöa* VI.28, y *ṣrijĒ pariv'aham* en *Jaimin'ya Upani·ad BrĒhmaöa* IV.24.11) no le abandonan y, usándolos como su escudo, vence al ejercito de Māra (de Namuci, de Vṛtra) (J I.72 sig.). Lo que esto implica, igualmente para Indra y para el Bodhisatta, es que ellos son victoriosos en la medida en que están recogidos, en que se han juntado a sí mismos, en que están «en *samĒdhi*»: pues «quien los conoce de otro modo que en sí mismo, está “abandonado por los dioses”» (*B'hadĒraöyaka Upani·ad* IV.5.7).

donde ellos no están ni en el cielo ni en la tierra, sino en los seres animados (*pr̥ōinau*)<sup>93</sup>. Estos dioses, como están dentro de vosotros (*adhyētman*), son la voz, la visión, la mente, el oído, pero, *in divinis* (*adhidevatam*), son manifiestamente el Fuego, el Sol, la Luna y los Cuadrantes. «Todo lo que ellos no me dan, eso no está en mi poder» (*Aitareya ī raōyaka* II.1.5; cf. *Vējasaneyi Sa×hitē* XVII.15. Entran en el hombre en conformidad a sus estaciones (*yathēyatanam = yathēkarma*, *B̥had̥raōyaka Upani- ad* I.5.21), al mandato del Sí mismo: el Fuego, deviniendo la Voz, entra en la boca; los Cuadrantes, deviniendo la escucha entran en los oídos; el Sol, deviniendo la visión, entra en los ojos; las Plantas, deviniendo los cabellos, entran en la piel; la Luna, deviniendo la mente, entra en el corazón; las Aguas, deviniendo la simiente, entran en el pene. El hambre y la sed se distribuyen a todas estas deidades, como compañeros, participando en todo lo que obtienen (*Aitareya ī raōyaka* II.4.2)<sup>94</sup>. Es precisamente esta hambre y esta sed lo que distingue el juicio animal (*abhij-ēna*)<sup>95</sup> del de la Persona dotada de presciencia (*praj-ēna*), puesto que el primero sólo conoce el hoy, y el segundo el mañana (*Aitareya ī raōyaka* II.3.2)<sup>96</sup>: los contactos con lo cuantitativo (*mētrē-sparṣēu*) son la fuente del placer y del dolor (*sukha-duūkha*), y solo la Persona a quien éstos no distraen (*na vy-athayanti*, «no dominan», de la raíz obsoleta *ath*), que permanece el «mismo» bajo ambas condiciones, es apto para participar en la inmortalidad (*am̥tattvēya*, *Bhagavad Gītē* II.31 =

<sup>93</sup> Las palabras *yadē tva- tē vyat̥nat* en la primera línea del verso, muestran que esta em-psicosis o anima-ción, se predica como teniendo lugar cuando se abren las puertas de los sentidos, aquí por el Artífex divino (*Tvaṣṭṛ = δημιουργός*); los versos siguientes muestran que estas deidades, que entran en nosotros en el nacimiento, son la totalidad de todos nuestros poderes, ya sea para bien o para mal.

<sup>94</sup> El hambre y la sed son a la vez el origen y el desasosiego de nuestra existencia contingente, y una definición de nuestra mortalidad. El hombre natural es insaciable (*Aitareya ī raōyaka* II.3.3): «Wer viel begehrt und will, der gibet zu verstehn, dass ihm noch mangelt viel» (Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* V.156). Todo comer es un cambio, y «todo cambio es un morir». Satisfacer nuestra hambre es imposible; el enemigo sólo puede vencerse ayunando. Aquellos que eligen «el hambre y la sed» por amor de los placeres correspondientes están rechazando la verdadera Vida del espíritu (Platón, *Filebo*, 54, 55): nuestro Sí mismo verdadero es «el Sí mismo que sobre-pasa (*atyeti*) el hambre y la sed, la aflicción y el engaño, la vejez y la muerte» (*B̥had̥raōyaka Upani- ad* III.5).

<sup>95</sup> El uso de *abhij-ēna* aquí por «conocimiento estimativo» es sarcástico, como lo es Platón cuando habla de aquellos que son gobernados por el placer y el sufrimiento como ἀκολασίᾳ σῶφρων (*Fed-n* 68E).

<sup>96</sup> La definición de la Persona verdadera de un hombre en *Aitareya ī raōyaka* II.4.2 es muy llamativa, y debe leerse en conexión con la definición europea clásica de la «Persona» en Boecio, *Contra Eutiques*.

ἀθανίξειν, Aristóteles, *ética a Nic-maco* X.7.1077b.31 = el *sōeternar* de Dante, *Inferno* XV.85), que es la meta hacia la que apunta toda nuestra psicología tradicional y que, por consiguiente, como se ha dicho tan acertadamente, es «el objetivo supremo de la educación humana»<sup>97</sup>.

Así pues, la vida instintiva de los «dioses dentro de vosotros», verdaderamente ángeles caídos, es la pasión del Sí mismo mientras desea y busca; y puesto que el propósito de la Iniciación o Consagración (*d'k·ℓ*), es precisamente la destrucción de la ignorancia y la recuperación del conocimiento del Sí mismo, podemos comprender inmediatamente la necesidad de una regeneración iniciatoria<sup>98</sup> de los poderes del alma, si ellos han de liberarse de su mortalidad. Estará claro ahora que solo «está realmente iniciado aquel cuyos “dioses dentro de él” están iniciados», a saber, la mente, el habla, la respiración, la visión y el oído (colectivamente «la constitución del hombre», *manu·yasya sambhèti*), cada uno por su propio principio equívoco (*Kausitak' BrEhmaöa* VII.4; cf. *êatapatha BrEhmaöa* III.1.3.18-22 y XIII.1.7), de modo que nosotros, «liberando al Oidor del oído, a la Mente de la mente —es decir, al Soplo de la respiración— y al Vidente de la visión, podamos, cuando dejemos este mundo, dejarlo como inmortales» (*Jaimin'ya Upani·ad BrEhmaöa* IV.18.2 = *Kena*

<sup>97</sup> Jaeger, *Humanism and Theology*, pp. 34-35 y notas 34-36.

<sup>98</sup> La Iniciación, o un nacer de nuevo, es —no menos desde un punto de vista indio que platónico y neoplatónico— indispensable para la liberación última. No hay necesidad de decir que la Iniciación implica un Maestro (gurú), a través de quien se transmite el poder espiritual y por cuya mediación el discípulo nace nuevamente de Dios como padre y de Sophia = Sāvitrī como madre. No podemos entrar en esto extensamente aquí, sino solamente hacer referencia, para Platón, a *Fed-n* 69CD, donde Sócrates mantiene que «quienquiera que va al otro mundo sin iniciar y sin perfeccionar, yacerá en el fango; pero que el que llega allí limpio y perfeccionado, morará con los dioses», agregando que los «Bacchoi» son los verdaderos filósofos y que él mismo siempre se ha esforzado en ser uno de ellos; y a *Teeteto* 155E, donde quienes «no están iniciados» se describen como «aquellos que piensan que nada es, excepto lo que pueden agarrar firmemente con sus manos, y que niegan la existencia de las acciones (πράξεις = *karma*) y de los devenires (γενέσεις = *bhava*), y de todo lo que es invisible»; y para el neoplatonismo a Hermes Trismegisto, *Lib. XIII*.

Donde toda instrucción es encíclica y no hay «misterios», la psicología tradicional solo puede enseñarse como una curiosidad o, a lo sumo, puede efectuar una preparación intelectual, que puede disponer al estudioso a trabajar por su propia salvación, pero no puede efectuar su salvación por él. Sin embargo, haber aceptado, aunque sea en teoría, que «yo» y «mío» son conceptos sin base, haber consentido al hecho de «negar nuestro sí mismo», aunque no hayamos sido capaces de hacerlo, es ya un escape y una liberación parcial del dominio del placer y el sufrimiento.



*Upani·ad* I.2)<sup>99</sup>. Pues, que nosotros nos salvemos o condenemos depende enteramente de si nosotros nos hemos «conocido a nosotros mismos», Quien somos realmente, y de la respuesta a la grávida pregunta, «¿En quién, cuando nosotros partamos, estaremos nosotros partiendo?» (*B'had'raöyaka Upani·ad* IV.4.13, 14, *Pra'sna Upani·ad* VI.3), es decir, en nosotros sí mismos mortales o en el «Sí mismo inmortal del sí mismo», el «Alma del alma»<sup>100</sup>.

Todo este problema puede formularse también en los términos del dominio del *Fatum* y la transcendencia de la Necesidad. Aquí debemos volver a lo que se ha dicho más atrás concerniente a los Siete *R̥ṣis*; pues la concepción de nuestra constitución y consecuente Destino, que estaba implícita allí, no es en modo alguno únicamente india sino, por ejemplo, idéntica a la doctrina platónica expresada por Hermes Trismegisto (*Lib.* I.9.16, XVI.13 sig, *Excerpt* XII, y en otras partes). Aquí la Mente creativa solar (δημιουργός) «hizo de Fuego y de Espíritu Siete Gobernadores, que envuelven en sus órbitas el universo sensible, y su Gobierno (διοίκησις, literalmente cuidado doméstico, economía) se llama «Destino» (εἰμαρμένη)». Estos Gobernadores son los Siete Planetas (ἀστέρᾱ, estrellas, luces) y actúan sobre nosotros, o más bien en nosotros, a través de los correspondientes Daimones<sup>101</sup> que se hacen

<sup>99</sup> Para un examen de esto, ver Coomaraswamy, *Pr̥ññ-citi*, 1943, p. 108. Cf. Aristóteles, *Metafísica* XII.9.4, «El pensamiento no puede ser el bien más alto. Por consiguiente, la Mente (νοῦς = *manas*), si es la Mente Maestra de la que estamos hablando, no piensa nada sino a sí misma, y su pensamiento es el “Pensamiento del pensamiento”»; similarmente Witelo, *Liber de intelligentiis* XXIV, XXVII, «Intelligentia semper intelligit... [sed] se ipsam cognoscendo non cognoscit alia» (Comentario, *per receptionem non intelligit, sicut anima*); *B'had'raöyaka Upani·ad* IV.3.28 y IV.5.15, «Pues donde hay una dualidad, por así decir, hay uno que piensa de otro. Pero donde todo ha devenido solo el Sí mismo propio de uno (*yatra svasya sarvam t̥tmaiv̥bhèt*), ¿cómo y de qué “pensaría” uno entonces?». ¡Ciertamente, esto está tan lejos de *cogito ergo sum*, que eso que «piensa» es precisamente «no mi Sí mismo»!

<sup>100</sup> La respuesta que se espera a la pregunta de *Pra'sna Upani·ad* VI.3 es, por supuesto, la de *Aitareya ĩ raöyaka* II.6, «partiendo de aquí con el Sí mismo Presciente (*praj-en̥tman̥*), renace (*samabhavat*) inmortal». En general, se asume que una vida plena aquí, comprendida sacramentalmente, debe implicar la vida plena allí; y por esta razón la muerte es tradicionalmente una ocasión de regocijo en vez de aflicción. Para aquellos que conocen su Sí mismo, no puede haber ningún temor de la muerte (*Atharva Veda Sa×hit̥* X.8.44). La muestra de aflicción en un funeral indio (cremación) es excepcional; cuando una tal muestra tiene lugar, hasta un simple aldeano dirá, «pobre hombre, no conoce nada mejor».

<sup>101</sup> De hecho, nuestro tratamiento de la psicología india como una *bh̥eta-vidy̥* equivale a tratarla como una «demonología». Por supuesto, debemos despojarnos de las connotaciones peyorativas con

cargo de nosotros al nacimiento, entrando en las dos partes irracionales del alma y penetrando el cuerpo, donde, asentados en sus vasos<sup>102</sup>, tiran de nosotros hacia sí mismos (ἀνθέλκουσι... εἰς ἑαυτούς), gobernando así nuestra vida terrenal, usando nuestros cuerpos como sus instrumentos. La mayor parte de nosotros somos conducidos y arrastrados por estos Daimones, debido a nuestro gusto de las actividades en las que, como dice Hermes, consiste su ser. Pero «ni los dioses [los anteriormente dichos Siete Gobernadores Planetarios] ni los Daimones tienen ningún poder contra el Rayo de Luz Único que es el de Dios»<sup>103</sup> y «hay unos pocos»<sup>104</sup>, en la Parte Racio-

---

las que el cristianismo ha investido a la palabra «*daimon*», la cual, como su equivalente indio, *yak·a* y *bhêta*, se refiere a Dios o a seres de origen divino, aunque pueden ser buenos (obedientes) o malos (desobedientes). La demonología tradicional es a la vez una angelología y una psicología. Hoy en día nosotros consideramos todas estas cosas como «supersticiones», y ciertamente son tales, en el sentido literal de «supervivencias»; pero el que ahora llamemos a los demonios dentro de nosotros «instintos», no cambia nada en la naturaleza de las «pasiones dominantes», a las que nosotros estamos sometidos, hasta que hemos aprendido a dominarlas y a usarlas por nosotros mismos. Un instinto es un impulso (*instinguere*, instigación), y nosotros todavía hablamos acertadamente de nuestros instintos como *ten*-dencias (a causa de que tiran de nosotros) y del pensamiento teñido de deseo como *ten*-dencioso. La psicología es fundamentalmente una patología, como anuncia el πάθη ἐν ἡμῖν de Platón, y «toda pasión es una posesión epiléptica» (ἐπίληπτον, ser cautivado, ser hecho preso), Filón, *Legum allegoriae* IV.79. «Comportarse» según nuestros gustos y disgustos no es una libertad, ni un acto, sino una esclavitud y una pasión. La enfermedad del alma es su propia auto-volición. Sea cual sea el nombre con el que llamemos a los «caballos» el problema permanece el mismo, conducirlos o ser conducido por ellos.

No podemos tratar aquí la etimología de «*daimon*», pero queremos relacionarla con la √ sánscrita *day* o *dĕ* y con *daitya* y *dĕnava*; y probablemente es significativo que se diga que Indra vence a los Daityas y Dānavas en siete grupos de siete en sus respectivas estaciones (*yathĕsthĕnam, B'ĕhĕd Devatĕ* VII.51, 52), lo cual parece referirse a una «victoria sobre los poderes de percepción y de acción»; y a esto, en *Arthaśĕstra* I.6, se le llama «toda la ciencia del gobierno».

<sup>102</sup> Las susodichas *ἡλγυῖ*, *στενωποί*, etc. (ver nota 59), y que han de considerarse como las «líneas de fuerza» por las que nuestro ser es penetrado.

<sup>103</sup> La «cadena de oro» de Platón (*Leyes* 645) y el «raggio dell'alta luce, che da sè è vera» de Dante (*Paradiso* XXXIII.53).

<sup>104</sup> «Pues, como ellos dicen con referencia a los misterios, “Muchos son los portadores del tirso, pero pocos los Bacchoi”; y éstos, sostengo, son los únicos filósofos verdaderos» (*Fed-n* 69CD). «A vosotros os ha sido dado conocer los secretos del Reino del Cielo, pero a ellos no les ha sido dado... Viendo no ven, y oyendo no oyen, ni comprenden... a menos que ellos perciban... y oigan... y comprendan... y se vuelvan a mí para que les cure», San Mateo 13:11-15. La última cosa que el «hombre moderno en busca de un alma» desea es ser curado —«En los últimos días los hombres serán amantes solo de sí mismos», II Timoteo 3:1, 2.

nal<sup>105</sup> de cuya alma, brilla este Rayo que viene de Dios por la vía del Sol [la anteriormente dicha Mente Creativa]», y en éstos la operación de los Daimones (es decir, los impulsos de los poderes sensitivos en persecución de sus objetos naturales) se reduce a nada. Y así Dios gobierna a los dioses, y ellos a los Daimones, sus representantes en nosotros; él opera a través de ambos, y hace así todas las cosas para sí mismo; y todas las cosas son miembros (μέμρα)<sup>106</sup> de sí mismo.

Esta psicología profunda se deriva toda directamente de Platón<sup>107</sup>, principalmente de *Leyes* 644E, 645A. La doctrina de Platón del alma irracional y mortal (con sus partes mejor y peor) y su distinción del Alma racional e inmortal es, por supuesto, idéntica a la distinción india de nuestro sí mismo pasible y «su Sí mismo inmortal y Duque». Estos dos moran juntos en la casa o ciudad del cuerpo, o viajan en uno y el mismo vehículo corporal; y entonces surge la cuestión de quién lo controlará. En la figura de la marioneta<sup>108</sup> Platón habla del hombre como literalmente «dis-traído» por sus pasiones. Dice que estos afectos en nosotros (ταῦτα τὰ πάθη ἐν ἡμῖν) nos empujan acá y allá (ἀνθέλκουσι), y siendo contrarios unos a otros (ἀλλήλαις ἐναντίαι, como en Aristóteles, *De anima* III.10.433b.5) lo hacen en direcciones

<sup>105</sup> Aunque es casi inevitable traducir λόγος, λογισμός, λογιστικός por «Razón» y «racional», lo que está realmente implícito es la noción de un Cálculo infalible, y debe comprenderse claramente que la «Razón» platónica no es en modo alguno nuestra «racionalidad», sino más bien la «Mente de la mente» de Aristóteles, la Mente que es «siempre recta» (*De anima* III.10, 33a.27), y la *Synteresis, Intellectus vel Spiritus* escolástica, en vez de nuestra «mente» o «poder racional» que forma opiniones y actúa en consecuencia. Ya para Boecio, la razón es una facultad mortal, y cuando él se llama a sí mismo un «animal racional y mortal», la Filosofía le replica que él ha olvidado Quien es. La mayor parte de lo que hoy día se llama «conocimiento» no se basa en nada mejor que estadísticas, y sus «hechos» son solo lo que nosotros «hacemos» de estas; por consiguiente, la mayor parte de la educación moderna, tiene poco o nada que ver con el fin último del hombre, *sōeternar*.

<sup>106</sup> Estrechamente relacionado con μοῖρα, «porción, parte», y así «fatum», como se trata abajo.

<sup>107</sup> Scott [cf. Hermes-ED.] llama «estoica» a la noción de εἰμαρμένη, pero era platónica antes que estoica: cf. *Fed-n* 115A y *Gorgias* 512A. Igualmente platónica es la doctrina de los Dioses y Daimones, de quienes Platón dice que son «nuestros aliados en la batalla, y nosotros sus propiedades» (*Leyes* 906, cf. *Fed-n* 62B y Filón, *De specialibus legibus* VI.122). Todas estas cosas son «mitos» de la Philosophia Perennis, y no hay más razón para quedarse detenido en los estoicos, o incluso para suponer que Platón los inventó, de la que hay para suponer que son de origen indio en su presentación griega.

<sup>108</sup> Para lo cual hay muchos paralelos indios, hindúes y budistas. Ver Coomaraswamy, *L'Ille* y «Juego y Seriedad». Una marioneta es una «maravilla» (θαύμα) y, como dice también Platón, «La maravilla es el comienzo de la filosofía» (*Teeteto* 155D). Apenas necesitamos decir que el *gravamen* de toda la «juglaría» tradicional es metafísico.

contrarias, ya sea hacia el bien o ya sea hacia el mal, según pueda ser el caso<sup>109</sup>. Pero hay «un sagrado hilo de la Razón, un hilo conductor, un hilo de oro, a saber, la Ley común del cuerpo político<sup>110</sup>, y a este hilo debemos agarrarnos siempre y cooperar con él, para que el tipo de oro dentro de nosotros pueda vencer a los demás tipos». La doctrina de Aristóteles es la misma, aunque no usa el «mito» de la marioneta: la moción implica siempre una elección de algún tipo, pero la elección puede hacerse de acuerdo con la Razón (λογισμός), o puede estar determinada por las Pasiones (ἐπιθυμία); y en este último caso (el del ἤττω ἑαυτοῦ de Platón, *República* 431B, 440B, etc.) la moción resultante será irracional. La Mente (de la mente) es siempre recta; pero el apetito y las imágenes mentales (φαντασία = *samkalpa* o *rèpa*) pueden ser rectos o errados (*De anima* III.10.433a.22 sig.)<sup>111</sup>.

Estos resúmenes de la psicología Platónica y Neoplatónica introducen el problema del Fatum y el Libre Albedrío, fundamental en el presente contexto, en el que estamos considerando una ciencia dispositiva a la Liberación en el sentido más completo y total de la palabra. Difícilmente hay una doctrina de la Philosophia Perennis

---

<sup>109</sup> Direcciones contrarias, ya sean éticas o estéticas. La liberación consiste precisamente en una liberación de estas alternativas, de estos «pares de opuestos». La conducta *act-iva* del hombre volitivo (cf. συνάγω, ἀγωγή, sánscrito *samaj*, *samāja*, √ *aj*, ἄγω, latín *ago*, de donde «acto») no es nada más que un comportamiento instintivo y pasivo; (por una de las «coincidencias» de la etimología sánscrita, *a-ja* significa «innacido»: y el Movedor de todas las cosas es *aja* en ambos sentidos); conducirse uno mismo es «ser en acto», comportarse es «ser *in potentia*»; la conducta es *con-sider-ada*, el comportamiento inconsiderado —es decir, la primera está de acuerdo con la moción ordenada de las estrellas [latín *sider*], mientras que el comportamiento es excéntrico. La distinción es paralela a la que hay entre σύννοια y παράνοια, y a la del sánscrito *svarāj* (autonomía) y *anyarāj* (heteronomía) según se expresa en *Chāṅdogya Upaniṣad* VII.25.2, cf VIII.1.5.6.

En conexión con «ser en acto», es significativo que el védico *aja* (agente, ágil y de aquí también «cabra») es un epíteto védico característico del Sol, Rudra o Indra (capataz de la hueste de los Maruts), mientras que los *ajṣaú* (pl.) que «rinden tributo» (*balim... jabruū*) a Indra (*ōg Veda Saḥitā* VII.18.19) son casi con certeza los Maruts.

<sup>110</sup> No podemos abstenernos de llamar la atención aquí sobre un serio error en la versión de R. G. Bury, edición Loeb Library, p. 69; la «cadena de oro» no es «la ley pública del Estado» sino «la ley común del cuerpo político (individual)»: «ley común» (κοινὸς νόμος) debido a que nuestra propia constitución psicofísica es una κοινωνία (*República* 462C); nosotros somos un «agregado animal» (κοινὸν ζῷον, *Timeo* 89D). Habría estado contra toda la posición de Platón hacer un absoluto de la ley de un Estado; Platón está hablando de una «Ley» (sánscrito *dharma*) sobre la que han de basarse todas las demás leyes.

<sup>111</sup> Cf. Filón, *De opificio mundi* 117 (donde vuelve de nuevo al mito de la marioneta); *Legum allegoriae* 30; *Quod Deus* 43.

que haya sido más incomprendida, y, por consiguiente, más aborrecida, que la del Fatum; aborrecida, debido a que se ha supuesto que el Fatum (implicado en la noción de Providencia), es, por así decir, un decreto arbitrario impuesto sobre nosotros por una deidad excesivamente personal —a la que también hoy día se hace referencia con el nuevo nombre de «determinación económica». La doctrina ortodoxa tradicional es un reconocimiento de la cadena causal por la que todos los acontecimientos están ligados en una sucesión fenoménica<sup>112</sup>, pero un reconocimiento de su operación intrínseca y no extrínseca. Puede afirmarse, en las palabras de Santo Tomás de Aquino, que «El Fatum está en las causas creadas (es decir, mediatas) mismas» (*Summa Theologica* I.116.2), o en las de Rūmī, que «El esfuerzo no es una lucha contra el Destino, puesto que el Destino mismo ha puesto este esfuerzo en nosotros» (*Mathnaw' I.976*); «Fingirse desvalido es dormir entre salteadores» (*Mathnaw' I.943*); «Tú tienes pies; ¿por qué, entonces, te finges cojo?» (*Mathnaw' I.930*). Similarmente, en el budismo, donde se insiste en la operación infalible de las causas al menos tan vigorosamente como en Santo Tomás (siendo la «no-causación» [*ahetuv[eda]*] una herejía), se enseña, no menos enérgicamente, que hay un «debe hacerse» (*kiriya*) y que aducir una necesidad causal no absuelve a un hombre de la responsabilidad de hacer una elección entre el debe hacerse y el no debe hacerse; y el hecho de que pueda hacerse una tal elección es una predicación del Libre Albedrío. La doctrina tradicional es una doctrina del Fatum y el Libre Albedrío, y así debe ser, debido justamente a que hay «dos en nosotros», uno fatalmente determinado y el otro libre. De estos dos, haber devenido lo que nosotros somos es haber subido por encima de nuestro fatum. La cadena del fatum nunca puede romperse, pero nosotros podemos salir de ella para devenir su espectador y no ya su víctima.

La concepción tradicional del Fatum no implica ningún concepto de una injusticia posible. Εἰμαρμένῃ ο μοῖρα es literalmente una «asignación»: el significado esencial √ *mer*, presente en el latín *mereo* y en el inglés «merit» [«mérito»], es simplemente «recibir la porción de uno, con la noción colateral de ser el débito propio de uno» (H. G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, 8ª ed., Oxford, 1897). Μοῖρα es a veces simplemente «herencia», y ser ἄμοιρος es estar privado de

<sup>112</sup> La *hetupaccaya* budista, la «secuencia causal»; las «series de causas» de San Agustín (*De civitate Dei* V.8). Para las «causas mediatas», o más literalmente «causas ministeriales» de Platón (αἰτίαι ὑπηρετουσαι), llamadas también hijos de Dios, dioses jóvenes y dioses de dioses (θεοὶ θεῶν, cf. *V[ed]jasaneyi Sa×hit[ā]* XVII.13, 14 y *ēatapatha Br[ā]hmaṇa* IX.2.1.14, 15, *dev[ā] dev[ā]n[ā]m = pr[ā]ṇ[ā]n[ā]m*, un paralelo notable), ver *Timeo* 41, 42, 68, 69, 70; *República* 617E; *Leyes* 904.

la porción debida a uno, habitualmente de algo bueno, y en este caso de la «vida»; *κατὰ μοῖραν* es lo mismo que *κατὰ φύσιν*, «naturalmente» o «debidamente»: luchar contra nuestro fatum es luchar contra nuestra propia naturaleza, y desear no haber nacido nunca. ¿Pues cómo, de otro modo, podríamos haber nacido, si no es en un tiempo y lugar dados, y con posibilidades o «dones» dados? Nuestro Fatum es sólo «lo que está viniendo a nosotros», y «lo que nosotros pedimos»; «no hay puertas especiales para la calamidad y la felicidad; ellas vienen como los hombres mismos las convocan» (*Thai-Shang, Sacred Books of the East*, XL, 235). «Nada, ya sea bueno o malo, que tenga que ver con el cuerpo, puede acontecer aparte del Destino (*εἰμαρμένη*). Por consiguiente, está “destinado” que el que ha hecho el mal sufrirá el mal; ciertamente, con este fin lo hace, para poder sufrir el castigo de haberlo hecho... Y todos los hombres padecen lo que el Destino ha señalado para ellos, pero los hombres racionales (aquellos de quienes he dicho que son conducidos por la Mente) no lo sufren de la misma manera que los irracionales... Para la Mente no hay nada imposible, ni exaltar el alma del hombre por encima del Destino, ni, si como a veces acontece, el alma no hace ningún caso, someterla al Destino» (Hermes, *Lib. XII.1.5*, cf. X.19, así como Platón, *Fed-n* 83A, *Maitri Upani-ad* III.2).

La doctrina tradicional predica una Causa Primera que es directamente la causa de nuestro Ser (por participación), pero solo indirectamente, a través de la operación de las causas segundas o mediatas, en las que nunca interfiere, la causa de nuestro ser lo que nosotros somos. Por consiguiente, en nuestra idiosincrasia, nosotros somos, precisamente, los *herederos*<sup>113</sup> de cosas hechas (*karma*). Esta fuerza «invisible» (*ad-īṣa*) de «nuestro *karma*», aunque es una parca que debe ser temida, no es nada impuesto sobre nosotros, sino la ley de nuestra propia naturaleza. Dios, desde el punto de vista indio, no es un arbitrario asignador de destinos, sino simplemente el «presenciador del *karma*». En otras palabras, como dice también Platón, todo lo que hace el Jugador de Damas cósmico, y que «es una tarea maravillosamente fácil», es «mover el carácter que mejora a un lugar superior, y el que empeora a uno peor, según lo que pertenece a cada uno de ellos, proporcionando así un destino (*μοῖρα*) apropiado... Pues según la inclinación de nuestros deseos, y la naturaleza de nuestras almas, cada uno de nosotros deviene usualmente de igual carácter<sup>114</sup>... el divinamente virtuoso es transportado por una vía sagrada a un lugar diferente y mejor» (*Leyes* 903, 904). Similarmente en la doctrina cristiana, «El Fatum es la ordenación

<sup>113</sup> Referencias en Coomaraswamy, «Hinduismo y Budismo», 1943, notas 211, 218, 221, 225.

<sup>114</sup> Cf. *B'had'ra'yaka Upani-ad* IV.4.5; *Maitri Upani-ad* VI.34.3c.

de las causas segundas hacia los efectos previstos por Dios» (*Summa Theologica* I.116.4), «sin las cuales el mundo habría sido privado de la perfección de la causalidad» (*Summa Theologica* I.103.7 *ad* 2).

Así pues, nosotros estamos a merced de nuestra propia volición característica: cuando se da rienda suelta a los poderes sensitivos, siempre que nosotros estamos haciendo lo que nos gusta o pensando volitivamente, y en la medida en que todo nuestro comportamiento —bien sea bueno o malo— es sin principios, nosotros no somos agentes libres, sino sujetos pasivos de lo que se llama acertadamente nuestras «pasiones». Esta es la única doctrina ortodoxa, a saber, que el hombre como es en sí mismo, «este hombre» que no sabe lo que es verdadero sino solo lo que quiere pensar, que no sabe lo que es recto sino solo lo que quiere hacer, y que no sabe nada de arte sino solo lo que quiere, no es un hombre libre y no hace ninguna elección, sino que es empujado y arrastrado por fuerzas que no son suyas propias debido a que no las ha dominado. San Agustín pregunta así, «¿Por qué, entonces, los hombres miserables se aventuran a enorgullecerse de su “libre albedrío” antes de liberarse?» (*De spiritu et littera* 52); y Boecio explica que «Toda cosa es tanto más libre del Fatum cuanto más se acerca al Pivote (*cardo*)<sup>115</sup>. Y si está fijada a la estabilidad de la Mente Suprema, trasciende la necesidad del Fatum» (*De consolatione philosophiae* IV.6); y Santo Tomás de Aquino dice, «La voluntad es libre en la medida en que ella obedece a la razón, no cuando nosotros estamos haciendo “lo que queremos”» (*Summa Theologica* I.26.1). «El espíritu está presto, pero la carne es débil» (San Mateo 26:41); es decir, en términos de los símbolos clásicos, los caballos no están domados.

Así pues, el Libre Albedrío no es nuestro por naturaleza, sino solo potencialmente; nuestro sí mismo volitivo es solamente una avidez, un hambre y una sed, y todo menos un Libre Albedrío. Sin embargo, hay un Libre Albedrío *en* nosotros, que puede ser nuestro si nosotros sabemos Quien somos, y podemos decir a ese Sí mismo, «Hágase Tu voluntad»; pero solo puede ganarse con este consentimiento, pues

---

<sup>115</sup> *Cardo*, √ *krad* como en Καρδία, sánscrito *hṛd*, «corazón». Los significados de *cardo* incluyen pivote, polo (Polo Norte), y especialmente «gozne» (originalmente pivote) de una puerta. Cf. Maestro Eckhart, «la puerta va y viene sobre su gozne. Yo comparo la puerta batiente misma al Hombre Exterior, y el gozne (*ṭngel*, polo, pivote, gozne) al Hombre Interior [*is qui intusest*, II Corintios 4:16, *antaú puru- aú*, *Maitri Upani- ad* III.3; *antar-ṭtman*, *Kāṭha Upani- ad* VI.17, *Maitri Upani- ad* VI.I, *Bhagavad Gītā* VI.47]. Según la puerta se abre y se cierra, bate hacia afuera y hacia adentro, pero el gozne permanece inmutable en el mismo lugar y nunca cambia» (ed. Pfeiffer, p. 489). *Cardo* como «Polo» = sánscrito *skambha*, *sthèöa*, *vamsa* y «*quṭb*» islámico, el principio «cardinal» sobre el que «giran» todas las cosas.

«quien no ha escapado de la volición propia, no tiene libre albedrío» (Rūmī, *D'wān*, Oda XIII); nada excepto la práctica perfecta del Islam («resignación») es libertad perfecta<sup>116</sup>. El hombre sólo es libre cuando la victoria sobre el placer ha sido ganada (*Leyes* 840C); solo «donde es el Espíritu del Señor, hay libertad» (II Corintios 3:17); «si vosotros sois conducidos por el Espíritu, ya no estáis bajo la Ley» (Gálatas 5:18). «Otra que esa Vida simple, omni-inclusiva, toda otra vida es obscuridad, miserable, opaca y pobre» (Plotino VI.7.15); «Eso (Brahma) es vuestro Sí mismo; otro que Eso es solo miseria» (*B'had'raöyaka Upani·ad* III.4.2). En otras palabras, nuestro Hombre Interior está en el mundo pero no es de él, está en nosotros pero no es de nosotros; en cambio, nuestro Hombre Exterior está a la vez en el mundo y es de él, y debe sufrir en consecuencia.

El problema es una cuestión de conflicto interno; y su resolución, es una cuestión de guerra y paz<sup>117</sup>: conflicto interno porque, como toda nuestra tradición está de acuerdo, hay «dos en nosotros», el alma y el espíritu, el rey y el sacerdote, la hembra y el macho, el mortal y el inmortal<sup>118</sup>; y, como dice Platón, se trata de «cuál gobernará, el mejor o el peor» (*República* 431ABC, *Leyes* 644E, etc.).

Este es el problema del auto-dominio, por cuya causa se enseña la psicología tradicional, y al cual Platón vuelve tan a menudo. Cuando el gobierno interior es de la parte mejor del alma por la parte peor, es decir, de la mente por la turba de las pasiones, entonces decimos que un hombre es «esclavo de sí mismo» (ἡττω αὐτοῦ) y así

<sup>116</sup> Sobre *jabar* (necesidad) y *qadar* (libre albedrío), ver las notas de Nicholson sobre *Mathnaw'* I.470-73, 617-41.

<sup>117</sup> Los problemas privados y públicos son inseparables, pues las guerras políticas son una proyección de la guerra civil dentro de nosotros; y nuestra «paz donde no hay ninguna paz», debido a que «todos, desde el más pequeño al más grande, están entregados a la codicia» (Jeremías 8:10, 11). «Todas las guerras surgen por ansia de ganar dinero para servir al cuerpo, en cuyo servicio nosotros somos esclavos» (*Fed-n* 66C); «aquellos que cuidan sus cuerpos más que todo lo demás... traen hacia ellos el producto de todas las regiones del globo... Todas estas gentes son hacedores de guerra... para ganar ventajas pertenecientes al cuerpo y a las cosas exteriores. Pero por amor de la cultura y la virtud, los “bienes” de la mente discriminativa, la parte gobernante de nosotros, jamás se ha emprendido ninguna guerra extranjera o civil» (Filón, *De posteritate caini* 116 sig.; cf. *Deterius* 34, «disfrutando los privilegios de las gentes sometidas»). En su aplicación a lo que Hesíodo llamaba «la mejor cosa de todas para un hombre», a saber, estar siempre en paz consigo mismo, la psicología tradicional propone el único medio de escape del estado de guerra perpetua económica y política en la que la civilización se mueve hoy día. Ningún remedio puede ser efectivo excepto un cambio de corazón. En conexión con esto, cf. Aldous Huxley, *Ends and Means* (Londres, 1937).

<sup>118</sup> *Summa Theologica* II-II.26.4, *Duo sunt in homine*, etc.; Maestro Eckhart, «Sabe entonces, que... hay en todo hombre dos hombres», ed. Evans I, 344; cf. *República* 604B, y Filón, *Deterius* 82.



le censuramos; pero cuando, inversamente, el gobierno interior es de la parte peor del alma por la parte mejor, entonces decimos que es «dueño de sí mismo» (κρείττω αὐτοῦ), a modo de alabanza; y lo mismo se aplica al recto gobierno de los Estados (*República* 431; *Leyes* 645B, 841C; *Protágoras* 358, etc.). En otras palabras, «este hombre y su esposa, la razón y la carne... están comprometidos en contiendas y altercados día y noche» (Rūmī, *Mathnaw'* I.2617); «El Sí mismo es a la vez el único amigo y el único enemigo del sí mismo: El Sí mismo es el amigo del sí mismo en el caso de aquel cuyo sí mismo ha sido vencido por el Sí mismo, pero siempre está en guerra como el enemigo del no-Sí mismo» (*Bhagavad Gītā* VI. 5.6). Esta es, mítica-mente, la batalla de los Dioses y los Titanes, los Devas y los Asuras dentro de vosotros, único lugar donde el Dragón puede ser matado; y, éticamente, es la psicomaquia de las Virtudes y los Vicios<sup>119</sup>. El resultado es literalmente de victoria o muerte, pues, como toda nuestra tradición asume, hay una división real entre los salvados y los condenados<sup>120</sup>.

¿Cómo es la Victoria que se ha de ganar en esta *īhEd*? Nuestro sí mismo, en su ignorancia de, y en oposición a, su Sí mismo inmortal, es el enemigo que ha de ser convencido. La Vía es de preparación intelectual, sacrificio y contemplación, y presupone siempre, al mismo tiempo, una guía por precursores. En otras palabras, hay a la vez una teoría y un correspondiente modo de vida que no pueden separarse si han de ser efectivos. La preparación intelectual es filosófica, en el sentido en que la «filosofía» era comprendida por los antiguos. El objeto propio de esta filosofía se expresa en las palabras del Oráculo Delfico, «Conoce tu Sí mismo» (γνῶθι σεαυτόν). Por supuesto, eso significa también distinguir el Sí mismo de lo que es no-Sí mismo,

<sup>119</sup> Sobre la Psicomaquia, cf. Emile Mâle, *Religious Art in France of the Thirteenth Century* (Nueva York, 1913 [1956], p. 98 sig.; y el *Māradhar-āṣā* budista.

<sup>120</sup> «Cuando la muerte viene a un hombre, su parte mortal, parece, se muere, pero la parte inmortal parte, ileso y sin destruir» (*Fed-n* 106E), y la cuestión es, «¿en quién [a saber, en mi sí mismo mortal, o en su Sí mismo inmortal] estaré yo partiendo, cuando yo parta de aquí?» (*Praśna Upani- ad* VI.3). «Ese cuyo Sí mismo ha sido encontrado, cuyo Sí mismo está despierto..., ciertamente, el (otro) mundo es suyo, él es ese mundo. Ese Sí mismo puede ser encontrado aquí y ahora; si tú no lo has encontrado, grande es la destrucción» (*B'had'raōyaka Upani- ad* IV.4.13, 14). Yo no sé si la psicología empírica ha intentado alguna vez tratar el temor natural de la muerte en el hombre; la filosofía tradicional afirma que el que ha conocido su propio Sí mismo que nunca envejece, inmortal, no puede tener temor (*Atharva Veda Sa×hitā* X.8.44).

puesto que la forma primaria de la ignorancia es una confusión del Sí mismo con lo que es no-Sí mismo.

La batalla se habrá ganado, en el sentido indio y en la terminología cristiana, cuando podamos decir con San Pablo, «Vivo, pero no yo, sino Cristo en mí» (Gálatas 2:20), es decir, cuando «yo» estoy muerto, y no hay nadie para partir, sino el Dios inmanente, cuando el cuerpo y el alma se desintegran. Así pues, la filosofía es el arte de morir. «Los filósofos verdaderos son practicantes del morir, y la muerte es menos terrible para ellos que para todo los demás hombres... y puesto que están siempre muy anhelantes de liberar el Alma, la liberación y separación del alma y el cuerpo es su principal cuidado» (*Fed-n* 67DE). De aquí el mandato «Morid antes de morir» (*Mathnaw'* VI.723 sig., y Angelus Silesius, IV.77). Pues nosotros debemos «nacer de nuevo»; y un nacimiento al que no precede una muerte es inconcebible (*Fed-n* 77C; *Bhagavad G'ītā* II.27, etc.). Este morir es a sí mismo. Se trata a la vez de una voluntad y de un método.

En lo que concierne a la voluntad, es sumamente importante una preparación intelectual —*intellige ut credas*; y aquí volvemos a nuestra psicología. Toda la fuerza de esta ciencia se dirige hacia un análisis destructivo del engaño animista de que este hombre, Fulano, que habla de sí mismo como «yo», es una entidad. Esta situación en ninguna parte está mejor ni más brevemente expresada que en Plutarco cuando dice, «Nadie permanece una única persona, o es una única persona» (*Moralia* 392D). El argumento puede seguirse en la tradición europea desde Heráclito en adelante: nuestra «vida» es una sucesión de instantes de consciencia, cada uno diferente del anterior y del siguiente, y es enteramente ilógico decir de algo que jamás se detiene a ser, que ello «es»; una cosa solo puede ser, si ella nunca cambia (*Banquete* 207D, *Fed-n* 78D sig., etc.). Nuestra existencia no es un ser, sino un devenir. La demostración sistemática es típicamente budista: se analiza la personalidad, generalmente como un compuesto de cuerpo, sensación, cognición, complejos y consciencia discriminante, y se muestra sucesivamente que cada uno de estos factores del supuesto «sí mismo» es inconstante, y que ni de uno ni de todos juntos puede decirse que «eso es mi Sí mismo». La psicología tradicional no está «en busca de un alma», sino que es una demostración de la irrealidad de todo lo que el «alma», el «sí mismo» y el «yo» significan ordinariamente. Ciertamente, nosotros no podemos conocer lo que nosotros somos, pero podemos devenir lo que nosotros somos sabiendo lo que nosotros no somos; pues lo que nosotros *somos* es el Dios inmanente, y él mismo no pue-

de saber *lo que* él es, porque él no es un qué, ni jamás deviene alguien<sup>121</sup>. Nuestro fin se habrá alcanzado cuando nosotros ya no somos alguien. Por supuesto, eso no debe confundirse con una aniquilación; el fin de todo devenir está en el *ser*, o más bien, en la fuente de ser, más rica que el ser. «La palabra “yo” (*ego*), no es propia para nadie sino solo para Dios en su mismidad» (Maestro Eckhart, ed. Pfeiffer, p. 261). La noción de un ego de «nosotros» es una infatuación u opinión (*abhimāna*, οἴησις, οἴημα) basada en la experiencia sensitiva (*Maitri Upani. ad VI.10*; Filón, *ut infra*); como hemos visto, no tiene ningún fundamento racional —«Nuestros sentidos, por ignorancia de la realidad, nos dicen falsamente que lo que parece ser, efectivamente es» (Plutarco, *Moralia* 392D). Y puesto que la noción de que «yo soy el hacedor» (*ahaṃkāra*, *kartoḥam iti*) es a la vez la forma primaria de nuestra ignorancia y la causa de todo el sufrimiento sentido o infligido, todo el complejo de «yo y mío» (*ahaṃ ca mama ca*) y la noción de un «yo» que puede sobrevivir a la disolución del vehículo psicofísico, están bajo un constante ataque. Pensar que es nuestra propia mente la que trabaja es una «doctrina penetrada y traspasada»; nada es más vergonzoso que suponer que «yo pienso» o que «yo percibo» (Filón, *Legum allegoriae* I.47, II.68, III.33). Inferir de los accidentes de mi existencia que «yo soy» (*upādayāsmi*) es ridículo, debido a la inconstancia de toda experiencia (*Saṃyutta Nikāya* III.105). «Si no fuera por la prisión, ¿quién diría “yo soy yo”?» (*Mathnaw'* I.2449); Εἶθε, ὦ τέκνον, καὶ σὺ σεαυτὸν διεξεληλύθεις (Hermes, *Lib. XIII.4*). No puede haber ningún dolor más grande, que el hombre verdaderamente sabio pueda sentir, que reflexionar que «él» todavía es «alguien» (*La Nube de Inconocimiento*, cap. 44).

Haber sentido este dolor (una cosa bien diferente de desear no haber nacido nunca, o de un pensamiento de suicidio) completa la preparación intelectual. El tiempo para la acción ha llegado. Una vez convencidos de que el Ego «no es mi Sí mismo», nosotros estaremos preparados para buscar nuestro Sí mismo, y para hacer los sacrificios que la gesta demanda. No podemos tratar aquí la operación en su aspecto ritual (excepto para enfatizar, de pasada, el valor del ritual), sino solo en su aplicación a la vida diaria, cada parte de la cual puede ser transformada y transubstanciada. Asumiendo que nosotros somos ahora «filósofos verdaderos», inevitablemente comenza-

<sup>121</sup> Podemos conocer nuestro sí mismo, pero no nuestro Sí mismo: pues «¿con qué podría uno comprender a *ese* por quien uno comprende?» (*Bḥadḥraṃyaka Upani. ad II.4.14*). «¿Cómo, entonces, venimos nosotros mismos a hablar de ello, viendo que no podemos conocerlo y que no podemos entenderlo...? Nosotros podemos afirmar y afirmamos lo que ello no es, mientras guardamos silencio en

remos a hacer una práctica del morir. En otras palabras, mortificaremos nuestros gustos, «usando los poderes del alma, en nuestro hombre exterior, no más de lo que los cinco sentidos necesitan realmente» (Maestro Eckhart, ed. Pfeiffer, p. 488); deviniendo cada vez menos sentimentales («apegados»), y cada vez más divinamente descontentos; desapegándonos de una cosa tras otra. Alimentaremos los poderes sensitivos principalmente con aquellos alimentos que nutren el Hombre Interior<sup>122</sup>; un proceso de «reducción» estrictamente análogo a la reducción de la obesidad carnal, puesto que en esta filosofía es precisamente el «peso» el que arrastra hacia abajo a nuestro Sí mismo, una noción que sobrevive en el uso de la palabra «grueso» [«grosero»] = sensual. Quien quiere *sōeternar*, *transumanar*, debe ser «de corazón ligero»<sup>123</sup>.

Al mismo tiempo, si hemos de actuar de acuerdo con nuestro pensamiento cambiado (*Leyes* 803C), toda nuestra actividad debe purificarse de toda auto-referencia. Nosotros debemos —como Cristo— «no hacer nada por nosotros mismos»; debemos actuar sin ningún motivo personal, egoísta o inegoísta. Pues esto es más que un simple «altruismo», y más difícil; en la terminología de Platón, hemos de devenir «juguetes» e «instrumentos» de Dios, no movidos por ninguna inclinación nuestra propia, ya sea para bien o para mal. Esto es el Wu Wei chino, «no hagas nada y se harán todas las cosas». Esa «inacción» se interpreta mal a menudo, y a menudo deliberadamente, por una generación cuya única concepción de la holganza es la de un «estado de ocio» hecho de inutilidad. Sin embargo, la renuncia a las obras (*samyak karmakṛm*, *Bhagavad Gītā* V.1), no implica ninguna connotación; significa su asignación a otro que a nosotros mismos (*brahmaṃ yajñam karmakṛm*, *Bhagavad Gītā* V.10, cf. *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.5.1-3); el hombre uncido debe pensar, «yo no estoy haciendo nada», sin importar lo que pueda estar haciendo (*Bhagavad Gītā*

---

cuanto a lo que ello es; ciertamente, nosotros estamos hablando de ello sólo a la luz de sus consecuencias; pero, aunque somos incapaces de definirlo, sin embargo, podemos poseerlo» (*Enṣadas* V.3.14).

<sup>122</sup> Cf. *Timeo* 90BC; *Fedro* 246E sig.; *Fed-n* 64 sig., etc.; *Bhagavad Gītā* XVII.7-XVIII.39.

<sup>123</sup> En la psicostasis egipcia, el corazón del decedido se pesa con una pluma, que representa a la diosa Verdad (Maat). Ver también Coomaraswamy, *Hinduismo y Budismo*, nota 269, sobre la levitación.

No hemos intentado tratar la psicología egipcia, pero diremos de pasada que toda la concepción del Soplo y los Soplos, o el Poder de Arriba y los «poderes del alma», tiene su paralelo en la doctrina egipcia del *ka* y sus asistentes los *kau*, los poderes de la vida que el poder divino «unce». Para los detalles ver A. Moret, *The Nile and Egyptian Civilization* (Londres, 1927), pp. 181-183 y 358-359; y H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter* (Leipzig, 1926). No puede haber ninguna duda sobre la ecuación, *ka* = *Ātman*, *Prāṇa*.

V.8). Este «abandono» y «uncimiento» (*yoga*) son uno y lo mismo, y ninguno de ambos es un no hacer nada, sino más bien una «operación llena de pericia» (*Bhagavad Gītā* VI.2, II.50). «La “inacción” no se alcanza no haciendo nada» (*Bhagavad Gītā* III.4): casi con estas mismas palabras Filón dice que «Moisés no dio el nombre de “reposo” (ἀνάπαυσις) a un mero no hacer nada (ἀπραξία, *De cherubim* 87)», y agrega, «La Causa de todas las cosas es naturalmente activa... el “reposo” de Dios [no es un no hacer nada, sino] más bien un trabajar con absoluta facilidad, sin fatiga o sufrimiento... Un estar libre de debilidad, aunque está haciendo todo [como Viśvakarman], nunca cesará, por toda eternidad, de estar “en reposo”».

El mandato de no cesar de trabajar es así categórico, y acorde a la vocación. En el caso del soldado, se le dice, «Sometiendo todos los trabajos a Mí, lucha» (*Bhagavad Gītā* III.20); y más generalmente, «Como el ignorante se afana debido a su apego a la actividad, así también debe afanarse el Comprehensor, pero sin apego, con miras a la guarda del mundo (*loka-saṃgraha*, *Bhagavad Gītā* III.25)». Esta es, precisamente, la doctrina de la «guarda» enunciada en el Séptimo Libro de la *República*: el filósofo que ha hecho el escarpado ascenso y que ha visto la luz, aunque naturalmente puede querer permanecer aparte, no será gobernado por sus inclinaciones, sino que retornará a la Caverna «para cuidar y guardar a los demás ciudadanos», de modo que la ciudad sea gobernada por «mentes despiertas» y que aquellos que son menos propensos a hacerlo puedan mantener el oficio (*República* 519D sig.). Esta κατάβασις corresponde al *avataraōa* y *avasthāna* indios del Omni-hacedor, que está en el mundo pero que no es de él. En palabras de Kṛṣṇa, «Aunque no hay nada en todo este universo que yo necesite hacer, ni nada alcanzable que yo no haya alcanzado, sin embargo, yo soy en acto, pues si yo no fuera, estos mundos se desfondarían y yo sería un agente de confusión de las funciones y un matador de mis hijos» (*Bhagavad Gītā* III.23, 24). No debemos confundir este punto de vista con el del filántropo o el del «servidor de la sociedad»; el Comprehensor es un servidor de Dios, no de la sociedad. Es naturalmente imparcial, no un afiliado de un partido o de un interés, y jamás es el sujeto pasivo de la recta indignación; sabiendo *Quien* es, no ama a nadie sino a Sí mismo, el Sí mismo de todos los otros, a ninguno de quienes ama u odia como ellos son en sí mismos. No es *lo que él hace*, lo que quiera que ello pueda ser, sino su *presencia* — incluso en un monasterio, que es igualmente una parte propia de un mundo ordenado, como lo es una granja o una factoría— la que «cuida y protege» a los demás ciudadanos.

Así pues, el verdadero asceta (*śaṃnyāsī*), como las palabras ἀσκητής y su equivalente sánscrito *śramaña*<sup>124</sup> implican igualmente, es un «trabajador» pero, a diferencia del jornalero ignorante, un trabajador que «no se inquieta por el mañana» (San Mateo 6:34)<sup>125</sup>; «tu incumbencia es solo la acción [que sea correcta], no sus frutos» (*Bhagavad Gītā* II.47). Por consiguiente, la psicología tradicional, aunque es práctica, es cualquier cosa menos pragmática; el juicio no es de los fines, sino de los medios. Los resultados están más allá de nuestro control y por lo tanto no son responsabilidad nuestra. Sin embargo, al uso de los medios correctos sigue inevitablemente un resultado, que es el mejor y que es el propio perfeccionamiento del trabajador. El hombre se perfecciona a sí mismo por su devoción a sus tareas propias, determinadas por su naturaleza propia (*Bhagavad Gītā* XVIII.45, 47): y esto es también la Justicia, τὸ ἑαυτοῦ πράττειν, κατὰ φύσιν (Platón, *República* 433). Al mismo tiempo, «renunciando mentalmente a todas sus actividades, el Morador-del-cuerpo [el Hombre Interior] gobernante, reposa felizmente en la ciudad de nueve puertas del cuerpo, ni actuando ni compeliendo a la acción» (*Bhagavad Gītā* V.13). En otras palabras, «Debes saber que el trabajo del hombre exterior puede ser tal que el Hombre Interior permanezca siempre inafectado e inmovido» (Maestro Eckhart, ed. Pfeiffer, p. 489).

Tales son los frutos inmediatos de la psicología tradicional, comprendida y practicada. Pero al mismo tiempo que un hombre tal se libera de la dominación de sus esperanzas y temores —y esto es lo que significa ser el «dueño del propio fatum de uno»— está deviniendo Quien es; y cuando parte, y un sucesor toma su lugar, lo cual está previsto en las sociedades tradicionales por la herencia y la transmigración formal de las funciones ministeriales, entonces, «habiendo hecho lo que tenía que ha-

<sup>124</sup> El desarrollo semántico de las palabras ἀσκητής y *śramaña* es el mismo: ambos son primariamente «trabajador», y secundariamente, en el sentido religioso moderno, «asceta» y «caminante» o «eremita». Exactamente de la misma manera, σοφία y *kauśalyā* son primariamente conocimiento técnico y pericia, y secundariamente «sabiduría» y «virtud».

<sup>125</sup> Estas palabras, que se malinterpretan tan fácilmente desde el punto de vista moderno, no deben entenderse como implicando la recomendación irracional de una falta de objetivo por parte del trabajador; que el trabajo sea al mismo tiempo *pulcher et aptus* (como toda nuestra tradición mantiene) implica su utilidad, y esto implica esa misma previsión que distingue a una persona de un animal (al *puruḥ* a del *paśu*). La frase μή μεριμνήσητε significa «no estar inquieto por», «no estar distraído por las esperanzas o temores debidos a» las consecuencias de lo que se ha hecho correctamente. El Comprehensor no se exalta por el éxito ni se frustra por el fracaso, sino que siempre es el mismo. El significado de «no estar inquieto por» se expone bien en las palabras de Terencio, «*curae quae meam animam divorce trahunt*» (*The Lady of Andros* [LCL], I.5.25), una reminiscencia de la marioneta de Platón, llevada en direcciones opuestas por sus pasiones contrarias (*Leyes* 644E).

cerse», la personalidad psicofísica caerá como un fruto maduro de la rama, para entrar en otras combinaciones, y este otro Sí mismo, el Sí mismo inmortal del sí mismo, se habrá liberado. Y éstos son los dos fines que la psicología tradicional propone a quienquiera que pone su doctrina en práctica: estar en paz con uno mismo, sea lo que sea lo que uno pueda estar haciendo, y devenir el Espectador de todos los tiempos y de todas las cosas.

Nuestro propósito principal ha sido describir la psicología tradicional, como una contribución a la historia de la ciencia. Al hacerlo así hemos tenido en vista tanto a los lectores europeos como indios, profesionales como legos. Entre otras cosas, hemos querido mostrar que será de la mayor ventaja posible, en todos los estudios filosóficos, considerar las fuentes griega y sánscrita simultáneamente, y también, por supuesto, si la competencia de uno lo admite, que no es mi caso, otras fuentes tales como la árabe y la china. Hemos querido recalcar que la doctrina de la *Philosophia Perennis*, en la que se incluye nuestra psicología, se expresa en diferentes áreas y en diferentes tiempos, no solo con palabras afines, sino a menudo con las mismas expresiones y en los términos del mismo simbolismo, por ejemplo, el de la marioneta o el del carro; la mayor parte de estos símbolos son prehistóricos, o en cualquier caso neolíticos, si no de una antigüedad mayor. A veces hemos hecho hincapié en las etimologías con miras a mostrar que las doctrinas aludidas están implícitas en la estructura misma de las lenguas sagradas en las que se exponen; y para recordar al lector que las expresiones, incluidas las del inglés moderno, conservan las asunciones primarias de la *Philosophia Perennis*, sin importar cuán poco conscientes podamos ser nosotros, por ejemplo, de la doctrina de *duo sunt in homine* cuando hablamos de un «conflicto interno» o de estar «en paz con uno mismo», o cuán poco conocedores de la metafísica de la luz y de la generación cuando «argumentamos» con miras a «aclarar» nuestros «conceptos». Para concluir, permítasenos recalcar de nuevo que la psicología perenne no es una ciencia por la ciencia, y no puede ser de ninguna utilidad para alguien que no quiere practicarla. La concepción popular del filósofo como el que «toma la vida filosóficamente» es perfectamente correcta; el filósofo de nuestra tradición es el que no solo tiene el hábito de los principios primeros, sino también el que se acerca a todos los problemas contingentes a la luz de estos principios. Y, finalmente, decir que el filósofo no es una víctima de sus deseos es tanto como decir que todo su interés está en «las cosas que trabajan por la paz»; el que está en paz consigo mismo no tendrá ocasión de entrar en guerra con los demás. Para él, el poder y el equilibrio del poder no son asuntos de interés en absoluto.

## *MahĪ Puruṣa*: «LA IDENTIDAD SUPREMA»\*

Puede establecerse rápidamente, por una confrontación de textos, que la palabra *puruṣa*, de derivación incierta, pero probablemente de la raíz *pṛ*, «llenar» (cf. *puru*, «muchos») se traduce acertadamente y corresponde exactamente a «persona». En *Aitareya ĩ raōyaka* II.2.2-3, «cuanto más claramente conoce uno la Esencia (*Ītman*), tanto más plenamente es uno». La Consciencia de la Esencia falta en los minerales, es perceptible en las plantas y en los árboles, es más evidente en las cosas animadas (*prĪōabhīt*), y «aunque hay muchos que no muestran ninguna inteligencia, [ella es] evidentísima en una «persona» (*puruṣa*). Pues una «persona» está máximamente dotada de comprensión (*praj-*), habla de lo que ha sido discriminado (*vij-*), percibe las distinciones (*vij-*), comprende (*veda*) el futuro, comprende lo que es y lo que no es mundanal (*lokloka*)<sup>1</sup>, y esta así dotada de modo que por lo mortal busca lo inmortal<sup>2</sup>. Pero en cuanto a los muchos, meros animales (*paṣu*)<sup>3</sup>, la suya es una comprensión estimativa (*abhivij-*), meramente en términos de hambre y de sed, no hablan lo que ha sido discriminado... Su devenir es solo hasta aquí, tienen ser (*sambhavĪ = habent esse*) solo en la medida de su comprensión (*yathĪ praj-*)

---

\* [La traducción de Coomaraswamy de *Ītman* por Esencia, indica que su artículo fue escrito alrededor de 1935; la «traducción experimental», como él la llamaba, fue propuesta en «Two Vedāntic Hymns from the *SiddhĪntamuktĪval*», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, VIII (1935), 91-99, y retirada en «Vedic Exemplarism», 1936].

<sup>1</sup> Mundano y supramundano, es decir, lo que está en el tiempo y el espacio, y lo que es aparte del tiempo y el espacio.

<sup>2</sup> Es decir, ve las cosas contingentes a la manera eterna; para él el mundo es una teofanía, puede emplear la *via analogia*, y puede seguir los *vestigium pedis, padaṃ na gorapagēḥam, ōg Veda SaḥitĪ* IV.53.

<sup>3</sup> *Paṣu*, en el mismo sentido de «ser humano que no es mejor que un animal», aparece en *BḥadĪraōyaka Upaniṣad* I.4.10, donde al que rinde culto a un ángel como si fuera otro que su propia Esencia (*Ītman*) se le llama un «mero animal», y en *SiddhĪntamuktĪval*, verso XXXVI, donde el autor designa de la misma manera como «meros animales» a aquellos que se abstienen de la Esencia que es el fin último del hombre (*puruṣa*). La distinción entre *puruṣa* y *paṣu* (plural de *paṣu*) es como la que hay entre un «hombre propio», Alemán *Mensch*, y «el rebaño».



hi). La “persona” (*puru·a*) definida así (*sa e·a puru·aū*) es el mar, y trasciende todo el universo (*sarvaμ lokam ati*)»<sup>4</sup>.

El uso de «persona», en el sentido propio, para traducir *puru·a*, arriba, puede citarse en Boecio, *Contra Eutiquio* II, «No hay ninguna persona de un caballo, o de un buey, o de cualquier otro de los animales, que, mudos e irracionales, viven una vida solo de sensación, pero nosotros decimos que hay una persona de un hombre, de Dios o de un Ángel»; así como también en su definición mejor conocida, *dem* III, «La persona es una substancia individual de una naturaleza racional», y en Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I.39.1C, donde la Persona se define como refiriéndose a la Esencia divina, cuando la Esencia divina se considera como sujeto, es decir, «concretamente» y con relación al mundo como objeto. Santo Tomás escribió también, *Summa Theologica* I.29.3 y *ad 2*, «Persona significa lo que es más perfecto en toda la naturaleza —es decir, un individuo subsistente de una naturaleza racional. De aquí que... puesto que Su Esencia contiene todas las perfecciones, este nombre de “persona” se aplique adecuadamente a Dios; sin embargo, no como se aplica a las criaturas, sino de una manera más excelente... la dignidad de la naturaleza divina excede cualquier otra dignidad; y así el nombre de “persona” pertenece preeminentemente a Dios».

Queda claro así que las palabras *puru·a* y «persona» son tanto así sinónimas en la referencia. En el último pasaje, «más excelente» y «preeminentemente» corresponden exactamente a la designación *MahĪ Puru·a*, «Gran Persona», en *Aitareya ĩ raōyaka* III.2.3, donde cuatro *puru·as* se distinguen como sigue: 1º el corporal (*Šar·ra-*), que es la «esencia incorporada» (*dehika ĩtmĪ*) y cuyo principio (*rasa*) es la «Esencia comprensora» (*praj-ĩtmĪ*); 2º el agregado de sílabas cuyo principio es «A» (cf. II.3.6, «A es toda la Palabra»); 3º eso por lo que uno comprende (*veda*) los Cuatro Vedas, y cuyo principio es el sacerdote Brahman en tanto que ser lleno del poder espiritual (*brahman*); y 4º el *MahĪ Puru·a*, el Año (*saμvatsara*), que «distingue algunas cosas y unifica otras»<sup>5</sup>. Y, sépase, que la Esencia comprensora incorpo-

<sup>4</sup> *Ati*, con el significado de transcendencia, se examina abajo. El «mar» es el de la posibilidad infinita, cf. *Ōg Veda Sa×hitĪ* X.5.1 *ekah samudro dharuōo rĪyinĪm* (Agni), VIII.41.8 *samudro apicyaū* (Varuṇa), y para la idea, cf. San Juan Damasceno, *De Fide Orthodoxa* I, «El Que Es (= *asti* en *Kālha Upani·ad* VI.12) es el principal de todos los nombres aplicados a Dios; pues comprendiendo todo en sí mismo, contiene la existencia misma como un mar de substancia infinito e indeterminado».

<sup>5</sup> Es decir, da la vida a unos y la muerte a otros, y es así el autor del ser de todos los seres, cf. X.121.2 (Hiraṇyagarbha, Prajāpati) *yasya chĪyĪ am·taμ, yasya m·tyuū*, «Cuya cubrimiento es de vida, e igualmente de muerte».

ral y el Sol son uno y lo mismo, y que así resulta que el Sol está presente en cada «persona» (*puru· aμ puru· aμ pratyĒditya*)»<sup>6</sup>. Continuando, el *Aitareya ĩ raōyaka* cita *ōg Veda Sa×hitĒ* I.115.1, «La faz brillante de los Ángeles ha salido (*ud agĒt*), el ojo de Mitra, Varuṇa y Agni. Él ha llenado (*ĒprĒ*, de √ *p*) el Cielo, la Tierra y la Región Intermediaria. El Sol es la Esencia (*Ētman*) de todo lo que es sin moción o móvil (*jagataū tasthu· aū*)».

Esto, evidentemente, y sentencia por sentencia, corresponde a *ōg Veda Sa×hitĒ* X.90.4, donde «Con tres-cuartos el *Puru· a* se levantó (*ērdhva ud ait*)»<sup>7</sup>. Un cuarto de Él devino recurrente (*abhavat punaū*) aquí<sup>8</sup>. Desde ahí Él procede universalmente (*viṣvaμ vy akramat*) en lo que come y no come (*sĒṣanĒṣane*)»<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> La identidad de la «persona en el corazón» con la «Persona de Oro en el Sol» es, por supuesto, una doctrina fundamental en las Upaniṣads, por ejemplo, *Maitri Upani· ad* VI.1, «Él se da a Sí mismo doblemente, como el soplo de la vida (*prĒōā*) aquí, y como aquel remoto Āditya allí... Aquel remoto Āditya allí es, ciertamente, la Esencia fuera (*bahir-ĒtmĒ*), el soplo de la vida aquí es la Esencia dentro (*antar-ĒtmĒ*)». La forma *pratyĒditya* en *Aitareya ĩ raōyaka* corresponde a *pratyagĒtman*, *passim*. *PratyagĒtman* es casi literalmente «hipóstasis», puesto que *Ētman* jamás es «cuerpo».

<sup>7</sup> Como lo ha precisado W. Norman Brown, «el verbo *ud i* es casi exclusivamente una palabra *Sūrya*».

<sup>8</sup> Es decir, como Agni Vaiśvānara, el «Hombre Universal» y/o Soma, etc., que, como el fuego (o el agua) de la vida en los mundos, padece la muerte (*nir̄tim Ē viveṣa*, *ōg Veda Sa×hitĒ* I.164.32), está sujeto a la vejez (*JujurvĒn*, II.4.5), y nace una y otra vez (*muhur... Ē bhēta*, ‘dem: *janman janmam nihitāū*, III.1.20: *bhērijanmĒ*, X.5.1; *jĒyate punaū... navo navo bhavati jayamĒna*, X.85.18-19); o como el Sol, el octavo Āditya, a quien Aditi «gesta aquí en vida y muerte repetidos» (*prajĒyai m̄tyave punaū*, X.72.9), cf. II.5.2, «Agni, octavo en lugar». De la misma manera, Prajāpati es «estupidificado por la vejez» (*j̄ryyĒ mēra*, *Pa-cavi×ṣa BrĒhmaōa* XXV.17.3), Agni, Soma y Varuṇa «declinan» (*cyavante*, X.124.4), la juventud y potencia de Cyavana se pierden, y deben ser renovadas (*ōg Veda Sa×hitĒ*, *passim*). Las mortalidades y resurrecciones de Agni son a la vez diarias y aeviternales. Es con referencia a la duración indefinida de la aeviternidad, por lo que a Agni se le llama comúnmente «inmortal entre los que mueren» (*amartyam marte· u*, IV.1.1, etc.), por lo que se dice que concede su aeviternidad a los Ángeles (VI.7.4, cf. IV.54.2), y por lo que a estos mismos se les llama «aviternales» (*am̄ta*, *passim*). No parece que el *ōg Veda* atribuya en ninguna parte una inmortalidad absoluta a ningún aspecto manifestado de la deidad, sino que más bien asume que «Dios viene y va, Dios expira» (Maestro Eckhart). Pero expresiones tales como *am̄tattva uttama*, *ōg Veda Sa×hitĒ* I.31.1, pueden referirse a lo que Śaṅkara llama la «inmortalidad absoluta» (*Ētyantika am̄tattva*) concebida como un fin alcanzable por los hombres o los ángeles, y, en todo caso, el *ōg Veda*, al recalcar la doctrina de la resurrección, asume un principio eterno subyacente a todas sus manifestaciones formales. Por ejemplo, eso que presencia el pasado y el futuro a la vez, no puede considerarse como perteneciendo al pasado o al futuro; El que presencia a través del Sol, no es él mismo el Sol.

<sup>9</sup> Aquí adoptamos la explicación perfectamente inteligible de Sāyaṇa de *sa-aṣana* y *an-aṣana* que designan, respectivamente, «lo inteligente animado y generado, que participa del alimento» y «lo sin

El *Puru·asèkta* afirma la transcendencia del *Puru·a* en términos que se pueden cotejar estrechamente en otros himnos, así como en los Brahmanas y Upaniṣads. Ese cuarto de Él que, como hemos visto, es la «Persona en el Sol», «es todas las existencias» (*viṣva bhèṭṭēni*), «este mundo entero (*evaṃ sarvam*), a la vez el pasado y el futuro (*bhèṭṭaṃ yac ca bhavyam*)». Esta última expresión corresponde a «lo que se ha hecho y será hecho» (*kṛṭṭēni yē ca kṛtvē*) en *ōg Veda Sa×hitē* I.25.11; aquí Varuṇa se describe como operando *ab extra*, en el Sol, como lo muestran claramente las expresiones «de visión a distancia (*uru·cak·asa*)», «difundiendo una vestidura de oro, llevando una túnica resplandeciente (*vibhṛd drēpiṃ hiraōyaṃ... vasta nirōijam*)»<sup>10</sup>, «entronizado en el imperio universal (*nī sasṭēda... saṃrajyēya*)»; y estando así sedente, 'dem II<sup>11</sup>, «Desde ahí, Él que conoce todas las cosas ocultas (*viṣvē adbhutē cikitvēn*)»<sup>12</sup>, presencia lo que ha sido hecho y será hecho (*ēbhi paṣyati kṛṭṭēni yē ca kṛtvē*)». En *ōg Veda Sa×hitē* X.88.13-14, se dice que esta «estrella antigua, el mirador del Yakṣa, Agni Vaiśvānara», ha «excedido al Cielo y a la Tierra en poder (*mahimnē pari babhēva urv*)», y se le llama «un Ángel aquí abajo y en el más allá (*uta avastṭēt uta deva parastṭēt*)». Pasando por alto otros muchos paralelos que podrían citarse, este nos retrotrae al *Puru·asèkta*, donde, en los versos 2 y 3, tenemos «Por grande que sea el poder (*mahimnē*) del Señor de la Aeviternidad (*amṛtasya ṣṭēnaú*, el Sol) cuando surge del alimento (*annena·ati rohati*), aún más (*jyēyaṣ ca*) es la Persona», como también en los versos 1 y 5, se dice que Él «trasciende el espacio

---

moción e ininteligente, tal como una montaña»; lo cual corresponde exactamente a *jagataú tasthu·aú* (sin moción y móvil), en *ōg Veda Sa×hitē* I.115.1. A la vista de la explicación de Sāyaṇa (Monier Williams da también «no comer» como el significado de *anaṣana*), no veo como *sṭēṣanēnaṣane* puede haber llegado a ser llamado «oscuro». En conexión con esto, W. Norman Brown no piensa que valga la pena siquiera mencionar a Sāyaṇa. No es que Sāyaṇa esté siempre acertado, pero es siempre digno de consideración, y aquí la confrontación de los textos le prueba acertado más allá de toda duda.

<sup>10</sup> *Nirōija* implica «blanco lavado». Cf. *ōg Veda Sa×hitē* VIII.41.10, donde se dice que Varuṇa, manifestado como el Sol, ha «hecho, con su operación, que los negros sean blancos resplandecientes (*svetēn adhi nirōijaú cakre kṛ·ōṭēn*)».

<sup>11</sup> En el verso 6, el dual *venantē* implica Mitrāvaruṇa; puesto que les llama, en efecto, el «ser sol dual», y puesto que *ven* es típicamente una «palabra sol».

<sup>12</sup> *Adbhuta*, equivalente a *ad·ṭā*, «invisible», como en *ōg Veda Sa×hitē* IV.2.12, donde Agni se dice que presencia a la vez lo que es evidente y lo que está oculto (*dṣyēn agne etṭēn... paṣye adbhutēn*). *Adbhuta* se traduce a menudo por «maravilloso», pero las cosas pasadas y futuras se consideran aquí como maravillosas, no como milagrosas en sí mismas, sino como misteriosas, inconocidas e inaccesibles a la observación.

de diez dedos (*aty ati·ĕhad daṣaögulam*)<sup>13</sup>, y «sobrepasa a la Tierra (*aty aricyata... bhēmim*)», donde, como es habitual, «Tierra» significa la totalidad del «terreno» de la existencia. *Aitareya ĩ raöyaka* II.3.3, donde el *Puru·a* trasciende la totalidad del universo (*sarvaµ lokam-ati*), citado arriba, depende evidentemente de los textos anteriores, y no hay nada en las exposiciones upaniśádicas, aunque más detalladas, que pueda decirse que se suma a esto.

En este punto será necesaria una digresión, para hablar de las dos vías diferentes por las que se ha buscado un conocimiento de la naturaleza divina. Las Upaniṣads emplean estas dos vías, la *via analogia* (la técnica del simbolismo) y la *via remotiois* (la técnica de la abstracción) precisamente de la misma manera que el cristianismo, que heredó los métodos positivo (*καταφατιχή*) y negativo (*ἀποφατιχή*) del neoplatonismo a través de Pseudo Dionisio, que los empleó en el *De divinis nominibus*. El método positivo consiste en atribuir a Dios, de una manera superlativa y absoluta, todas las perfecciones y bellezas concebibles en las cosas existentes; en Él, estas perfecciones absolutas, aunque se distinguen lógicamente, se consideran como inexplicables, y como idénticas con Su esencia. Cada una de estas atribuciones constituye un «nombre esencial», de manera que tales nombres esenciales son tantos como las perfecciones que puedan enumerarse. Ejemplos de este método pueden citarse en la designación de Dios como Luz, Amor, Sabiduría, Ser, etc., y en el *sac-cid-ĕnanda* de los Brāhmaṇas. Por otra parte, el método negativo procede a la definición de la naturaleza divina por la vía de la abstracción y de la afirmación de la transcendencia con respecto a las antítesis. Desde este punto de vista, la comprensión más alta que podemos tener de Dios se expresa por una negación, en Él, de todos aquellos atributos cuya noción se deriva de cosas externas a Su unidad superesencial. Según este método, de Dios puede hablarse como No-Ser, Nada u Oscuridad; o, como en las Upaniṣads, por la famosa expresión *neti, neti*, «Ni, ni», o como Eso «de lo que, al no encontrar-Lo, las palabras, junto con el intelecto, retroceden» (*Taittir'ya Upani·ad* II.4), y «donde la más alta fantasía carece de poder» (Dante, *Paradiso* XXXIII.142). El Maestro Eckhart sigue este método cuando dice que «Nada verdadero puede decirse de Dios». Tales ejemplos podrían multiplicarse indefinidamente, procedentes de todo tipo de fuentes, cristianas, sūfis, hindúes,

<sup>13</sup> *Daṣĕögulam* ha sido muy discutido. Aquí aduzco meramente *ög Veda Sa×hitĕ* VI.44.24 *daṣayantram utsam*, X.51.3 *daṣantaru·yĕt* y *Pa·cavi×ṣa Brĕhmaöa* XXV.15.1, «el Año consta de dieces y dieces», para sugerir que «diez» puede hacer referencia a las direcciones del espacio. [Ver también Coomaraswamy, «*ög Veda Sa×hitĕ* X.90.1 *ĕty atisĕhad daṣĕögulam*», 1946.—ED.].

taoístas y otras. En la metafísica upanišádica, no menos que en la teología cristiana, «Es la vía negativa la que tiene la primacía sobre la otra, Dios no es un objeto. Él está más allá de todo lo que es, y, por consiguiente, más allá de lo cognoscible, puesto que el conocimiento tiene el ser por límite. Desde este punto de vista sobreeminente, Dios no está sólo por encima de las afirmaciones y de las negaciones contradictorias, sino que su naturaleza sobresubstancial está envuelta de tinieblas» (M. de Wulf, *Histoire de la philosophie mĕdiĕvale*, 6ª ed., París, 1934, p. 107). «Él no sabe lo que Él mismo es, debido a que Él no es una cosa... Por lo tanto, se dice que Dios es Esencia, pero más verdaderamente que Él no es Esencia» («Deus itaque nescit se quid est, quia non est quid. ...Essentia ergo dicitur Deus, sed proprie essentia non est»), Erígena, *De div. naturae*, II.13 y I.14; o poniendo esto en términos indios, «El Brahman se llama *ĕtman*, pero más propiamente *anĕtmya*». Estas reflexiones pueden prepararnos para considerar la naturaleza del *Puru·a* en mayor detalle, según las formulaciones védicas y upanišádicas, que solo pueden parecer extrañas a aquellos que no están familiarizados con la metodología de la teología y de la metafísica universales. Ciertamente, el punto principal que hay que entender es que si Su naturaleza trasciende todas las antítesis lógicas, Él no puede ser encontrado, como Él es en sí mismo, por el buscador que considera solo Su ser, es decir, Su «Faz» o Su «Luz», sino solo por el Comprehensor que ve también Su «Espalda» o Su «Oscuridad». Él, la Persona (*puru·a*) omnipresente (*vyĕpaka*) e incardinada (*aliĕga*), «con Cuyo nacimiento un hombre se libera y alcanza la eternidad (*am·tatvam*)»<sup>14</sup>, no es solo Amor y Vida, sino también Temor y Muerte.

La lista de conceptos similares, en *Kaĕha Upani·ad* III.10-13, interpola «sus valores o significados (*arthĕ*)»<sup>15</sup> están más allá de los sentidos», substituye «puro ser del

<sup>14</sup> Aquí, evidentemente, no se trata de «aeviternidad», sino, como también en *Kaĕha Upani·ad* IV.1, *ĕtyantikam am·tatvam*, «eternidad».

<sup>15</sup> R. E. Hume y J. N. Rawson traducen *arthĕ* por «objetos de los sentidos», y este último encuentra naturalmente una lesión en la secuencia lógica del pensamiento —un resultado característico de la falta de «confianza» (*ĕrĕddhĕ*) en el texto escriturario. *Artha* significa el valor o la significación que se atribuye a las percepciones sensoriales. Desde nuestro punto de vista empírico, tales valores se introducen *post factum* y no pueden considerarse como principios causales: pero ontológicamente, *artha*, en tanto que fin último, es en este sentido lo mismo que la *raz·n de ser* de la cosa en su inceptión; cf. el punto de vista escolástico de que «el fin último de la obra es siempre el mismo que la intención real de la causa primera de la obra» (Maestro Eckhart, ed. Evans I, 252), y similarmente *Aitareya ĩ raĕyaka* III.2.6, «Lo que es la inceptión, eso, ciertamente, es el cumplimiento (*yo hy eva prabhavaú sa eva ĕpya yaú*)».

intelecto (*manasāu sattvam uttamam*)» por *buddhi*, afirma que no hay «nada más allá de la Persona», y emplea la expresión «Esencia en reposo (*śānta śtman*)»<sup>16</sup> como otra designación de la Persona superesencial.

La serie en *Taittirīya Upaniṣad* II.6 comienza con la esencia vegetativa (*anna-maya*), (equivalente a los «sentidos» de arriba); más allá de esto está la esencia pneumática (*prāṇa-maya*), que es nuestra vida (*īyus*) y Omnívida (*sarvīyū- a*); más allá de ésta la esencia *man-**maya*, que consiste en los Vedas y la exégesis; más allá de ésta la esencia discriminativa (*vij-ñā-maya*), identificada con la Ley Eterna (*īta*) y con el Poder o la Gloria (*mahas*), y que corresponde a *buddhi* en *Kāṭha Upaniṣad* III.10; más allá de ésta la esencia beatífica (*ānanda-maya*) (estas cuatro últimas modalidades de la esencia se dice que son en la similitud de la «persona» [*puru- a-vidhau*]<sup>17</sup>, como en *Aitareya ī rāyaka* III.2.3); y esta está soportada por el Brahman, ya sea como no-ser (*asat*) o como ser (*sat*).

Un erudito inquieto parece haber hecho un misterio innecesario de estas formulaciones, solo ligeramente variadas. Es obvio que la manifestación vegetativa de la vi-

---

Sin embargo, nosotros decimos con Abelardo, que *nomen est vox significativa*, con *Bḥḥḍ Devatī* II.117, que «la palabra que designa una cosa se deriva de su significación (*arthāt padaṃ svābhidheyam... -jam*)», y con Nirukta II.1, que «los nombres tienen sus bases en la subsistencia (*sattva-pradhānī nāmāni*)»; y apenas necesitamos demostrar que, desde el punto de vista védico, los «nombres» son las causas inmediatas de la venida al ser de las cosas, a saber, en virtud de que son las ideas o formas de las cosas. Es el conocedor el que proyecta lo conocido más allá de sí mismo; y donde *esse est percipi*, la significación de la cosa es así la causa formal de su devenir, así como también la causa final de su existencia. Cf. Erígena, «Finis enim totius motus est principium sui» (*De div. naturae* v.3, c. 866). De esta manera, la significación es lógicamente anterior a la percepción.

<sup>16</sup> El «fin» de una moción se define como eso en lo que esta moción reposa; cf. *Aitareya ī rāyaka* I.5.3, «el reposo es plena auto-contención» (*śāntir vai prati-ñā*), o como Keith lo traduce inversamente, «el consentimiento es reposo». Cf. Eckhart, «Allí no se hace ninguna obra».

<sup>17</sup> Puede parecer extraño hablar de «forma» (*vidha*, *svarēpa*, etc.) en conexión con la Esencia supraesencial e inmanifestada. Pero cf. Boecio, *De Trinitate* II.21, «Omne namque esse ex forma est», «Todo ser es formal». La forma que se predica de la Esencia supraesencial no es una forma, sino el principio de la forma, enteramente simple e inmutable en Sí mismo, aunque la forma de todas las cosas; cf. Boecio nuevamente «esse ipsum, forma essendi», «El Ser en sí mismo es la forma del ser», y Thierry de Chartres (*Der kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate*, ed. Wilhelm Jansen [atribuido a Clarenbaldus de Arras, pero más probablemente de Thierry de Chartres] Breslau, 1926, p. 108), «divinitas singulis rebus forma essendi est», «La divinidad es la forma (ejemplar) del ser que es en las cosas singulares». Esta «Forma Soberana» (*rupamaiśvaram*) de lo Personal Supremo (*puru- ottama*), aunque una en Sí misma (*ekastham*), solo puede aprehenderse en su multiplicidad (*pravibhaktam anekadhī*), y de aquí la naturaleza de la visión de Arjuna en *Bhagavad Gītā* XI (los términos citados son de los versos 3 y 13).

da sensorial depende inmediatamente del «alimento». La esencia pneumática, o a veces «ígneas» (*tejo-maya*) está representada, evidentemente, en Agni Vaiśvānara, el Hombre Universal (*Ôg Veda Sa×hitĪ* I.35.6 *ekĪyus*, IV.28.2 *viṣvĪyus*, IV.58.11 *antaú ayu·i*). También se distinguen el intelecto práctico (*manas*) y el intelecto puro o posible (*manasaú sattvam*, *buddhi*, *vij-Īna-maya*), y este último se identifica con el Grande (*maha*, etc.) y, por consiguiente, con el Sol (*Taittir'ya Upani-ad* I.5.2, «Mahas, el Sol; los mundos son todos apoderados [*mah'yante*] por el Sol»). Esto es de particular importancia para la comprensión de *Kāṭha Upani-ad* VI.8, donde, «más allá de lo inmanifestado» (*avyakta*)<sup>18</sup>, requiere, como antecedente lógico, «más allá de lo manifestado» (*vyakta*): pues es precisamente el Grande, la Persona en el Sol, quien, como la luz y el ojo de la comprensión divina, es la manifestación divina de todo lo que puede manifestarse (*vyakta*). Así pues, lo que la *Kāṭha Upani-ad* afirma, es que la Persona incardinada está «más allá» de lo manifestado y de lo inmanifestado, que trasciende su distinción y que no puede concebirse meramente como lo uno o lo otro, sino más bien como *viaktĪvyakta*, «manifestado-inmanifestado»; e interpretado así, la Persona «más allá de Quien no hay nada», coincide en referencia con la Esencia superesencial (*paramĪtman*) upaniṣádica y con el Brahman, en tanto que trasciende la distinción de *satasa*, igualmente de ser y no-ser.

---

<sup>18</sup> Que Rawson, *Kāṭha Upani-ad*, p. 21, traduzca *avyakta* por «materia» muestra que está pensando en las traducciones habituales de los *puru·a* y *prak'ti* del Sāṃkhya por «espíritu» y «materia». Pero «espíritu y materia» representa una antítesis desconocida para el pensamiento indio, que en la Identidad Suprema distingue más bien entre esencia y naturaleza, o entre esencia y substancia, o entre acto y potencialidad. El *avyakta* indio, lo mismo que lo «inmanifestado» de la metafísica pura en general, no puede identificarse con la «materia prima» cristiana, que es una «potencialidad solo con respecto a la recepción de las formas naturales» (*Summa Theologica* I.7.2 *ad* 3); *avyakta* abarca todas las posibilidades, no solo las del ser, sino también aquellas que no son en ningún sentido posibilidades de manifestación. Esta posibilidad, metafísicamente infinita (*aditi*, *mēla-prak'ti*, etc.), en tanto que naturaleza divina (*svabhĪva*) y matriz (*yoni*) de la esencia divina, deviene el medio por el que (*ṣakti*, *mĪyĪ*, *svadhĪ*, etc.) esta opera, y la distinción entre esencia y naturaleza surge simultáneamente con el acto divino que la presupone.

## ASPECTOS BHAKTA DE LA DOCTRINA DEL ĀTMAN\*

«Pero cuando el sol se ha puesto... la luna se ha puesto... el fuego se ha apagado,  
y el habla se ha callado, ¿qué luz tiene aquí una persona?»

*B`hadĪraōyaka Upani- ad IV.3.6*

A menudo se traza una distinción tajante entre la Vía de la Gnosis (*j-Īna-mĪrga*), por una parte, y la Vía de la Dedicación (*bhakti-mĪrga*) o la Vía del Amor (*prema-mĪrga*), por otra; esta distinción corresponde al mismo tiempo a la de la Vida Contemplativa (*sĪmukhya yoga* y *saṃnyĪsa* de *Bhagavad Gītā*) y la Vida Activa (*karma yoga* de *Bhagavad Gītā*). La distinción, que se hace como si las operaciones del intelecto y de la voluntad pudieran aislarse tan claramente en el sujeto como pueden aislarse en la lógica, es, en todo caso, de procedimiento, y, bajo ciertas condiciones, también de fines; ciertamente, una distinción tal no carece de significado, en la medida en que corresponde a la que hay entre el misticismo y el gnosticismo, es decir, entre la fe devocional y los ejercicios religiosos, por una parte, y la enseñanza iniciatoria y la práctica metafísica, por otra; o también, entre una «deificación» en el sentido de asimilación con un perfecto consentimiento de la voluntad, y una «deificación» en la que se rebasa la distinción entre el conocedor y lo conocido.

Por otra parte, cualesquiera que puedan ser los hechos respecto a las obras devocionales atribuidas generalmente a Śrī Śaṅkarācārya, no puede haber ninguna duda de que los indios, cuyo pensamiento y modo de ser son tradicionales, hayan encontrado nunca ninguna dificultad a la hora de considerar a este gran exponente intelectual de la metafísica no dualista (*advaita*), como habiendo sido, a un uno y el mismo tiempo, un *bhakta* y un *j-Īn*. En relación con esto, considérese también la fraseología marcadamente devocional de algunos himnos incluidos en el *SiddhĪntamuktĪval* de V. P. Bhaṭṭa (J. R. Ballantyne, tr., Calcuta, 1851), donde, por ejemplo, encontramos dirigido al espíritu (*Ītman*), «Ahora que Te he obtenido, jamás Te dejaré partir»

---

\* [La evidencia interna señala sólo una fecha posterior a 1936 para la composición de este artículo.—ED.]



(*id[En]µ tv[Em] ahaµ pr[Ē]pto na tyaj[Emi] kad[Ē]cana*); sólo al erudito académico puede parecer incongruente una expresión tal de sentimiento por parte de un vedantista. La *Bhagavad G'ītā*, V.2-4, afirma llanamente que para el perfeccionado (*Ēsthitaú samyak*) en una u otra Vía, resulta una y la misma fruición (*ekaµ... phalam*) y *summum bonum* (*niúṣreyasa*), y que este *sumum bonum* no puede considerarse ningún otro que la «despiración en Brahman» (*brahma-nirv[Ē]am*) de *Bhagavad G'ītā* V.24-25, puesto que aquí *nirv[Ē]am* corresponde a *an[Ē]tyam* en *Taittir'ya Upani-ad* II.7. *Bhagavad G'ītā* VIII.22 es igualmente explícito: «Esa Persona supernal ha de obtenerse por una autodedicación exclusiva» (*puru· aú sa paraú... bhakty[Ē] labhyas tu ananyay[Ē]*), es decir, por un amor indiviso o «puro», según lo define San Bernardo.

«Perfeccionado» (*samyak*) en el pasaje citado implica una reserva importante, puesto que no ha de suponerse que la recompensa (*phala*) del que ha seguido una u otra vía hasta su mitad será la misma que la del que alcanza su fin<sup>1</sup>. El que llega sólo

---

<sup>1</sup> «Como los hombres vienen a mí, así yo les trato a ellos» (*Bhagavad G'ītā* IV.11), es decir, yo les doy lo que buscan, ya sea ello el bienestar mundanal, o la «salvación», o la «liberación»: «Cualquier deseo que tiene, eso le es concedido», es decir, por el Sol (*Ēatapatha Br[Ē]hmaõa* I.9.3.16). En qué medida el logro del viajero es así auto-determinado se expone admirablemente en el *Abhidharmakoṣa*, VI.45d: «Todo deseo está sujeto a una Vía dada, y no puede ser erradicado por esa Vía»; La Vía exotérica cristiana, por ejemplo, no puede conducir a nada sino a una «inmortalidad personal», no puede conducir más allá de la «salvación» a la «liberación». Ninguna Vía puede concebirse como extendiéndose más allá de la meta hacia la que está efectivamente dirigida.

Puede destacarse que aunque la liberación (*mok· a, nirv[Ē]a*) implica una cesación (*nirodha*) de la intelección (*vij[Ē]na, citta*, cf. *vi[Ē]na nirodha = ceto vimutti, D'gha Nik[Ē]ya* I.223), no obstante se mantiene una distinción tajante entre *citta, mana, vi[Ē]na* y *atta*: «Esto (*citta, mano, vi[Ē]na*) no es “mío”, esto no es “yo”; esto no es mi Espíritu (*atta*)», *Sa·yutta Nik[Ē]ya* II.94-95. Cf. también *mano nidoddhavyam h'·di, Maitri Upani-ad* VI.34; *Ētmasaµstham manau k'·tv[Ē] na kimcid api cintayet, Bhagavad G'ītā* VI.25; y «La mente debe ser de-mentada» (Maestro Eckhart, ed. Evans, I, 243). Una tal cesación puede ser de dos tipos, 1º un estado de inconsciencia real (*asaµj-i*), o 2º un estado de paz (*ṣ[Ē]nti*) y de mismidad o de simplicidad perfecta (*samtat[Ē]*). El primero se describe expresamente (*Abhidharmakoṣa* 42-64) como una concepción errónea de la liberación (*niú[saraõa]*) mantenida por algunos de los profanos (*p'·thagjana*), que, ciertamente, pueden alcanzar una tal condición, pero que re-despertarán al ser contingente (cf. *ṣ[Ē]v[Ē]sya Upani-ad* 12, donde aquellos que están apegados a un ideal de no-entidad, *asambh[Ē]ta*, van a los reinos de la obscuridad no menos que aquellos que están apegados al concepto de la entidad, *sambh[Ē]ta*); mientras que otros profanos huyen de la idea de la «liberación» debido a que piensan que por liberación se entiende «aniquilación». Los pasajes citados, y todo el contexto, muestran que no es una destrucción del intelecto lo que implica *aman'bh[Ē]va*, sino más bien que cuando el intelecto ya no intelige, es decir, cuando ya no hay distinción de conocedor y conocido, de ser y conocimiento, sino sólo conocimiento como ser y ser como conocimiento (en nuestro texto, *yet cittas tan mayo bhavati*), entonces «Uno es lo que piensa» y ya no uno que piensa

hasta la mitad de la vía, ya sea por un movimiento de la voluntad, como en el misticismo, o ya sea por medio de una contemplación intelectual, como en la teología, guiado sólo por la «fe», puede alcanzar el nivel más alto del ser contingente humano y la visión de la Faz de Dios, pero todavía no ha alcanzado la Identidad Suprema (*tad ekam*), y todavía está en la multiplicidad.

Cristo como tal, como *una* Persona, no es la meta final, sino más bien la Vía misma<sup>2</sup>. Cristo es el Eje del Universo, el Agni «columnar [*skambhaú* = *σταυρός*] en el nido de la vida próxima<sup>3</sup>, de pie en Su terreno, en la separación de las vías» (*pathēmu visarge, ôg Veda Sa×hitē* X.5.6), el Sol (*savitē satyadharmendraū*) en Quien todas las vías convergen (*samare path'nam, Vējasaneyi Sa×hitē* XII.66), y por el mismo motivo la Puerta del Mundo, la salida afuera del tiempo y la entrada adentro de la eternidad. «Yo soy la puerta, si un hombre entra por Mí, será salvado, y entrará y saldrá y encontrará pradera...<sup>4</sup> Yo soy la Vía, la Verdad y la Vida: ningún hombre viene al Padre sino por Mí» (San Juan 10:9 y 14:6). Similarmente, en la tradición Védica, el Sol supernal, la «Verdad» (*satyam*), es el Portal del Universo y la única Abertura (Hendidura, *loka-dvĕra, divĕs-chidra*) del Cielo, como si fuera, por así decir, el «Cubo de la Rueda del Carro», (*rathasya kha*) pasando a través del cual (*Ēdityamu samaye*, «a través del medio del Sol») el Comprehensor (*vidvĕn*) se «libera completamente» (*atimucyate*) (*Jaimin'ya Upani-ad Brĕhmaōa* I.3, 5, y III.33, *ChĒndogya Upani-ad* VIII.6.5, *çĒĒvĕsya Upani-ad* 15, 16, etc.). «No hay ningún atajo

---

en algo; eso es Gnosis. Cf. Indra en *ChĒndogya Upani-ad* VIII.11, con *Kau-itak' Upani-ad* IV.20 y las palabras del Maestro Eckhart, «Lo que el novicio teme es la delectación del experto; el Reino de Dios no es para nadie sino el completamente muerto» (ed. Evans I, 419). Por otra parte, en una delectación en el segundo sentido está implícita esa forma de beatitud hacia la que está ordenada la Vía Transmundanal o Aria; cf. *Bhagavad G'ĕ* II.71, «El hombre que rechaza todos los deseos y procede aparte, absuelto de “yo y mío”, alcanza la Paz» (*Ēntiṃ gacchati*), y *Bhagavad G'ĕ* VI.15, *Ēntiṃ nirvĕōam aparamĕmu matsamsthĕm adhigacchati; matsamsthĕm = Ētmasamsthĕm*, cf. *Bhagavad G'ĕ* X.20, *ahaṃĕtmē*).

<sup>2</sup> Ver Coomaraswamy, «Una nueva Aproximación a los Vedas», 1933, p. 43.

<sup>3</sup> «Nido», el altar del fuego sacrificial; la sede del Sacrificio cumplido en el comienzo y perpetuado en el ritual. «Columnar»: el *skambha* védico, que coincide con el tronco del Árbol de la Vida y con el eje-árbol del Carro de la Luz, corresponde al *σταυρός* gnóstico por el que el Cielo y la Tierra están al mismo tiempo separados y conectados, y al poste vertical de la Cruz así como también (en conexión con lo presente especialmente) al Pilar del Fuego por la noche y al Pilar del Humo por el día.

<sup>4</sup> «Entrará... pradera», como en VIII.5.4; cuando los conocedores del Espíritu están poseídos del mundo de Brahma, se dice que «el suyo es un movimiento a voluntad en todos los mundos» (*sarve-u-loke-u kĒmacĒrau*), es decir, independiente de la moción local; cf. *Taittir'ya Upani-ad* III.10.5, etc., citado en Coomaraswamy, «Una Nueva Aproximación a los Vedas», p. 113.

por una vía lateral aquí en el mundo» (*Maitri Upani·ad* VI.30)<sup>5</sup>. La «Hendidura» o el «Cubo» está envuelto de Rayos de Luz (*raṣmibhis saμchannaμ d'syate, Jaimin'ya*

<sup>5</sup> Hay una aparente contradicción en *ĕatapatha Brĕhmaōa* XI.4.1, donde se describen seis «puertas» de acceso al Brahman. Pero de éstas, las cinco primeras conducen sólo a una adquisición de grandes posesiones; y sólo por medio de lo que es «perfecto en el Sacrificio» (*yaj-asya sampannam*) el sacrificador «entra por la Puerta del Sol del Brahman» (*ĕditya ha sa brahmaōo dvĕreōa pratipadyate*) y deviene un «Compañero del Mundo de la Luz Celestial (*svargalokaū*)»; cf. *Bhagavad Gĕtĕ* VII.22, 23. El anterior es uno de los muchos pasajes en los que está claro que *svarga* no significa necesariamente un cielo inferior a este lado de acá del Sol, sino que puede denotar el Empíreo.

En *Kau·itak' Upani·ad* I.2, es la Luna la que es la Puerta del Mundo de la Luz Celestial, la cual admite a unos y devuelve a otros. Evidentemente se hace la pregunta «¿Quién eres tú?», pero el texto abreviado tiene sólo, según diferentes lecturas, ya sea (1ª) «El que Le responde, Le obtiene completamente» (*taμ yaū pratyĕha tam atis'jate*), tomando *atis'j* como en *Kaĕha Upani·ad* I.11 (cf. *s'j* en el sentido de «recibir» [interés] en *Mĕnava Dharmaṣĕtra* VIII.140, y *atis'ĕi* en *B'hadĕraōyaka Upani·ad* I.4.6); o bien (2ª) con la misma lectura, «Al que Le responde, Él le deja libre», tomando *tĕm atis'jate* como se repite al final de *Kau·itak' Upani·ad* I.2, probablemente con la Luna como sujeto; o ya sea (3ª) «Al que Le responde, diciendo “Tú”, Él le libera» (*tam yaū pratyĕha tvam iti s'jate*), donde nosotros adoptamos la variante *iti s'jate* y hacemos la enmienda, obviamente necesaria en este caso, de *tvam* por *tam*. En cualquier caso los traductores, ignorando el paralelo con *Jaimin'ya Upani·ad Brĕhmaōa* III.14 y *Jaimin'ya Brĕhmaōa* I.18, han errado el blanco. «Pero el que no responde así» (*ya enaμ na pratyĕha*), o, mucho menos plausiblemente, el que «no responde» (*atha yo na pratyĕha*), «desciende con las lluvias para nacer en este mundo como animal o como persona (*puru·a*) según sus obras y su sabiduría» (*pratyĕjĕyate yathĕ karma yathĕ vidyam*, cf. *Aitareya ĩ raōyaka* II.3.2, *yathĕ praj-aμ hi sambhavĕū*; la lista de los animales en *Kau·itak' Upani·ad* corresponde a *itare-aμ paṣĕnĕm* en *Aitareya ĩ raōyaka*, y ha de tomarse en un sentido puramente simbólico, haciéndose la distinción entre los hombres animales y esos *puru·aū* en quienes la forma de la Humanidad está efectivamente realizada). *Kau·itak' Upani·ad* cita ahora dos veces la pregunta asumida arriba, «¿Quién eres tú?» (*koĕsi*), y a esta pregunta se dan dos respuestas (1ª) una, que es evidentemente la del hombre destinado a renacer, incluye las palabras, dirigidas a las Estaciones (que en *Jaimin'ya Upani·ad Brĕhmaōa* III.14, «tiran de él cogido por el pie en el umbral del éxito»), «Enviadme en un hombre como un hacedor (*mĕ puμsi kartary irayadhvam*), a través de un hombre como agente inseminadme en una madre», y esta respuesta es apropiada para aquellos de quienes se dice que, a quienes van a la Luna en la quincena oscura, «Él les hace nacer» (*prajanayanti*); y (2ª) «Yo soy Tú» (*tvam asm'ti*), que corresponde al *tvam iti* asumido arriba, y que es propia del Comprehensor que efectivamente da esta respuesta (*enaμ... pratyĕha*), como se cita arriba, y que, por consiguiente «obtiene la Luna», o «a quien la Luna deja libre (*tam atis'jate*)». La Vía se formula a menudo como conduciendo al Sol, desde ahí a la Luna y desde ahí adentro del Relámpago (ejem., *Chĕndogya Upani·ad* IV.11-12 y V.10.2) o del Fuego (*Maitri Upani·ad* VI.38), es decir, de Agni Vaidyuta, el Relámpago; a pesar de que el Sol y la Luna son el Cielo y la Tierra, Oμ y Vāc, el mundo de las divinidades y el mundo de los hombres respectivamente (*Jaimin'ya Upani·ad Brĕhmaōa* III.13 y *B'hadĕraōyaka Upani·ad* III.8.9). En *Maitri Upani·ad* VI.38 se explica que «en medio del Sol está la Luna, en medio de la Luna, el Fuego», y en

*Upani·ad Br̥hmaöa* I.3), que deben ser retirados antes de que el Orbe (*maöñjala*) pueda verse claramente (*çš̥v̥šya Upani·ad* 16 *vyèha rašm´n*, *Jaimin´ya Upani·ad Br̥hmaöa* I.6 *rašm´n... vyèhat´*<sup>6</sup>; cf. *B´had̥raöyaka Upani·ad* V.5.2, donde es un pronóstico de muerte cuando «él ve ese orbe completamente limpio, cuando esos rayos ya no le alcanzan», *šuddham evaitam maöñjalaµ pašyati nainam ete rašmayaú praty̥yayanti*)<sup>7</sup>. Uno ve el «Disco de Oro» (*hiraöya patra*, *çš̥v̥šya Upani·ad* XV),

---

todo caso debe recordarse que la unificación del Sol y la Luna es un concomitante de la muerte (*candram̥ iv̥editya d´šyate*, *Aitareya ï raöyaka* III.2.4). Debe tenerse presente el *Liebesgeschichte des Himmels*: es un tema constante en todas nuestras fuentes que el Sol y la Luna, el Cielo y la Tierra, estuvieron «una vez» unidos, que se separan en el comienzo cuando el tiempo y el espacio vienen al ser, y que se reúnen en el Fin de los Mundos, en el Fin del Cielo, en el Fin del Año, donde el Cielo y la Tierra se abrazan; cf. *Zohar*, sección *Shelaú Lecha*: «Cuando llega la luz del Sol, la Luna es abrazada en ella; pero el Sol y la Luna no pueden brillar juntos; la Luna no puede brillar hasta que el Sol se recoge». Cuando el Sol y la Luna están unificados, los mundos están por así decir cerrados, el «espacio intermediario» (*antarik·a*, *rajas*) está cerrado; para el que los ve así ya no hay sitio para ningún «mundo». Y se dice así que uno «escala el Árbol, conyugando estas dos Divinidades como una pareja» (*ete dvedve devate saµdh̥eye*, *Jaimin´ya Upani·ad Br̥hmaöa* I.3.2); y, ciertamente, es en la Cima del Árbol donde «el Par Aquilino de amantes conyugados están abrazados juntos» (*dv̥e suparö̥e sayuj̥e sakh̥y̥e sam̥naµ v´k·am pari svaj̥ete*, *ög Veda Sa×hit̥e* I.164.20; cf. *V̥ejasaneyi Sa×hit̥e* XXXVIII.25 y *Taittir´ya Sa×hit̥e* VII.4.19p), «Par» que son a la vez el Sol y la Luna, Mitra y Varuṇa, el Cielo y la Tierra, y como en *B´had̥raöyaka Upani·ad* IV.3.19 y 21, el Espíritu de Dios y Espíritu si-mismado en el Hombre (*praj·en̥tman̥ sampari·vaktaú*, 'dem), el cual Espíritu Preconociente, aunque Él mismo incorporado, es sin-cuerpo y consubstancial con el Sol (*yas c̥eyam ašar´raú praj·t̥m̥e yas c̥esav̥ editya ekam*, *Aitareya ï raöyaka* III.2.3 y 4, lo cual, como Keith ha observado, es «la doctrina más común en las Upaniṣads»).

<sup>6</sup> Incomprendido igualmente por Oertel («parte sus rayos») y por Hume («despliega tus rayos»). El *vyèha* = *vigamaya* de Sāyaṇa es correcto; *vyèh* es aquí ciertamente «dispersar», pero en el sentido de «disipar», «quitar», «retirar».

La formulación en *Aitareya ï raöyaka* III.2.4 es sencilla: «Los rayos del Sol ya no son manifiestos» (*na rasmayaú pr̥dur bhavanti*). Los rayos del Sol se extienden y se retiran de acuerdo con el simbolismo de la «araña» explicado en Coomaraswamy, «Ángel y Titán», 1935.

<sup>7</sup> Los Rayos se llaman a menudo los «pies» del Sol, que es así (1º) *ekap̥ṭda* con respecto al único Rayo de vida por el que cada ser está inmediatamente conectado con él, y que es el de la «Vía» (*devapatha*) del individuo, y en el caso del Avatara Eterno, en tanto que manifestado en el Ombligo de la Tierra (*n̥bh̥ir p´thviy̥e*), es el *skambha*, o Eje del Universo; y (2º) *sahasrap̥ṭda* si consideramos todos los rayos que alcanzan a todos los seres en su multitud. Que esos Rayos «ya no alcanzan» a quien está muriendo, puede expresarse entonces de otro modo diciendo que los pies de Muerte, la persona en el Orbe solar, que durante la vida están «profundamente plantados en el corazón» (*h´daye padau atihatau̥ editasya rašmaya... n̥d̥·u s´pt̥e*, sc. *h´dayasya*, *Ch̥endogyā Upani·ad* VIII.6.2), son cortados, y cuando Él parte así, la persona muere (*êatapatha Br̥hmaöa* X.5.2.13); cf. *Aitareya ï raöyaka* III.2.4,

representado en el rito cósmico por un disco de oro (*rukma*), que es analógicamente el Sol (*Īditya*), la Verdad (*satya*), y que está provisto de veintiuna protuberancias periféricas; estas protuberancias representan los Rayos solares extendidos hacia los tres veces siete «mundos» (*ĕatapatha Brĕhmaöa* III, y *passim*). El Disco de Oro, el Orbe mismo, es un opérculo por el que la Boca o la Entrada (*mukha*, çĕĕvĕsya *Upani·ad* 15, *Jaimin'ya Upani·ad Brĕhmaöa* III.33.8, cf. *Bhagavad G'itĕ* XI.25, *mukhĕni*, cf. *an'ka*)<sup>8</sup> se halla cubierta (*apihitam*)<sup>9</sup>. La Verdad Inteligible oculta así lo que Dios es en Sí mismo, «Lo Inmortal está velado por la Verdad»: aquí, lo Inmortal es la Espiración (*praöa* = *ĕtman*), y la Verdad Inteligible es la Forma y el Aspecto (*nĕmarĕpa*) en Él, en tanto que formas o ideas o razones eternas o «nombres ocultos» (*nĕmĕni guhyĕni*), que, hablando ontológicamente, son las causas del ser de las cosas como ellas son en sí mismas. En esto no hay ninguna contradicción, puesto que el conocimiento de Dios, por el que Él «crea», no puede distinguirse de Su esencia; «Ello conoce sólo a Sí mismo, que “Yo soy Brahman”, con lo cual Ello deviene el Todo», *B'hadĕraöyaka Upani·ad* I.4.9-10. Volvemos así al problema último de la «distinción en la identidad»; y parece que «las cosas como ellas son en Dios», en su «forma propia», que es también Su forma, son al mismo tiempo, «ellas mismas», capaces como tales de una manifestación distinta y de placeres específicos (*Taittir'ya Upani·ad* III.10.5, como San Juan 10:9, y en nuestro texto citado aquí); aunque esto no es ni una moción local ni una experiencia física, puesto que «Él envuelve ahí (*sātara paryāti*) tomando su placer (*ramamaöau*), sin consideración del apéndice corporal al que el soplo de la Vida (*prĕöa*) pueda estar uncido»; y «Cuando Él, el Espíritu, se propone presenciar esto o eso, el Intelecto (*manas*) es Su Ojo Divino, es con el Intelecto como Él reconoce y toma su placer en los afectos» (*kĕmĕn apaśyan ramate*,

---

donde es un signo de muerte cuando los rayos del Sol ya no se ven (*na raśmayau prĕdur bhavanti*). Entonces, el que no podía mirar al sol en vida, sino sólo ver sus rayos (hablando ahora en los términos de la analogía física), a la muerte ya no ve los rayos, sino sólo el orbe bien definido.

<sup>8</sup> Literalmente «boca», pero aquí, como comúnmente también en la terminología arquitectónica, «entrada», de la misma manera que nosotros decimos «boca de un túnel». Por supuesto, como la «puerta» de San Juan 10:9, ésta es a la vez una entrada y una salida, y en este último sentido la «puerta de su emanación». Lo que el Comprehensor busca es ser tragado. *Mukha* es también «faz», (Maestro Eckhart, ed. Evans I, 364), «Su Rostro donde Él no admite a ninguna criatura y donde ninguna criatura puede entrar», sin abandonar su criatureidad.

<sup>9</sup> *Taittir'ya Upani·ad* I.4.1 dirigido al omniforme (*viśvarĕpa*) Indra (en tanto que el Sol): «Tú eres la envoltura (*kośa*) del Brahman, encerrado por la sabiduría (*medhayĕ apihitam*)». Cf. también *brahmĕvarta* en tanto que la tierra de los Devas, *Mĕnava Dharmaśĕstra* II.17. La distinción entre *ĕvarta* y *patha* es sin duda intencional; *ĕvarta* implica también *samsaraöa*.

*ChĀndogya Upani·ad VIII.12, 3 y 5*). «Para conocer a Dios como Él es, nosotros debemos estar absolutamente libres de conocimiento» (Maestro Eckhart, ed. Evans, I, 365), es decir, de todo «conocimiento-de» Él, de toda teodicea cualquiera que sea. Por consiguiente, el Comprehensor suplica, o más bien, siendo él mismo de una naturaleza idéntica con el Sol, pide al Sol que «recoja Su brillo» (*samèha tejo*), es decir, que lo contraiga en un punto central sin dimensión, «Para que yo pueda ver Tu forma más bella» (*rèpaμ kalyĀōatamam*), y exclama triunfantemente, «El que es allí, aquella Persona en el Sol, Eso soy Yo», *çġĒvĒsya Upani·ad 15, 16*.

Esta Persona en el Sol, que es de hecho la «Verdad de la Verdad» (*satyasya satyam*), se llama de otro modo Muerte (*m̄tyu*, a veces *yama*): «Muerte es la Persona en el Orbe (*maōġale*); la Luz que brilla (*arcir d̄pyate*) es lo que no muere (*am̄tam*). Por consiguiente, Muerte no muere, puesto que Él está dentro (*na mriyate hy antaū*); y tampoco se Le ve (*na d̄śyate*), puesto que lo que no muere está dentro» (*Ēatapatha BrĀhmaōa X.5.2.3*), a saber, la Luz del Sol Inconquistable, que realmente «ni sale ni se pone, sino que sólo se invierte a Sí mismo» (*Aitareya BrĀhmaōa III.44*). Es precisamente con esta Muerte, con esta Privación (*m̄tyu, aṣanĒya*) con lo que el Comprehensor está unificado, y así escapa para siempre de la muerte contingente (*B̄hadĒraōyaka Upani·ad I.2.7*), pues Muerte sigue los pasos del Viajero hasta que alcanza la Cima del Árbol y escapa a través del medio del Sol (*Jaimin̄ya Upani·ad BrĀhmaōa I.3*).

Lo que es más allá, adentro, es una «Obscuridad Divina» que ciega todas las facultades humanas por su exceso de luz, y que «oculta de todo conocimiento» (Dionisio, *Epist. ad Caium monachum*; cf. el védico *guhĒ nihitam*, etc.), la «Obscuridad donde Dios era» de Éxodo 20:21, «La Ciudad [que] no tenía ninguna necesidad del Sol, ni de la Luna, que brillaran en ella» (Apocalipsis 21:23 sig.); «Allí el Sol no brilla» (*Kāġha Upani·ad V.15, Muōġaka Upani·ad II.2.10*, etc.), «ni el Sol, ni la Luna, ni el Fuego» (*Bhagavad ḠtĒ XV.6*). «Lo que el alma comprende en la luz, lo pierde en la obscuridad. Sin embargo, ella se inclina hacia la nube, considerando Su obscuridad (de Dios) mejor que su luz (del alma)» (Maestro Eckhart, ed. Evans I, 364).

Aquí, en el Empíreo (*parama vyoman, brahma-loka*, etc.), que corresponde al «tercer Cielo» de San Pablo, «ya no hay ninguna guía revestida de semejanza huma-

na (*puru·oḥmānavau*<sup>10</sup> *sa enaṃ brahma gamayate·a devapatho brahmapathau*), y aquellos que entran aquí ya no vuelven a esta andadura humana» (*ētena pratipadyamānē imaṃ mānavam ēvartam navārtante*), *Chāndogya Upani·ad* IV.15.5-6, cf. V.10.2; *paramāṃ gatiṃ, yaṃ prāpya na nivartante*, *Bhagavad Gītā* VIII.21.

Las operaciones interior y exterior, respectivamente oculta y revelada (*guhya*, *Ēvis*), infinita y finita (*aditi*, *diti*), implícita y explícita (*anirukta*, *nirukta*, etc.), están separadas por una cortina opaca<sup>11</sup> («veladas por mi Māyā», *Bhagavad Gītā*), penetrable (*nirvedhya*) sólo a través del Sol. La Divinidad, si la consideramos objetivamente como lejana, está más allá, o si la consideramos como próxima está aquí dentro de nosotros (*antarbhētasya khe, h̄dayāḥkēṣe guhā nihitam*, etc.). Pero estas dos naturalezas, de Dios como Él es en Sí mismo, y como Él es en nosotros, son realmente una, y como se explica en *Jaiminīya Upani·ad Brāhmaṇa* III.33 (y menos claramente en *Aitareya īrāyaka* II.1.5), sólo alcanza realmente a las Personas quien las conoce de ambos modos, como trascendente y como inmanente (*adhidevatam*, *adhyātman*), en identidad (*ekadhā*); «ese conoce el Espíritu (o verdadero sí mismo), ese conoce el Brahman; la Puerta o la Faz (cf. *an'ka*) le acepta, él tiene todo y prevalece en todo, todo su deseo está cumplido» (*sa ātmānaṃ veda, sa brahma veda... mukha ādhatte*<sup>12</sup>, *tasya sarvam āptaṃ bhavati, sarvaṃ jitaṃ; na hāsyā kaścana kāmānāpta bhavati*; cf. *Bḥadīrāyaka Upani·ad* IV.3.21). Y por donde o en donde estas Personas «devienen uno» (*ekaṃ bhavanti*), a eso se llama una «andadura suprahmana» (*brahmaṇa ēvarta*), evidentemente idéntica al *devapatha* o *brahmapatha*

<sup>10</sup> Cf. *Muñḍaka Upani·ad* II.1.2 *puru·au... aprōo hy amānū*; en JB I.50, *na manu·yau = devānām ekaṃ*; cf. *Bḥadīrāyaka Upani·ad* I.2.7 = Agni Vaidyuta, el Relámpago, y ver *Kena Upani·ad* 29.

<sup>11</sup> La «muridad» islámica (*jidār'yyā*); la «línea fronteriza entre las criaturas unidas y separadas» de Eckhart (Ed. Evans, I, 464).

<sup>12</sup> El pasaje entero dice *sa yo ha eva vidvān prōema prōya apnema apnyā manasā, etā ubhayā devatā ātmany etya, mukha adhatte*, etc. (el arreglo como un texto *pada* y la puntuación son míos). La traducción de Oertel (*Journal of the American Oriental Society*, XVI, 1894, 193), es imperfecta: la conspiración, o el retorno del soplo de vida (*prōa, spiraculum vitae*) a su fuente ha de efectuarse «intelectualmente» (*manasā*), cf. *Kātha Upani·ad* IV.11, «Esto sólo ha de obtenerse intelectualmente» (*manasaivedam āptavyam*); la *i* toma el acusativo de la meta, y ésta es «estas divinidades bajo ambos aspectos» (*etā ubhayā devatā*), pues *ātmani* es «en el Espíritu»; cf. Apocalipsis 4:2, «inmediatamente yo estaba en el Espíritu, y vi» etc. *Mukha*, como en *ṣṣvāsyā Upani·ad* 15, es el Sol o la Faz de Dios, oculto de la visión humana por el «disco de oro» de la Verdad manifestada (*satyam*); Oertel traduce como si la lectura fuera *mukhe*. Que la verdad manifestada es en último análisis un velo explica

de *ChĀndogya Upani·ad* IV.15.6<sup>13</sup> y al *devayĀna* de *Kau·itak' Upani·ad* I.3<sup>14</sup>. De la misma manera, en *Atharva Veda Sa×hitĀ* XIII.4.20, «Todos los Devas devienen un único en Él» (*ekav'ito bhavanti*), y similarmente en *Aitareya ĩ raōyaka* II.3.8 (*ekaμ bhavanti*), y *Aitareya ĩ raōyaka* V.12, donde «devenir un único» se iguala con «alcanzar lo más alto» (*ekadhĀ bhēyaμ bhētvĀ paramatĀμ gacchataū*). Este «devenir uno» implica un «morir a uno mismo» (*suum et proprium = aham ca mama*, cf. *Maitri Upani·ad* VI.17), y de hecho «estar unificado» adquiere el significado específico de «morir» (en *B'hadĀraōyaka Upani·ad* IV.4.2, se dice del hombre moribundo *ek' bhavati*), de la misma manera que efectuar la unificación de una criatura es «matar» (*Aitareya ĩ raōyaka* III.2.3, donde se dice que el Año «separa algunas cosas y unifica [*aikyĀ bhĀvayan*] otras», es decir, trae al ser a unas y efectúa la muerte de otras)<sup>15</sup>.

Se distinguen así dos Vías o Ciclos (*Āvarta*)<sup>16</sup>, una Vía «humana» y otra «suprahumana», *manavĀrta* y *brahmapatha*, una Vía de retorno (*pit'yĀna*) y otra de no-retorno (*devayĀna*); que corresponden exactamente a lo que en el budismo Mahāyāna<sup>17</sup> se llaman respectivamente, las Vías «Mundanal» o «Enseñada»

---

la designación del Brahman «no-procedente» o «inagotable» (*ak·ara*) dentro como la «Verdad de la Verdad» (*satyasya satyam*, *Aitareya ĩ raōyaka* II.3.8 = *veritas veritatis*).

<sup>13</sup> Así pues, pasar meramente a través del Sol no es haber alcanzado inmediatamente ese fin en el que todo progreso acaba: como observaba Sāyaṇa, todavía ha de cumplirse esa unión que está implícita en las palabras «siendo el Brahman uno alcanza el Brahman». Las estaciones de la vía invisible que conduce más allá de la «Puerta del mundo de la Luz Celestial, al trono de Brahmā», (*Kau·itak' Upani·ad* I.3) se describen simbólicamente.

<sup>14</sup> *Devapatha*, en *B'hadĀraōyaka Upani·ad* V.5.2 *devayĀnaū pathaū*; cf. *Kau·itak' Upani·ad* I.3, «Habiendo entrado en este *devayĀna* él viene... al mundo de Brahma». Las «dos vías» son las de *Āg Veda Sa×hitĀ* X.88.15, repetido en *B'hadĀraōyaka Upani·ad* VI.2.2. El *devapatha* es también el mismo que el *sĀmapatha* de *Jaimin'ya Upani·ad BrĀhmaōa* I.6. Estas dos vías se analizan también en *Bhagavad G'itĀ* VIII.23-27 (la distinción de los yogis que son «retornadores» y «No-retornadores»). También en *Aitareya ĩ raōyaka* II.1.5, *etaddha tat* corresponde a *ekadhĀ bhavanti*). La misma idea se expresa en *Jaimin'ya Upani·ad BrĀhmaōa* I.3 en una forma más simple; aquí uno asciende los mundos «uniendo estas divinidades como una pareja» (el Sol y la Luna, etc.).

<sup>15</sup> Como se formula también en *Maitri Upani·ad* VI.15, «Ciertamente, del Año son engendrados... y en el Año vuelven a casa» (*astaμ yanti*, «vuelven a su reposo», «mueren»).

<sup>16</sup> *Āvarta* es «Vía» en el sentido de curso o ciclo, o aún de refluo, con una implicación de moción giratoria o espiral; ambas mociones de la consciencia, centrífuga y centrípeta con respecto a su centro, son, de hecho, de este tipo; cf. René Guénon, «La Doble Espiral» *Ātudes Traditionnelles*, XLI (1936).

<sup>17</sup> *Abhidharmakoṣa*, II.12 y 42-44, VI.45, 47, etc., VIII.5, etc. (ver el informe resumido de la Vía, Poussin ed., Vol. IV, *avant-propos*).



(*laukika*, *śaik·a*) y «Transmundanal», «Inenseñada», «Pura» o «Aria» (*lokottara*, *aśaik·a*<sup>18</sup>, *anĕsrava*, *ĕrya*), de las cuales la primera conduce al Viajero a la «Sumidad del Ser Contingente» (*bravĕgra*), que es la estación más alta alcanzable por un Bodhisattva como tal, desde donde procede por la segunda a la omnisciencia y a la Budeidad. No ha de inferirse que una vez alcanzada la Sumidad del Ser Contingente uno abandona la Vía Mundanal y entra en la Transmundanal. Por el contrario, aunque sólo la Vía Mundanal es practicable en el más bajo de los «Tres Mundos», o más bien «Estados del Ser Contingente» (*kĕmadhĕtu*, *rĕpadhĕtu*, *ĕrĕpyadhĕtu*), más allá de este nivel de referencia las Vías discurren juntas, pero acaban en puntos diferentes —«Sólo la Vía Transmundanal o Aria puede destruir las pasiones que quedan en la Sumidad del Ser Contingente» (*Abhidharmakośa* VI.47). Tampoco los «Mundos», aunque son la esfera de la transmigración, deben concebirse sólo en un sentido espacial o temporal (el *ĕrĕpyadhĕtu*, en particular, es «sin lugar», *asthĕna*); en conexión con lo presente al menos, los «Mundos» son más bien estados del ser que penetran la totalidad del tiempo y el espacio, y se distinguen algo así como uno distingue entre la «Vida de Placer» y la «Vida Activa» y la «Vida contemplativa», o entre la vida del «Hogareño» y la vida del «Sin hogar». Por ejemplo, se considera que el Buddha alcanzó el *bhavĕgra* (la «Sumidad del Ser Contingente») cuando ocupó su sede debajo del Árbol, y que alcanzó en el acto la Budeidad omnisciente, en virtud de la Vía Aria que había estado siguiendo previamente.

Estas dos Vías, distinguidas tan tajantemente, corresponden, por una parte, a los medios exotéricos, religiosos y pasivamente místicos de acercamiento a Dios; y por la otra, a los medios esotéricos, iniciatorios y metafísicos de acceso a la Identidad Suprema. Pero sería eludir la cuestión asumir que han de identificarse con las vías mutuamente exclusivas de la Dedicación (*bhakti*) y de la Gnosis (*j-ĕna*); la cuestión es más bien si estas dos Vías no están inseparablemente conectadas, si no en su comienzo, sí en su desarrollo. ¿Podemos imaginar un ardor perfecto prescindiendo de la comprensión, o una comprensión perfecta sin ardor? ¿Puede trazarse alguna distinción cualitativa entre una unión consumada de amante y amado y una unión consumada de conocedor y conocido?. Es precisamente una consideración de la doctrina del *ĕtman* la que puede conducirnos a una conclusión concorde con la respuesta negativa que ya se ha prefigurado. No ha de suponerse en modo alguno que una respuesta negativa tal implica que pueda haber una transcendencia o liberación de la substancialidad humana, a la vez física y psíquica, aparte de la iniciación (*d'k·ĕ*) y

<sup>18</sup> Cf. *Kena Upani· ad I.3*, *yathĕĕtad anuśi· yĕt*, «¿Cómo la enseñaría uno?».

de la gnosis (*j-Ēna*); lo que se implica es, más bien, que una Gnosis perfecta implica necesariamente una Beatificación (*anirdeṣyaṃ paramaṃ sukham*, *Kāṭha Upani-ad* V.14; *paramo hy e-a Ēnandaú. êatapatha BrĒhmaöa* X.5.2.11; *sukham uttaman upaiti... brahmabhètam*, *Bhagavad G'Ē.VI.27*; el *piacere eterno* de Dante, *Paradiso*, XVIII.16).

El *bhavĒgra* puede explicarse más plenamente. Hablando con amplitud, esta «Sumidad del Ser Contingente» corresponde al concepto cristiano del Cielo, donde hay una visión directa de Dios, pero no necesariamente una «unión mística». Pero, como lo expresa el Maestro Eckhart, «Como esto no es la sumidad de la unión divina, no es tampoco el lugar de morada del alma» (Ed. Evans I, 276), y esto está perfectamente de acuerdo con las palabras de *Saddharma Puö¶ar ka* V.74, «Eso es un lugar de descanso (*viṣrĒma*), no una involución» (*niv'ti*) —es decir, no lo que el Maestro Eckhart entiende por la «Sumersión».

Hablando estrictamente, aquellos que alcanzan la Sumidad del Ser Contingente están «salvados», puesto que su esencia (*ĒtmabhĒva*<sup>19</sup>, la substancia individual considerada como una «naturación del Espíritu» o como un «estado de si-mismidad») es indestructible (*Abhidharmakoṣa* II.45B), ya sea que renazcan o no cuando se complete el término de su ser sobre el plano; aquellos que todavía tienen «conexiones» (*saṃyojanĒni*) son «retornadores» y aquellos que no las tienen, «No-retornadores». Por ejemplo, un Bodhisattva «retorna» a los mundos más bajos del ser contingente, llevado por la fuerza de sus votos mesiánicos, mientras un Buddha no retorna al fin del tiempo, sino que es «completamente despirado» (*parinirv'ta*).

La Sumidad del Ser Contingente corresponde a la estación llamada de otro modo la «Cima del Árbol» (*v'k-Ēgra*): «Aquellos que ascienden a la Cima del Gran Árbol, ¿cómo viajan en adelante?. Los que tienen alas vuelan, los que son sin alas caen» (*Jaimin'ya Upani-ad BrĒhmaöa* III.13). Estos últimos corresponden a los «caídos del yoga» (*yogabra-Ēaú*) de *Bhagavad G'Ē VI.41* sig., es decir, a aquellos cuya visión de la Verdad está obscurecida por una imperfecta fijación (estabilización) del Intelecto en el yoga (*yogĒc calita mĒnasaú*), debido a lo cual no han llegado a la perfección (*saṃsiddham*); considérense en el budismo los seis tipos de *Arhats*, de quienes sólo el «Inmutable» (*akupyā-dharman*) no puede caer, mientras que la liberación de los

<sup>19</sup> *BhèĒtman* en tanto que lógicamente pero no realmente distinto del *Ētman* en *Maitri Upani-ad* II.7 y III.1.

otros es temporal (*Abhidarmakoṣa* VI.56 sig.), un «ir y venir» como en *Bhagavad Gītā* IX.21.

## EL DILUVIO EN LA TRADICIÓN HINDÚ\*

El objeto principal de la presente nota es presentar la leyenda india del diluvio<sup>1</sup> como un caso especial del Viaje Patriarcal (*pit'yaṇa*), y al mismo tiempo en una relación coherente e inteligible con otras concepciones fundamentales de la cosmología y escatología védicas. Se anotan incidentalmente algunas analogías con otros aspectos tradicionales de la leyenda del diluvio. Existan o no fundamentos para la creencia en un diluvio histórico, la doctrina de los *manvantaras*, como la de los *kalpas*, es una parte esencial de la tradición hindú, y no puede explicarse por ningún acontecimiento histórico, de la misma manera que los ángeles védicos no pueden explicarse por la deificación de los héroes. Además, la leyenda del Diluvio pertenece claramente a una tradición más antigua que cualquier redacción o referencia india existente, más antigua que los Vedas en su forma presente; estas redacciones indias deben considerarse como teniendo una fuente común con las versiones sumeria, semítica y quizás también eddaica, y las correspondencias no deben adscribirse a una «influencia» sino a una transmisión por herencia desde la fuente común.

Los «Diluvios» son una característica normal y recurrente del ciclo cósmico, es decir, del período (*para*) de una vida de Brahmā, equivalente a 36.000 *kalpas*, o «días» de tiempo Angélico. En particular, el *nĒimittikapralaya* al final de cada *kalpa* (el cierre de un «día» de tiempo Angélico, y equivalente al «Juicio Final» Cristiano), y el *prĕk'tikapralaya* al final del tiempo de la vida de un Brahmā (el cierre de un «día» del Tiempo Supernal) son esencialmente la resolución de las existencias manifestadas en su potencialidad indeterminada, las Aguas; y cada ciclo de manifestación renovado es un dar a luz al «día» siguiente las formas latentes como potencialidad en las aguas del depósito del ser. En cada caso las semillas, ideas o imágenes de la manifestación futura persisten durante el intervalo o inter-Tiempo de resolución en un

---

\* [Este ensayo parece haber sido escrito a mediados de 1940.—ED.]

<sup>1</sup> Para los textos principales ver Adam Hohenberger, *Die indische Flutsage und das Matsyapurāna* (Leipzig, 1930).

plano de existencia más alto, inafectadas por la destrucción de las formas manifestadas.

En cuanto a esto, se comprenderá, por supuesto, que el simbolismo cronológico, inevitable desde el punto de vista empírico, no puede considerarse como caracterizando realmente la actualidad atemporal de todas las posibilidades de existencia en el presente indivisible de lo Absoluto, para Quien toda la multiplicidad se refleja en una única imagen. Así pues, como no puede haber ninguna destrucción de las cosas como ellas son en el Sí mismo, sino solo de las cosas como ellas son en sí mismas, la eternidad, o más bien la atemporalidad de las ideas, es una necesidad metafísica. De donde la concepción de otro tipo de transformación, un *atyantika pralaya*, una resolución última o absoluta, que ha de ser cumplida por el individuo, como su Realización, cuando o dondequiera que pueda estar: de hecho, cuando por la anonadación de sí mismo un hombre efectúa por sí mismo la transformación de las cosas como ellas son en sí mismas, y las conoce sólo como ellas son en el Sí mismo, deviene inmortal—no relativamente, como los Devas, que duran meramente hasta el fin del Tiempo— sino absolutamente, como independiente del tiempo y de toda otra contingencia. Debe observarse que las ideas (imágenes, tipos) en cuestión no son exactamente las ideas platónicas, sino ideas o tipos de actividad, puesto que el conocimiento y el ser del Sí mismo consiste en acto puro; en el simbolismo cronológico su eficacia creativa se expresa en los términos de *adr̥ṣya* o *ap̥r̥va karma*, de «consecuencia latente» o «invisible».

Mientras la creación de un cosmos (Brahmāṇḍa) al comienzo de un *para*, y la recreación de los elementos resueltos del cosmos al comienzo de cada *kalpa*, son la obra de Brahmā (Prajāpati), el Omni-Progenitor, la génesis y guía más próximas de la humanidad en cada *kalpa* y *manvantara* la lleva un Patriarca (*pit̥r̥*) de estirpe angélica, a quien se llama Manu o Manus. En cada *kalpa* hay catorce *manvantaras*, presidido cada uno por un Manu individual como progenitor y legislador; así mismo los *ṛ̥ṣ̥is*, e Indra y los demás (*karma-*) *devas*, son individuales para cada *manvantara*. El primer Manu del presente *kalpa* fue Svāyambhuva, «hijo de Svayambhū»; el séptimo Manu, que es el presente, es Vāivasvata, «hijo del Sol». Cada Manu es un superviviente determinado y consciente del *manvantara* anterior, y a través de él se preserva y transmite la tradición sagrada. El Manu particular aludido en cada caso no siempre está registrado en los textos, y en tales casos, generalmente, se ha de entender que la referencia es al Manu presente (Vāivasvata). No se afirma expresamente que tenga lugar un diluvio a la conclusión de cada *manvantara*, pero esto puede asumirse sobre la base de la analogía de «el» diluvio conectado con el Manu Vāivasvata (*ĕtatapatha*

*Br̥hmaõa* I.8.1-10), y a la analogía del gran «diluvio» que marca la conclusión de un *kalpa*; pero mientras en este último caso el principio de continuidad lo proporciona la Hipóstasis creativa, que flota dormida reclinada sobre la superficie de las aguas, soportada por el Nāga «Eternidad» (Ananta), en el caso de la resolución o sumersión parcial de las formas manifestadas que tiene lugar al cierre de un *manvantara*, el eslabón de conexión lo proporciona el viaje de un Manu en un arca o navío. Puede observarse que este es esencialmente un viaje arriba y abajo de la pendiente (*pravat*) del cielo en lugar de un viaje de acá para allá, y que es completamente diferente del viaje del *devayāna*, que es continuamente hacia arriba y hacia una orilla desde donde no hay ningún retorno.

Nosotros no estamos informados de la duración cronológica del diluvio y del viaje de Manu. De la analogía de los *pralayas* mayores, podría inferirse una duración igual a la del *manvantara* precedente, pero quizás se encuentre una analogía más plausible en los «crepúsculos» de los *yugas*, y esto sugeriría un período de sumersión relativamente mucho más corto. En cuanto a la profundidad de la inundación, tenemos mejor información. En primer lugar es evidente que la resolución de las formas manifestadas, al cierre de un *manvantara*, será de un alcance cósmico menor que la de los «tres Mundos», que tiene lugar al cierre de un *kalpa*, y esto significará necesariamente que de los «tres Mundos», están exentos de sumersión al menos el *sva* (los cielos «Olímpicos»), y quizás también el *bhuvar* (las esferas «atmosféricas»); sabemos en todo caso que Dhruva (la Estrella Polar) permanece inafectada durante todo el *kalpa*. La tierra (*bhur*) se sumerge completamente. El viaje de un Manu, típicamente un Patriarca (*pitā*), es un caso especial del Viaje Patriarcal (*pitāyāna*), y este, como sabemos, es un viaje a y desde la «Luna», puesto que quienes viajan regularmente por esta ruta son los Patriarcas (a quienes se llama colectivamente como *pitāras*), y los Profetas (ṛ̥ *ayaū*) «deseosos de descendientes» (*prajīkṛ̥maū*, *Praṣṇa Upaniṣad* I.9). Por consiguiente, la inundación sobre la cual es llevado arriba el barco de Manu, debe subir al menos hasta el nivel de la esfera de la Luna, aunque no es necesario suponer que la Luna misma sea sumergida.

Aunque se descarta que las aguas del diluvio se extiendan hasta los cielos Empíreos, el Mahar-loka o el más allá, hay buenas razones para suponer que al subir hasta el nivel de la Luna deben tocar también las orillas de los cielos Olímpicos (el Indra-loka, el deva-loka). Pues, aunque el Indra-loka o deva-loka se considera como una estación, no del Viaje Patriarcal, sino del Viaje Angélico, es innegable que el Indra-loka se considera continuamente como un lugar de recompensa de los muertos me-

ritorios<sup>2</sup>, de los guerreros en particular, que residen allí gozando de la sociedad de las *apsaras* y de otros placeres hasta que, en su debido curso, llega el tiempo de su retorno a las condiciones humanas. Y aunque se dice que el efecto latente de las Obras permanece efectivo en último análisis durante todo un *kalpa* (*Vi·ōu Purāṇa* II.8), por el hecho de que la ocupación del oficio de Indra dura solo el período de un *manvantara*<sup>3</sup> (y de aquí que un *kalpa* pueda llamarse también tanto un período de catorce Indras como un período de catorce Manus)<sup>4</sup> parece que la recompensa en el Indra-loka debe ser generalmente de la misma duración; por consiguiente, al comienzo de un *manvantara* debe iniciarse un descenso general del Mundo Angélico, en no menor medida que el del Mundo Patriarcal. Está claro que los dos Mundos, el Indra-loka o deva-loka y la Luna en tanto que *pitṛ-loka*, son psicológicamente equivalentes, puesto que ambos son estaciones de la recompensa de las Obras *kṛmya*; de hecho, se dice constantemente que los Patriarcas saborean el Soma en compañía de los Ángeles, y en *VĒlakhilya* IV.1 se afirma específicamente que Manu bebió Soma en compañía de Indra. Uno podría expresar la situación diciendo que mientras la Luna es naturalmente el *pitṛ-loka* desde el punto de vista (*Brāhmaṇa*), en tanto que la morada póstuma de «aquellos que en el poblado reverencian una creencia en el sacrificio, el mérito y la limosna» (*Chāndogya Upani·ad* V.10.3), el Indra-loka o el deva-

<sup>2</sup> «Meritorios», es decir, que deben recibir la recompensa de las Obras *kṛmya*, aunque no cualificados por la Comprensión para la Liberación (*mukti*) inmediata o gradual

<sup>3</sup> Aquellos que, como individuos, son particulares de un *manvantara* dado, son los Ángeles presidentes (*devaū*), los Profetas (*rsayaū*) y el Manu y sus descendientes, es decir, los reyes y los demás hombres. Por supuesto, los Ángeles en cuestión no pueden considerarse como del orden de los *ĒjĒnaja* («de nacimiento», por ejem., *Kāmadeva*), sino que serán de los de la clase *karma*, es decir, que tienen posiciones a las que les ha hecho titulares una cualificación por las Obras; y de estos *karma-devāḥ* o Ángeles [por las] Obras, el principal es Indra. De aquí que se asuma constantemente que un individuo que se prepara a sí mismo debidamente aquí y ahora puede devenir el Indra (o por el mismo motivo incluso el *Brahmā*) de una edad futura; y a menudo se atribuyen celos a los Ángeles con respecto a aquellos que les sucederán así en el oficio.

Hay alguna inconsistencia de detalle, aunque no de principio, como entre *Vi·ōu Purāṇa* II.8, donde se dice que la «inmortalidad» de los Ángeles significa una supervivencia sin cambio de estado hasta el fin del *kalpa*, e *dem* III.1, donde el tiempo de vida de un Indra y de los otros Ángeles (*karma*) se restringe al *manvantara*.

En todo caso, el punto de vista hindú respecto de la naturaleza de los oficios angélicos es idéntico al de la teología cristiana ortodoxa, cf. San Gregorio y San Agustín; *Angelus nomen est officii, non naturae*; para lo cual, y para la traducción de *deva* por «Ángel», ver Coomaraswamy, «Sobre la Traducción: *MĒyĒ, Deva, Tapas*», 1933.

<sup>4</sup> Cf. *Vi·ōu Purāṇa* III.1, y *MĒrkandeya Purāṇa* C.44.

loka es naturalmente el hogar de los muertos desde el punto de vista (*K·atriya*) del guerrero. Y si el Indra-loka se nombra *solo* como una estación del *devayāna*, esto se debe a que representa efectivamente una estación desde la que no solo hay la necesidad de retorno para aquellos que han cumplido solo Obras, sino también la posibilidad de un paso por la vía del Sol a los cielos Empíreos en el curso de la *Krama mukti*, y un paso que es sin retorno, en el caso de aquellos «que comprenden esto y que en el bosque adoran verdaderamente» (*Bṛhadāraṅyaka Upani·ad VI.2.15*). Cuando en *ôg Veda Sa·hitā X.14.17* se dice que los dos reyes a quienes los muertos encuentran al alcanzar el «cielo» no son Indra y Yama, sino Varuṇa y Yama, es decir, Varuṇa en el caso del Viaje Angélico (puesto que el que ha alcanzado el nivel de las aguas celestiales se enfrenta con la posibilidad del ser futuro solo bajo condiciones celestiales), y Yama en el caso del Viaje Patriarcal, puede suponerse que se omite el Indra (-loka) en tanto que es solo una etapa en la vía hacia Varuṇa.

Con respecto a Yama, puesto que es el hermano de Manu (*Vāivasvata*) en el tiempo presente, debe comprenderse que «Yama» implica siempre el Yama de un *manvantara* dado. Yama y Manu, llamados ambos Patriarcas (*pitṛ*), se contrastan en este respecto, y así, mientras que Yama, al ser el primer hombre en morir, fue también el primero en encontrar la vía al otro mundo o, en otras palabras, en trazar el paso afuera del *pitṛyāna*, y con ello, como primer poblador, devino el rey y el gobernante de todos aquellos que le siguieron, Manu es a la vez el último y el único superviviente del *manvantara* anterior y el progenitor y el legislador en el presente. Es naturalmente aceptable el punto de vista de Hillebrandt respecto de Yama (*Vedische Mythologie*, I, 394; II, 368, etc.) en tanto que gobernante original de la esfera de la Luna, quizás en otro tiempo simplemente del Dios-Luna, puesto que su reino o paraíso es específicamente el de los muertos. En todo caso, de una manera u otra, Yama y la Luna se consideran como los discriminadores de los muertos, puesto que señalan su curso (*yāna*) según estén cualificados por las Obras o por la Comprensión. Este «juicio» se expresa excepcionalmente en *Kau·itak Upani·ad I.2* como una selección efectuada por la Luna misma, en tanto que la puerta del mundo celestial<sup>5</sup>. Más característicamente, la discriminación es llevada a cabo por los dos perros de Yama, Śabala y Śyāma («Iridiscente» y «Obscuro»), que corresponden al Sol y a la Luna, como lo ha argumentado Bloomfield (*Journal of the American Oriental*

<sup>5</sup> Cf. *Bṛhadāraṅyaka Upani·ad III.1.6*, donde la Luna, alcanzada a través de la eficacia del sacerdote Brāhmana, identificado ahora con el Intelecto, se identifica a su vez con el Intelecto, el Brahman y la «liberación completa».



*Society*, XV, 171) con referencia a *ôg Veda Sa×hit* X.14.10; y esto es apoyado por *Praṣṇa Upani·ad* I.9 y 10 (y el Comentario de Śaṅkarācārya), donde el Sol, considerado como una estación en el *devayāna*, no es meramente impasible en un sentido pasivo para quienes están desprovistos de Comprensión, sino que es efectiva y activamente una barrera (*nirodha*) que impide a quienes no están cualificados pasar a un paraíso (*am̐tam āyatanam*) desde donde no hay ningún retorno. Incidentalmente, esto también nos permite establecer la correspondencia del Ángel hebraico de la Espada Flamígera con el Sol Védico en tanto que barrera (*nirodha*); puesto que la «Espada Flamígera» es el arma natural del Ángel, en virtud de su carácter solar. Aquí puede observarse también la analogía del *pit̐yāna* con la escala de Jacob.

Aunque la Comprensión parcial que constituye el navío del Viajero en el Viaje Angélico le absuelve de la necesidad de retornar a las condiciones corporales humanas, el efecto latente de las Obras necesita un curso de retorno del Viaje Patriarcal. En otras palabras, el *pit̐yāna* es una representación simbólica de lo que ahora se llama la doctrina de la reencarnación, y está relacionado con la noción de la causalidad latente (*ad̐·ā o ap̐rva*). El carácter puramente simbólico de toda la concepción se hace completamente evidente cuando reflexionamos que desde el punto de vista de la Verdad misma, y en el Presente absoluto, no puede hacerse ninguna distinción de causa y efecto; y que lo que se llama a menudo la «destrucción del *karma*», o más correctamente una destrucción de los efectos latentes de las Obras, efectuada por la Comprensión e implícita en *mukti*, no es realmente una destrucción de las causas válidas (como si fuera posible hacer que lo que ha sido no hubiera sido, o concebir una potencialidad del ser sin realizar en el Sí mismo), sino simplemente una Realización de la identidad de «causa» y «efecto». Debe comprenderse similarmente, con referencia a la designación de los estados del ser en términos espaciales, como por ejemplo «el Sol» o «la Luna», que estos no han de tomarse literalmente con respecto a los luminares visibles; y que tampoco han de tomarse así las designaciones análogas de los estados del ser como fases del tiempo, por ejemplo, las de la quincena luminosa u oscura, cf. *Praṣṇa Upani·ad* I.12. De hecho, no parece que la tradición védica proponga realmente una doctrina de la reencarnación en el sentido altamente individual y literal budista, jaina y moderno, ni tampoco un retorno individual a condiciones idénticas<sup>6</sup>, tales como las de un único *manvantara*, sino meramente un retorno a con-

---

<sup>6</sup> Una repetición exacta de una experiencia pasada sería inconcebible metafísicamente, puesto que dos experiencias idénticas, consideradas desde el punto de vista del presente absoluto, en el que todas las potencialidades de ser están realizadas simultáneamente, deben ser una y la misma experiencia. La

diciones análogas en otra edad, *manvantara* o *kalpa* según pueda ser el caso. Desvestida así de una interpretación demasiado literal, la doctrina védica (upaniśádica) de la «reencarnación» implica una cierta semejanza con las concepciones modernas de la «herencia»: nosotros hablamos también de la continuidad del «plasma-germen», de «genes» relativamente sempiternos, y de la posibilidad de que las características de un antepasado remoto puedan repetirse en un descendiente; sabemos muy bien que el «Hombre nace como un jardín ya plantado y sembrado», y pocos de nosotros pueden desechar siempre la convicción de que «un hombre tiene lo que le adviene».

Otro punto de importancia en conexión con esto: aunque el punto de vista védico presume necesariamente una inmortalidad, es decir, una atemporalidad de todas las potencialidades del ser que subsisten típicamente en el Sí mismo (y esto, desde el punto de vista del Sí mismo, puede considerarse como una existencia eterna en la imagen del mundo, no meramente de cada individuo, sino de cada acto de cada individuo sobre cualquier plano del ser), una inmortalidad de este tipo no ha de considerarse en modo alguno como una inmortalidad desde el punto de vista de una conciencia individual. Se afirma con suficiente claridad que tanto la inmortalidad relativa de los Ángeles, como la inmortalidad absoluta de la Realización son condiciones que dependen enteramente del esfuerzo individual; o, como se expresa desde un punto de vista más limitado en la tradición cristiana, cada individuo debe trabajar por su propia salvación. Por así decir, no puede haber ninguna «inmortalidad» para la mónada individual que no ha adquirido un «alma» por el debido cumplimiento de las Obras, o realizado el Sí mismo ya sea parcialmente como un Viajero o completamente como un Comprehensor. En cuanto a los seres infrahumanos, «las pequeñas criaturas, que retornan continuamente», de quienes se dice «Nace y muere», el suyo es un «tercer estado»; su curso es efímero, y no es por el *devayāna* ni por el *pitṛyāna*, aunque no se excluye la posibilidad de que incluso un animal, bajo circunstancias especiales, pueda desarrollar una conciencia con un valor superviviente. Y en cuanto a esos seres humanos en la forma, pero en absoluto *menschlich* [= humanos] en la naturaleza, que no cumplen siquiera una virtuosidad (*kṛṣṇāya*) en las Obras, se dice que su Psique renace en matrices animales, o alternativamente que se pierde. De aquí (por supuesto solo desde el punto de vista humano, puesto que no hay ninguna superioridad de un estado sobre otro a los ojos del Sí mismo) la suma importancia del nacimiento en la forma humana; pues aquí y ahora se determina si el individuo

---

metafísica afirma el carácter único de cada mónada, y es precisamente esta unicidad lo que hace al individuo incognoscible como él es en sí mismo, aunque inteligible como él es en y del Sí mismo.

heredará o no la Vida Eterna, o al menos una posibilidad renovada de ganar la Vida Eterna. Además, el Veda es el cuerpo de la Verdad en el que está establecida la vía de la vida; y esta Verdad, eterna en la consciencia del Sí mismo (sin distinción entre «conocimiento» y «ser»), se transmite como ha sido «escuchada», por una sucesión de Profetas (·: *ayaú*) de *manvantara* en *manvantara*<sup>7</sup>.

Mientras el *pit'yēna* se manifiesta así en la sucesión de los *manvantaras*, el *devayēna* es una vía por donde el individuo se aleja cada vez más de la «tempestad del flujo del mundo» (Maestro Eckhart, ed. Evans, I, 192), puesto que aquellos que viajan en el navío del Conocimiento normalmente «no retornan nunca» (*punar na avartante*). La única excepción a esto es el caso de un *avatara*, cuyo retorno o descenso es ciertamente inevitable, como el de los Patriarcas, pero con esta diferencia, que en este caso la necesidad surge de un auto-compromiso puramente voluntario (como se muestra claramente en el caso de los Bodhisattvas, cuya aparición como un Buddha es una consecuencia del *praōidhēna* previo); y con esta distinción, que en tales casos el descenso no es tanto una incorporación efectiva o una sujeción desvalida a las condiciones humanas, como una manifestación (*nirmēōa*) que no infringe el centrado de la consciencia en el estado del ser más alto desde el que tiene lugar la *avataraōa*<sup>8</sup>. En el caso de una *avataraōa* del Señor Supremo, esta ha de considerarse como un acto inmediato de voluntad o de gracia<sup>9</sup>; y aquí debe invocarse *a fortiori* la doctrina de *nirmēōa* o la de la encarnación meramente parcial (*amṣā*)<sup>10</sup>.

Hemos visto que todo procedimiento de un estado del ser a otro, aunque formalmente es «una muerte» (*punar m'tyu*), desde el punto de vista védico se considera como un paso de una estación a otra de un viaje sobre el mar de la vida. Este mar sólo puede considerarse como de una superficie horizontal mientras nuestra atención está confinada a un único y mismo estado del ser; siempre que hay implícito un cambio de estado, como en los Viajes Angélico o Patriarcal, la superficie del mar de

<sup>7</sup> En algunas otras versiones de la leyenda del diluvio, la continuidad de la tradición es explicada más mecánicamente.

<sup>8</sup> Para una explicación de *avataraōa* con referencia a los Apāntaratamas védicos y otros, debe hacerse referencia al Comentario de Śaṅkarācārya sobre los *Vedānta Sūtras* III.3.30-31. La doctrina de *nirmēōa* corresponde a la herejía docética en el cristianismo, y tiene su equivalente en el maniqueísmo.

<sup>9</sup> Como en *Bhagavad Gītā*, *passim*.

<sup>10</sup> Lo mismo que desde el punto de vista cristiano no se supone que todo el ser del Hijo fuera apisionado por el hecho de la Encarnación en la matriz de María.

la vida se concibe necesariamente como una pendiente<sup>11</sup> o como una forma limítrofe de una sucesión de grados, que conducen hacia arriba o hacia abajo, según sea el caso, y como si procediera desde un valle a una altura y *viceversa*. La pendiente, subida o altura se llama *pravat* en contraste con *nivat*, descenso o profundidad. *Pravat* se encuentra frecuentemente en el *Ôg Veda* y *Atharva Veda*. Aquí bastará notar *Atharva Veda Sa×hitĀ* VI.28.3, donde se dice que Yama fue el primero en subir la cuesta (*pravat*), explorando la vía para muchos; *Atharva Veda Sa×hitĀ* X.10.2, donde se dice que las pendientes son en número de siete, evidentemente con referencia a los siete planos del ser, es decir, los «tres Mundos» y los cuatro cielos Empíreos, Mahar, Janas, Tapas y Satyam; y *Atharva Veda Sa×hitĀ* XVIII.4.7, donde se dice que el cruce de los vados (*t'rtha*) de las grandes alturas es por medio de las Obras sacrificiales del meritorio. Todo esto es consistente con el Viaje Angélico del iluminado en la barca de la Comprensión y con el Viaje Patriarcal de aquellos cuya barca son las Obras.

La concepción del mar de la vida como un océano y la de su «superficie» como una pendiente explica también mucha de la terminología de los viajes póstumos, y del de un Manu. Por ejemplo, el alcance del nivel de un estado del ser, un puerto de escala en el viaje, se considera como un amarre en puerto: de aquí que en *Atharva Veda Sa×hitĀ* XIX.39.7, donde hay una alusión incidental al Viaje Angélico, el bajel que viaja por el cielo está provisto de un amarre de oro (*bandhana*), y se encuentran nociones correspondientes en *ĕatapatha BrĀhmaöa* I.8.1.6 en el mandato a Manu, *v'k·e nĒvaµ pratibandh·vataµ*, «ata la barca a un árbol»; en *MahĒbhĒrata* III.187.48, «ata la barca a la cima del Himālaya»; y III.187-50, *nĒu-bandhana*, «amarre de barca», que denota la cima del Himālaya, donde la barca de Manu se posó en tierra cuando descendió la inundación. De la misma manera, la concepción de una pendiente o una «subida» en contraste con una «bajada» explica el uso constante del prefijo verbal *ava-*, «abajo», siempre que se considera un descenso sobre el mar de la vida, como en *Atharva Veda Sa×hitĀ* XIX.39.8, donde se dice que para aquellos (viajeros en el *devayĒna*) que «ven la inmortalidad» no hay «ningún deslizamiento abajo», *naĒavaprabhraµšana*<sup>12</sup>, y *ĕatapatha BrĀhmaöa* I.8.1.6, donde al descenso del

<sup>11</sup> Una consideración general del simbolismo tradicional nos conduciría a identificar esta «pendiente» con el paso de una espiral que tiene por centro el eje vertical del universo; o como la de la filotaxia del Árbol de la Vida.

<sup>12</sup> Esta palabra, *nava-prabhraµšana* dividida, se interpretó durante un tiempo como equivalente de *nĒu-bandhana*, pero esto se ha rechazado acertadamente sobre el terreno gramatical y otros. El pasaje

arca de Manu se le llama *avasarpaöa*, con el mismo sentido de «deslizamiento hacia abajo».

El paralelo general con la tradición bíblica es muy estrecho; el relato de la creación en el Génesis corresponde a la creación en el comienzo del presente *kalpa*, y el del Diluvio y Noé al del Diluvio y Manu Vāivasvata. Sin embargo, Manu no se considera como tomando con él dentro del arca una esposa y parejas de criaturas según su especie; en otras palabras, el aparato de la versión hebraica a este respecto es más mecánico. Manu es un progenitor de la humanidad en el sentido en que todos los hombres son de la semilla de Manu; y como la reencarnación de los Patriarcas no es todos a la vez, sino día a día en el curso natural de los acontecimientos, no debe comprenderse que ellos descendieron en el arca de Manu literalmente, sino por el *pit'yēna* en su connotación general, y que su genealogía desde Manu, por así decir, está implícita y es por virtud seminal. Su nacimiento efectivo, día a día, se describe algo obscuramente en varios relatos del retorno en el Viaje Patriarcal, como un descenso de *rasa* con la lluvia, y una subsecuente evolución.

El Götterdämmerung eddaico, y la subsecuente restauración del mundo, puede representar también la tradición original de un diluvio al cierre de un período del mundo: en la *Völuspá*, expresiones tales como *vepr oll vǫlynd, ragna rok, verold steypesk, skelfr Yggdrasels, snysk jormongandr, himenn klofnar*, seguida por *Sǫr upp koma opro sinne jorth –r aegre ipjagroena... sǫs þ fjalle fiske veiper*, y la asamblea de los Aesir, que nos recuerda el *fornar rænar*, son todas estrechamente paralelas de las descripciones indias del fin de una edad del mundo y de la subsecuente restauración. El hallazgo del *gollnar toflor paers ' þrdaga þtta hofpo* recuerda la versión de Beroso de la leyenda del diluvio (Isaac Preston Cory, *Ancient Fragments*, Londres, 1832, pp. 26 sig.), donde se entierra en Sippara una historia del comienzo, procedimiento y conclusión de todas las cosas (¡un verdadero *Purēöa!*) antes de la sumersión de la tierra, se encuentra de nuevo después de la bajada de la inundación, y entonces se da a conocer de nuevo a la humanidad.

---

de *Atharva Veda Sa×hitā* no se refiere al descenso del arca de Manu, sino que es una referencia incidental a un viaje hacia arriba del *devayāna*.

## ¿«SÓCRATES ES VIEJO» IMPLICA QUE «SÓCRATES ES»? \*

La flor y el fruto del lenguaje es el significado.

(Yāska, *Nirukta* I.19)

La flor y el fruto del lenguaje es la verdad.

(*Aitareya ĩ raōyaka* II.3.6)

Dice el laconio que no existe y nunca existirá un arte de hablar real que no proponga la verdad.

(Platón, *Fedro* 260E)<sup>1</sup>

Bertrand Russell dice que en una sentencia tal como «Sócrates es viejo», «la tendencia del lenguaje es a asumir» que la palabra «es», que relaciona a «Sócrates» con una cualidad atribuida, presupone en él un ser más o menos persistente; y argumenta que lo que nosotros «deberíamos» decir es que la serie de acontecimientos o fenómenos a los que nos referimos con la etiqueta de «Sócrates» viene durando ya mu-

---

\* [La evidencia en este ensayo sugiere que no podría haber sido escrito antes de 1944.—ED.]

<sup>1</sup> Compárense con estas expresiones las de Wilbur Marshall Urban: «En el último contexto metafísico la verdad y la inteligibilidad son uno», y «El idioma metafísico es el único lenguaje que es realmente inteligible» (*Language and Reality*, Londres, 1939, pp. 716, 729, y *The Intelligible World*, Nueva York, 1929, p. 471). Todo lo que no tiene significado no es lenguaje, sino solamente un ruido.

Como dice Filón: «Las palabras habladas contienen los símbolos de cosas aprehendidas solo por la comprensión» (De *Abrahamo* 119). Aquí es adecuada la palabra «contienen», debido a que los símbolos reales son las cosas concretas a las que las palabras llaman en primera intención. Sin embargo, debe recordarse siempre que los símbolos verbales son una especie en vez de un género del lenguaje, y que las connotaciones de las cosas pueden comunicarse también (o a veces incluso mejor) con símbolos visuales. La semántica, aunque ahora se restringe al estudio de las significaciones de las palabras, es realmente el estudio de su iconografía, y es en principio lo mismo que el estudio de las intenciones de los símbolos visuales.

chos años<sup>2</sup>. Estoy de acuerdo en que eso es lo que debemos entender; en otras palabras, eso es lo que yo entiendo por una afirmación tal. Al mismo tiempo, pienso que tenemos derecho utilizar tales expresiones elípticas para propósitos prácticos, sin incurrir en ningún cargo de mala fe, aunque sabemos que nuestro significado pleno o real solo será comprendido por un oyente que no solo es consciente de que un «ser» real de algo que puede ser nombrado o señalado puede cuestionarse muy seriamente, sino que es consciente también de que, de hecho, nosotros no atribuimos un «ser» persistente a algo compuesto o variable, sujeto a cambio y decadencia. Un oyente tal reconocerá que yo no estoy «mintiendo», sino solo hablando un «inglés común y corriente» con el fin de evitar un lenguaje de tal complicación que tendería a paralizar toda comunicación sobre los asuntos de cada día. Es cierto que otro oyente que asume que «Sócrates» debe tener un ser, puede asumir que yo estoy de acuerdo con él; pero es muy probable que no considere en absoluto el último significado. En tales contextos todo lo que se necesita es una comunicación del significado empírico o superficial; puede suponerse que el oyente está en busca de «Sócrates», el hombre, y que solo quiere saber qué tipo de hombre ha de buscarse; solo si suscita la cuestión de las implicaciones de mis palabras será necesario que yo las interprete.

Antes de proseguir, debo preguntar, ¿Qué puede entender Bertrand Russell con su personificación del lenguaje? Ciertamente, solo los seres humanos pueden tener «tendencias a asumir» algo. Si la proposición «Sócrates es viejo» implica que «Sócrates es», debe ser la asunción humana la que ha determinado la forma de la expresión, y no el lenguaje mismo el que nos lleva a suponer que Sócrates es uno. El lenguaje nunca puede ser malinterpretado: son los seres humanos quienes pueden interpretarse mal unos a otros, lo cual acontece cuando lo que se pronuncia es efectivamente un mero ruido, o parece ser un mero ruido debido a que el oyente oye pero no comprende. No cabe duda de que se ha asumido más o menos generalmente que yo y los demás «somos» seres persistentes; y es esta *suppositio* la única que puede explicar un universo de discurso en el que se significa y se comprende a la vez que Sócrates es. Al mismo tiempo, debemos tener mucho cuidado de no confundir este personalismo<sup>3</sup> con el animismo metafísico que refiere los actos de los presuntos seres a

---

<sup>2</sup> Bertrand Russell, «Logical Atomism», en *Contemporary British Philosophy*, Primera Serie, citado y discutido por Wilbur Marshall Urban en *Language and Reality*, pp. 285 sig.

<sup>3</sup> Por «personalismo» (el οἴησις de Filón, el *ahaṃkāra* indio), entiendo una identificación de la *persona* (máscara), personalidad o personificación con la verdadera Persona de un agente: en otras palabras, una confusión del disfraz con el actor.

la presencia en ellos de un Poder que los mueve —*questi nei cor mortali • permotore*— el Poder omnipenetrante de otro que «ellos mismos», y aparte del cual ellos no podrían «funcionar» más que cualquier otro ingenio sin «fuerza». En este universo de discurso, que «Sócrates es viejo» no implicará que Sócrates es, sino más bien que «él» no es.

Así pues, el significado de las palabras «Sócrates es viejo» dependerá en parte del universo de discurso en el que se dicen. Para el filósofo en cualquier sentido tradicional no significarán que Sócrates «es». Pues no es un descubrimiento nuevo del positivismo moderno que *yo* «es meramente un nombre para una serie de eventos atómicos»; esta es una doctrina tradicional, integral a la Filosofía Perennis, y de antigüedad desconocida. En palabras de Platón: «Aunque un hombre es llamado siempre “él mismo”, sin embargo, él no es nunca tal que retenga las mismas propiedades en “él mismo”; él está deviniendo siempre un hombre nuevo... no solo en su cuerpo sino en su alma, puesto que nada de su disposición moral ( $\tau\grave{\alpha}$  ἦθη), opiniones, deseos, placeres, dolores o temores permanece nunca lo mismo en un individuo ( $\acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\sigma\tau\omega$ )... ni nosotros somos nunca los mismos respecto del contenido de nuestro conocimiento» (*Banquete* 207DE, 208A); y así, dice también, «pertenece naturalmente a todo lo que es compuesto ( $\sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$ ) sufrir una disolución correspondiente», y solo a un ser real e inmutable pertenece ser y permanecer siempre él mismo; de modo que las cosas que se nombran, tales como los hombres, el caballo o los vestidos, aunque nombrarlas parece implicar que ellas «son», ellas no son realmente esencias y nunca son las mismas; esto se aplica a todo lo que es perceptible por los sentidos, y solo de las sustancias simples e invisibles puede decirse propiamente que ellas «son» (*Fed-n* 78C-79A). Similarmente para Plutarco: «Nadie permanece una persona, ni es una persona... y si él no es la misma persona, no tiene ningún ser permanente, sino que su naturaleza misma cambia según una personalidad sucede en él a otra. Nuestros sentidos, por ignorancia de la realidad ( $\tau\grave{\omicron}$  ὄν, lo que “es”), nos dicen falsamente que lo que parece ser, es» (*Moralia* 392DE, cf. Filón, *De cherubim* 113 sig.). Y así «el alma presa de divino descontento no puede reposar su comprensión en nada que tenga nombre... Debemos tener símbolos (*gelichnÿsse*)... [pero] nuestra comprensión de ellos es totalmente diferente de la cosa como ella es en sí misma y como ella es en Dios.... Yo siempre tengo ante mi comprensión esta pequeña palabra, *quasi*, “como”; los niños en la escuela la llaman un “adjetivo” (*b'wort*) (Maestro Eckhart, ed. Pfeiffer, pp. 552, 331-332, 271). De hecho, el lenguaje (por muy «científico» que sea), está esencialmente condicionado por «la filo-



sofía del “Como si”»; y esto lo pasan por alto los fundamentalistas y una mayoría de científicos para quienes toda comunicación es solo de hechos literales, el «pan solo» de la conversación<sup>4</sup>.

En la India se ha mantenido consistentemente que nuestro verdadero Sí mismo solo puede describirse por una negación de todas las cualidades (relaciones) que pueden predicarse de él. Esta *via remotionis*, representada por el *neti neti*<sup>5</sup> de las Upaniṣads, y por el axioma de que el nacimiento y la muerte son correlativos inseparables, está fuertemente desarrollada en el budismo, donde nos encontramos con un análisis repetido de la «personalidad» (*atta-bhēva*) en los términos de sus cinco componentes psicofísicos, a cada uno de los cuales, debido a su impermanencia (*anicca*), se le aplican las palabras «eso no es mi Sí mismo» (*na me so attē*) (*Nikāyas, passim*), y donde se recalca que «todo lo que ha nacido, ha venido a ser (*bhētam*), y es compuesto, es una cosa naturalmente corruptible» (*palokadhamma, D’gha Nikāya II.118*). Así pues, quienquiera que comprende las cosas «como devinientes» (*yathē-bhētam*), es decir, en la secuencia natural de causas y efectos, no preguntará: ¿Qué “era” yo, Qué “soy” yo, o Qué “seré” yo? (*Saḡyutta Nikāya II.26, 27*). Esta es la doctrina familiar de *anattē*, es decir, que no hay ningún «sí mismo» reconocido en los constituyentes de la personalidad, que no son nada sino una cadena de factores causalmente determinados. Al mismo tiempo, al adepto budista (Arhat), no menos que al Despierto consciente de que «yo” no soy nada de un alguien en ninguna parte» (*Aḡguttara Nikāya II.177*), «ni “brahman”, ni “príncipe”, ni “granjero”, ni nadie en absoluto» (*Sutta-Nipēta 455*), le está permitido decir «yo» por conveniencia — como un Bertrand Russell podría hacerlo, aunque él sabe que «él» no es nada sino una serie de eventos que ha tenido un punto de comienzo en el tiempo y que llegará a un fin; el maestro budista posiblemente no pueda ser comprendido por un personalista inenseñado, pero hay poco peligro de que no sea comprendido dentro de la comunidad de discurso<sup>6</sup> a la que pertenece, es decir, la de la orden monástica, o

---

<sup>4</sup> De aquí el supuesto conflicto entre ciencia y religión; cf. Coomaraswamy, «Gradación y Evolución: I», *Isis*, XXXV (1944), 15-16; y «Gradación y Evolución: II», *Isis*, XXXVIII (1947), 87-94.

El «pan solo» del discurso basta para todos los «propósitos prácticos» en nuestro mundo moderno de «realidad empobrecida», pero no es suficiente para la expresión o comunicación de la totalidad de la experiencia humana, de la que solo una parte es reconocida por la «ciencia».

<sup>5</sup> Es decir, a todo lo que puede predicarse del Sí mismo, en tanto que distinto de sus accidentes, la respuesta es «No, no». *Neti* es «no» en las citas.

dad de discurso<sup>6</sup> a la que pertenece, es decir, la de la orden monástica, o aún por los seculares instruidos.

En contextos igualmente indios, islámicos y cristianos nos encontramos con el pensamiento de que solo Dios *es* y de que solo Él puede decir propiamente «Yo»; como lo señala el Maestro Eckhart, «“*Ego*”, la palabra “Yo”, no es propia para nadie sino Dios en su mismidad» (Ed. Pfeiffer, p. 261), aunque, ciertamente, «nosotros no tenemos ningún medio de considerar lo que Dios es, sino más bien lo que no es» (Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I.3.1)<sup>7</sup>. En otras palabras, este es un punto de vista que se ha mantenido casi universalmente; y así puede decirse, quizás, que solo para el «hombre de la calle», moderno e inenseñado, la proposición «Sócrates es viejo», implicará que «Sócrates es». Por el contrario, para alguien que ha sido enseñado, será evidente que la proposición niega un ser a «Sócrates»; pues será consciente de que todo lo que ahora es viejo, debe haber sido joven y será más viejo, y de que en nuestra experiencia, exclusivamente de pasado y de futuro, no hay ningún «ahora» en el que podamos detenerle, para decir que él *es* esto o eso. Este hombre, Sócrates, no puede ser encontrado en ninguna parte.

Hemos visto que hay una ambigüedad de significado en el predicamento, que puede ser comprendido diferentemente, por una parte, por un personalista y, por otra,

---

<sup>6</sup> Comunidad, o universo de discurso: Sánscrito *saṃdhāya-sambhāḥ*, *sādhya* o *saṃgha*, todos etimológicamente emparentados con sin-tesis. La naturaleza de un universo de discurso está bien ilustrada por una glosa citada por el Maestro Eckhart (ed. Evans, II, 65): «Nadie puede comprender o enseñar los escritos paulinos a menos que sea de la misma mente en la que San Pablo hablaba y escribía», o por la de William Law: «Para que tú conozcas las verdades de Jacob Boehme debes estar donde él estaba». Esto tiene una importante incidencia sobre el problema de la traducción, para la que un conocimiento de la gramática solo, por muy erudito que sea, es una cualificación inadecuada. La traducción real solo es posible cuando el traductor ya ha experimentado (*erlebt*) por sí mismo algo de eso que su autor está comunicando.

<sup>7</sup> Esto equivale a decir que solo puede describirse el *c-mo* del fenómeno; su *quē* nos elude. Todo lenguaje que no es meramente indicativo debe ser metafísico o simbólico; o si no, debe recurrir a las negaciones. Estoy de acuerdo con el Profesor Urban en que todo lo que no puede expresarse literalmente no es por eso irreal, sino simplemente ni verdadero ni falso; ningún término relativo, tales como joven o viejo, o bueno o malo, pueden comunicar su esencia; los relativos son solo los nombres de sus modalidades, y no *su* nombre. Dios, como dice Nicolás de Cusa, está oculto de nosotros por estos pares de contrarios; y estos son las «Rocas Entrechocantes» de la gran tradición, entre las que nadie puede pasar sin ser cercenado de un apéndice característico, a saber, su hombre exterior; este «sí mismo» contingente es, de hecho, su «concesión a Cerbero».

por un positivista o un filósofo tradicional<sup>8</sup>. Hasta aquí estoy de acuerdo con el Profesor Urban; pero no puedo estar de acuerdo con su análisis de la naturaleza de la ambigüedad<sup>9</sup>. Él dice que Sócrates no es un ser persistente en el sentido práctico, fisiológico, pero que sí lo es en su aspecto moral y político. Pero, ciertamente, no solo es nuestra naturaleza física, sino también nuestra naturaleza moral y política la que es cambiante; ¿no está el alma sujeta a persuasión? En la filosofía tradicional al menos, el alma, tanto como el cuerpo, es una cosa que deviene, según el alimento que asimila (cf. *Fedro* 246C); τὰ ἦθη, como dice Platón, nunca son constantes en un individuo, mientras que el budista sostiene que es aún más peligroso identificar con nuestro Sí mismo el alma que el cuerpo. «Sócrates es viejo» no puede significar, en ningún universo de discurso superior, que Sócrates «es», sino, por el contrario, niega implícitamente que él «es».

Solo si predicamos en «Sócrates» una propiedad auténticamente constante, algo «absoluto», «es» implicará una esencia verdadera. Sin embargo, en este caso tendremos que preguntar, ¿Qué entendemos nosotros *ahora* por «Sócrates»? nosotros no podemos estar refiriéndonos a este hombre, Fulano, sujeto a la vejez. Si decimos que «Sócrates es infalible», entonces *estamos* atribuyendo un ser a «Sócrates», debido a que la infalibilidad no es un atributo susceptible de más o de menos sino, como la «perfección», sin grado, y por lo tanto inmutable. Esto será aún más evidente, quizás, si decimos que «Sócrates es inmortal»; pues esto equivale a decir «eterno, inmortal y auto-mismado» (ὡσαύτως, *Fed-n* 79D), y significará necesariamente que estamos

---

<sup>8</sup> Hasta aquí —a saber, en cuanto a la mutabilidad y consecuente irrealidad de todo lo que puede percibirse, medirse y nombrarse— el positivismo moderno y la filosofía tradicional están de acuerdo; la existencia de las «cosas» es lo que ellas «hacen». Pero mientras que para el positivista no hay realidades en absoluto, el realista, que es también un nominalista con respecto a los fenómenos, afirma la realidad de la que las cosas que pueden nombrarse son solo los fenómenos, y emplea sus nombres como símbolos adecuados sin los que no sería posible ningún discurso sobre su realidad. Como el profesor Urban dice, el positivismo, que es una doctrina de «no hay ningún más allá» (*nĕstika, natthika*), «eliminaría áreas enteras del discurso humano como sin significado e ininteligibles», y agrega que la toma de una postura tal puede ser «el síntoma de una cultura decadente y el prelude de un barbarismo científico y de un nihilismo cultural»; cf. René Guénon, *El Reino de la Cantidad y los signos de los tiempos*, París, 1944 e Iredell Jenkins, «The Postulate of an Impoverished Reality», *Journal of Philosophy*, XXXIX (1942).

<sup>9</sup> William Marshall Urban, *Language and Reality*, p. 286. Puesto que estoy en desacuerdo con él sobre este único punto me gustaría decir que estoy plenamente de acuerdo con casi todo lo demás en su libro, y notablemente con la conclusión de que «el idioma metafísico de la Gran Tradición es el único lenguaje que es realmente inteligible».

refiriéndonos a un «Sócrates» que jamás ha nacido. Ambas proposiciones son como el «*voûç jamás yerra*» de Aristóteles (*De anima* III.10.433a).

La noción de una infalibilidad atribuida a un individuo nos ofende con razón; la noción es irracional. Pues, ciertamente, como dice este hombre mismo, Sócrates: «Es a la Verdad a lo que no puedes contradecir; a Sócrates puedes hacerlo fácilmente» (*Banquete* 201C, cf. *Apolog'a* 23A). Así pues, ¿Cuándo, entonces, es «Sócrates» infalible? Cuando no es «él mismo» el que habla, sino la «voz de la Acrópolis» (*Timeo* 70); es decir, la voz del Daimon inmanente de Sócrates y de cada hombre, «que no vela por nada sino la verdad» y que es «un familiar mío muy próximo, que vive en la misma casa conmigo» (*Hippias mayor* 288D, 304D); en otras palabras, la parte divina e inmortal de nuestra alma (*Timeo* 73D, 90A) y nuestro Sí mismo real (*Leyes* 959AB), el «Alma del alma» de Filón (*Heres* 55), el *πνεῦμα* en tanto que distinto de la *ψυχή* de San Pablo (Hebreos 4:12), y el «Sí mismo y Conductor inmortal del sí mismo» indio (*Maitri Upani·ad* VI.7). Así pues, cuando decimos que Sócrates es infalible, «Sócrates» no es ya un apelativo para el hombre que fue una vez joven, y que está siempre envejeciendo, sino un símbolo que representa al verdadero Sí mismo de aquel hombre, el Sí mismo de todos los hombres, que «jamás deviene alguien». Es lo mismo cuando hablamos de la infalibilidad del Papa, a saber, cuando habla oracularmente (*ex cathedra*), y la referencia no es a este o a aquel Papa, a Pío o a Gregorio, sino al Espíritu Santo, cuya *cathedra* está en el cielo y que enseña desde dentro del corazón (San Agustín, *In ep. Joannis ad Parthos*). ¿Qué puede «saber» el Papa de la Verdad como un hombre? él sólo puede creer; pues «Omne verum, a quocumque dicatur, est a Spiritu Sancto» (San Ambrosio sobre I Corintios 12:3). «Papa», en tanto que «infalible», es un oficio, no un nombre, y como tal un símbolo que representa a otro que a «este hombre». «No “yo”, el yo que yo soy, conoce estas cosas, sino Dios en mí» (Jacob Boehme).

Ahora, si Bertrand Russell afirma que el Espíritu Santo no existe<sup>10</sup>, y que, por consiguiente, mis sentencias carecen de significado, yo estaré de acuerdo con la pri-

---

<sup>10</sup> La existencia es necesariamente en los términos del espacio y del tiempo, de los que, comprometido con la naturaleza de la realidad en un aquí y ahora inextenso, se abstrae tan necesariamente el lenguaje del discurso *meta*-físico. Por consiguiente, recurre constantemente a paradojas o negaciones tales como «moción sin locomoción». Pero solo en razón de esta fraseología enigmática no debemos pasar por alto (a menos que queramos tirar «el niño con la bañera») que, como dice el Profesor Urban (p. 708), «estos idiomas son una expresión de experiencias auténticas que pueden comunicarse, y que se confirman o se autentican precisamente en estos procesos de comunicación». Por ejemplo, cuando decimos que «mi mente estaba en otra parte», nuestra referencia es efectivamente a una moción sin

mera parte de su proposición, puesto que Dios es propiamente llamado nada, es decir, no una cosa entre otras; en efecto, no debe pasarse por alto que en las proposiciones que atribuyen un ser real a su sujeto, la forma del predicado es típicamente negativa, puesto que la negación implica la ausencia de una o de todas aquellas cualidades de las cuales puede haber más o menos. Pero no estaré de acuerdo con su segunda parte, excepto para decir que si mis sentencias carecen de significado para él, eso se debe a que su universo de discurso no es idéntico al mío; el suyo es un universo de discurso sólo sobre cosas que nunca son las mismas<sup>11</sup>. Puede ser oportuno observar aquí que un hindú, incluso en la lengua vernácula, no dice que «Yo tengo frío», sino que «El frío se adhiere a mí» (*ham ko ħaöñlE lagtE*); donde la *suppositio* es que yo, mi Sí mismo, permanece por descubrir por un proceso de remoción de todos aquellos accidentes por los que mi ser está velado y de los que debo escapar si quiero ser auténticamente lo que yo *soy*.

Para resumir, parece que hay una ambigüedad real en el verbo «ser» que, como palabra inglesa, puede significar ya sea «devenir» o ya sea «ser»<sup>12</sup>; y cuál de estos significados ha de comprenderse en una proposición dada depende de la naturaleza de la cualidad o propiedad atribuida al sujeto de la proposición; una cualidad o propiedad variable implica un sujeto variable, e inversamente. En alemán uno podría distinguir mejor entre *ist geworden alt* y *ist unfehlbar*, en griego entre *πρέσβυς*

---

locomoción y a una omnipresencia posible. Por otra parte, si al contemplar un excelente retrato decimos «ese soy yo», estamos diciendo literalmente una insensatez, justamente como lo hacemos si decimos que «Sócrates es viejo». Nuestro lenguaje cotidiano tampoco es literalmente inteligible; y ni siquiera el «lenguaje» de las matemáticas puede explicarse en los términos de la experiencia, debido a que trata solo de una fracción de la experiencia humana, cuya parte más valiosa es inmensurable. El lenguaje de la metafísica se aplica al conjunto de la realidad; sus universales no son exclusivos sino inclusivos.

<sup>11</sup> «Cosas que nunca son las mismas» es, por supuesto, una tautología, puesto que tal es la naturaleza de las «cosas».

<sup>12</sup> Ver, sobre este tema, el estudio por C. A. F. Rhys Davids, *To Become or Not to Become* (Londres, 1937), acertadamente dedicado a los «traductores principiantes». Nótese especialmente el contraste presentado en *Aōguttara Nikāya* II.37-39 donde, en respuesta a preguntas, el Buddha responde: «No, yo no *devendrĀ* un Deva, Gandharva o Yakṣa», y concluye con «yo *soy* Buddha». Este «soy» corresponde al «Eso eres tú» de las Upaniṣads, donde se trata del *ser* absoluto del Sí mismo inmanente e inmortal, y donde se requiere el verbo «ser», debido a que sería un sin sentido implicar que lo que es mortal pueda *devenir* inmortal. El «devenir» sólo concierne al *proceso* de recordar y de verificar que nosotros somos o quien nosotros somos (Γνωθι σεαυτόν), no a este *quĀ* o *quiĀn* mismo. El libro de Rhys David es de mucho valor en su incidencia sobre los problemas de la traducción, pero está todo viciado por su propia fobia de la noción de un *ser* absoluto, al que ella preferiría un *progreso* sin fin.

ἐγένετο y ἐστὶν ἀθανατός, o en sánscrito entre *j' rno babhèva* y *am'toṣṣti*; donde los primeros términos implican procesos, y los segundos aspectos simples del ser. Que el inglés moderno no haya preservado (excepto en la rara expresión, «Woe worth») el anglosajón *weorthan* (alemán *werden*, latín *vertere*, sánscrito *v't*) representa una pérdida real de poder expresivo. Hay muchos otros casos, en el «inglés común y corriente» de hoy, en los que las palabras o las frases (o de la misma manera, los símbolos visuales o actuados)<sup>13</sup> han perdido sus intenciones primarias y solo retienen sus valores indicativos<sup>14</sup>. En la medida en que nosotros olvidamos que «ilustrar» y «argumentar» implican «arrojar luz sobre» y «aclarar», o que *mṣtier* es etimológicamente *ministerium*<sup>15</sup>, o que el significado original de palabras tales como

<sup>13</sup> Por ejemplo, lo que eran originalmente ritos sobreviven solo como ceremonias, es decir, meramente en sus aspectos decorativos o utilitarios. Esto se aplica a todas las artes, cuyas técnicas mismas, las de la escultura o del tejido, por ejemplo, son naturalmente simbólicas. Así, en la escultura, uno impone una forma sobre la arcilla (*via afirmativa*) o descubre una forma en la madera o en la piedra (cuanto más quita uno, tanto más cerca está de la fuente sin forma en la que todas las formas son inherentes), y esto es la metafísica de la impropiedad de modelar en arcilla una forma que ha de ser copiada, no en metal, sino en piedra. En el tejido, los hilos de la urdimbre son los «rayos» del Sol Inteligible (en muchos telares primitivos todavía proceden de un único punto), y la trama es la Materia Prima del «tissue» [tejido] cósmico. Cuando estas cosas se han olvidado enteramente, en un mundo de «realidad empobrecida», entonces el trabajo, que servía originalmente a las necesidades del cuerpo y del alma juntas, deviene una tarea mecánica o un pasatiempo.

<sup>14</sup> Cuando la «virtud» ha partido de una palabra, esto no es meramente un hecho semántico, sino una indicación de que una virtud similar ha partido de la actividad a la que la palabra se refiere directamente. En el discurso metafísico muy a menudo es necesario usar las palabras corrientes en sus sentidos arcaicos u obsoletos, es decir, más exactamente que en el gastado lenguaje del comercio o que en el emotivo lenguaje de la política. «Cada término que deviene un eslogan vacío como resultado de la moda o de la repetición nació en algún tiempo de un concepto definido, y su significación debe interpretarse desde ese punto de vista» (Paul Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Nueva York, 1943, p. 286); y lo que es verdadero de los símbolos verbales es igualmente verdadero de los símbolos visuales, que siempre tuvieron sus razones mucho antes de que devinieran meras «formas de arte».

<sup>15</sup> Se debe en parte a que nosotros ya no comprendemos (verificamos) que una vocación u oficio (= *modo* de vida, sánscrito *lccfrya*) es propiamente un ministerio (a la vez en los sentidos político y sacerdotal de la palabra) por lo que no podemos «comprender» un sistema de castas, es decir, no podemos imaginar lo que podría ser un orden social en el que las nociones de honor y función hereditaria coinciden. Tal pérdida de una capacidad de comprender representa una constricción de nuestro «mundo»; y, de hecho, todo lo que nosotros no podemos comprender intentamos eliminarlo del mundo, usualmente «dando al perro un mal nombre». Nuestra manera de decir «no» a algo, lógicamente, es llamarlo «nulo» o «nada». En esta palabra «nada» (sánscrito *asat*, en este sentido) la *suppositio* es que *ens et bonum convertuntur*; y, similarmente, en el caso del alemán *Unthat* (sánscrito *ak'tam*, en

«naturaleza» (originalmente de las cosas, pero que ahora denota un agregado de las cosas mismas), «arte» (que ahora se usa para denotar un agregado de las «obras de arte»), o «inspiración» (que ahora se usa muy comúnmente para significar «estimulante externo») se ha materializado efectivamente, estas expresiones han devenido clichés o supersticiones para nosotros, que las usamos solo para propósitos indicativos<sup>16</sup>. De hecho, como he dicho en otra parte, «si nosotros excluimos de nuestro pensamiento teológico y metafísico todos aquellos símbolos, imágenes y teorías que han llegado hasta nosotros desde la Edad de Piedra, nuestros medios de comunicación estarían limitados casi enteramente al campo de la observación empírica y de las predicciones estadísticas (llamadas leyes de la ciencia) que se basan sobre estas observaciones; el mundo habría perdido su significado»<sup>17</sup>. Los símbolos originales, como ha dicho un arqueólogo bien conocido, «estaban anclados en lo más alto, no en lo más bajo»; subsistía en ellos un «equilibrio polar de lo físico y lo metafísico» (denotación e implicación, uso y significado), pero ellos han sido «vaciados cada vez más en su descenso hasta nosotros»<sup>18</sup>.

Además, en la medida en que nosotros nos hemos «superespecializado», y no nos comprendemos ya unos a otros, somos «idiotas» —etimológicamente «individuos peculiares», y *tan* peculiares como para ser excluidos de continentes enteros del universo del discurso normalmente humano. El científico y el teólogo, el hacedor y el consumidor, el filósofo y el pueblo ya no se comprenden entre sí; y nosotros hablamos del «misterioso Oriente» de un modo que habría sido imposible en la Edad Media. A veces parece que cuanto más se mejoran y multiplican nuestros medios de

---

este sentido), literalmente «no hecho», y de aquí «pecado», puesto que el pecador mismo «no está en acto», y como tal, como dice Santo Tomás de Aquino, es realmente no-existente. Si nosotros ignoramos la *suppositio*, las palabras mismas tienen poco más que un valor exclamatorio y apenas algún significado real.

<sup>16</sup> De la misma manera, frases tales como «nuestro mejor sí mismo», «sé tú mismo», «volvió a sí mismo» y «gobierno de sí mismo» y «control de sí mismo» (es decir, del sí mismo por el Sí mismo, *le moi* por *le Soi*) no se comprenden (*erlebt*) si nosotros pasamos por alto su *suppositio*, igualmente platónica, escolástica, islámica, india y china, de que *Duo sunt in homine*. Es precisamente cuando no hemos comprendido realmente las implicaciones de un término tal como «gobierno de sí mismo», cuando somos más propensos a hacer un fetiche de ello. Los racionalistas han afirmado a menudo que la religión es «el opio del pueblo»; como quiera que sea, es completamente cierto que los modernos clichés de «raza», «igualdad», «democracia» y sobre todo «progreso», son las drogas del pueblo, y que son administradas deliberadamente como tales por los políticos y los propagandistas.

<sup>17</sup> *Speculum*, XIX (1944), 123.

<sup>18</sup> Walter Andrae, *Die ionische S ule: Bauform oder Symbol* (Berlín, 1933), p. 65.

comunicación, tanto menos capaces somos de comprendernos realmente unos a otros, y que cuanto más sabemos de ámbitos cada vez menores, tanto más imposible deviene comprender nuestro propio pasado. Sería difícil imaginar una cultura más provinciana que la del hombre educado promedio de hoy día<sup>19</sup>.

Así pues, nuestra argumentación nos remite al «milagro del lenguaje»<sup>20</sup>. El hecho mismo de que podamos comunicarnos unos con otros, de que podamos traducir de otra lengua, incluso antigua, a la nuestra propia, y de que el universo del discurso humano y no-instintivo sea mucho más realmente universal de lo que a menudo se supone, requiere una explicación<sup>21</sup>. La comunicación implica uno que comunica y otro a quien se comunica; si este último comprende al primero, aunque sea a su propia manera, esto implica la existencia de un algo en común, y *a priori* con respecto a la comunicación particular. «Yo te amo» no tendrá significado si nosotros no tenemos *ninguna* concepción previa de lo que podría ser «ser amado»; en otras palabras, la experiencia (*Erlebnis*, sánscrito *anubhava*) debe haber precedido al reconocimiento. Es cierto que el contenido de «yo te amo» puede variar desde los niveles más bajos del deseo hasta los más altos de la identidad; pero el lenguaje es capaz de transmitir también sombras de significado, y, por ejemplo, cuando Rūmī dice: «¿Qué

---

<sup>19</sup> Hubo un tiempo en que todas las civilizaciones eran tan semejantes que un viajero podía sentirse en casa dondequiera que fuera; Platón era mejor comprendido por Filón y Plotino, Marsilio Ficino y Peter Sterry que por un nominalista moderno, por instruido que sea; y «cuanto mayor es la ignorancia de los tiempos modernos, tanto más profunda se torna la obscuridad de la Edad Media». Los descubrimientos arqueológicos y las investigaciones antropológicas han hecho muy poco para ensanchar nuestros horizontes, debido principalmente a que nuestros ojos han sido cegados a su significado por nuestra propia creencia en el «progreso» (es decir, por la aplicación de los conceptos evolucionistas a la cultura) y por la falacia *patžtica* (que atribuye al hombre primitivo nuestro propio esteticismo).

<sup>20</sup> Una expresión usada por el Profesor Urban. Cf. También R. A. Wilson, *The Birth of Language* (Londres, 1937); y E. Dacqué, *Das verlorene Paradies* (Munich, 1938).

<sup>21</sup> Como dijo Alfred Jeremias, las diferentes culturas humanas son los dialectos de un único y mismo lenguaje espiritual. Sus expresiones son reconocibles por todas partes, igualmente en el folklore y en las literaturas clásicas. Sin un conocimiento de estas expresiones, es imposible una historia de la literatura; sin este conocimiento no podemos distinguir entre las invenciones de un poeta individual y las fórmulas universales, entre «el simbolismo que busca y el simbolismo que sabe». En las palabras debemos «distinguir al menos entre el símbolo subjetivo de asociación psicológica y el simbolismo objetivo de significado intelectual preciso. Este último implica algún conocimiento de la doctrina de la analogía» (Walter Shewring en *Weekly Review*, 17-XII-1944), a lo cual Filón llama «las leyes de la alegoría». Sin un conocimiento del significado de los símbolos verbales o visuales es inconcebible una historia real de las ideas.



es amor? Tú lo sabrás cuando devengas mí mismo», es evidente que no está hablando del amor como deseo.

Pero la dificultad de comprendernos unos a otros, o de comprender nuestro propio pasado, es mayor ahora de lo que ha sido nunca; nuestra «ciencia» solo conoce el «amor» como una reacción química, y la «gesta de la inmortalidad, el esfuerzo de hombres y mujeres por dominar la materia por medio del espíritu, es la principal preocupación intelectual de los hombres y mujeres *fuera* de la esfera de la “civilización” de hoy»<sup>22</sup>. Nuestro universo de discurso ha estado sufriendo durante mucho tiempo un proceso de contracción, debido principalmente a la eliminación de los valores de los símbolos, que una vez implicaban tanto los hechos como los valores; y es precisamente esta eliminación de los valores de los símbolos de nuestras mentes la que nos impide comprender las culturas normales en las que predomina la noción del valor. Nosotros solo podemos comunicar con lo que queda de las civilizaciones tradicionales en el nivel de un *bajísimo* denominador común, para lo cual probablemente bastará el vocabulario del inglés «básico». Hay poco o nada en una educación moderna americana que cualifique a un hombre para conversar con un simple paisano tibetano o indio —para no mencionar un estudioso; todo lo que nosotros *podemos* hacer juntos es «comer, beber y holgar».

Sin embargo, aún queda por explicar el hecho de que es *posible* una comprensión mutua, el hecho de que incluso las experiencias más desespacializadas y destemporalizadas, en la medida en que ellas pueden aludirse por símbolos adecuados en un lenguaje, también pueden aludirse en otro, y el hecho de que nunca puede hacerse una reclamación válida a una propiedad en las ideas. Los excesos del evolucionismo pertenecen al pasado; el filólogo ya no mantiene que un lenguaje no-instintivo, capaz de expresar ideas, pueda haberse desarrollado a partir de los gritos de los animales; hay un arte de hablar, y el llanto de los niños y el balido de los corderos no es un arte, sino instintivo.

¿Qué es la «mutualidad de las mentes», o el «bien común», que hace posible su «contacto»? Es inevitable algún tipo de explicación transcendental, metaempírica, del «denominador común». Si una experiencia común puede ser compartida por dos mentes «individuales», si ambas pueden «reconocer» el mismo objeto o idea, esto sólo puede significar que las mentes en cuestión, digamos la de un chino y un americano, no son, individual y empíricamente, tan distintas una de otra como podría ha-

---

<sup>22</sup> K. N. Chadwick, *Poetry and Prophecy* (Cambridge, 1942), p. 94. Con la tesis general de este libro, cf. Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher* (Nueva York 1927).

berse inferido del hecho de la distinción espacial de los cuerpos chino y americano, «en los cuales» pensamos que esas mentes funcionan. Si la comprensión mutua ha sido solo parcial, podemos hablar de una semejanza de mente; pero en la medida en que subsiste una comprensión completa, se impone a nosotros la noción de un tipo de unanimidad, o de *unicidad* de mente. En más de un sentido, la mente trasciende a la vez el espacio y el tiempo. Otro modo de expresar esto sería decir que la verdad es universal, y que solo las incomprensiones de verdades, o lo que equivale a lo mismo, solo lo que no es verdadero, es peculiar a los individuos.

En conexión con esto, es significativa la palabra «denominador» misma (en la expresión «denominador común»); pues nombrar implica comprender, y el significado primario de la palabra «denominador» es el de un «dador de nombres». Así pues, hablar del «denominador común» es tanto como decir que es «Adán», el Hombre en nosotros, y no este hombre, Fulano, el que reconoce y comprende. En el Antiguo Testamento se nos cuenta la historia de que Adán nombró a los animales; y es evidente que estos no se habían nombrado a sí mismos entonces, y que tampoco lo han hecho después. El dador de nombres confiere una existencia permanente a los factores del espectáculo pasajero en nuestro mundo mental; y, por consiguiente, nuestra experiencia total es una experiencia de «nombre y apariencia» (sánscrito *nĕma-rēpa*), no solo de sensación. El hecho de que los nombres tienen un significado permanente nos permite comprender no solo a nuestros contemporáneos, sino también a aquellos de nuestros antepasados, cuyas palabras han sido transmitidas, ya sea oralmente o ya sea en la escritura<sup>23</sup>. Ello se debe a que nuestro lenguaje, como dice el *ôg Veda*, retiene las firmas (*lak·m'û*) de los primeros «denominadores» contemplativos que

---

<sup>23</sup> Como ha observado Floryan Znaniecki, «el período de oro de la filosofía griega se caracteriza así, con respecto a este problema, por una asunción de la comunidad de la parte esencial y conceptual de los contenidos y la comunidad de los significados racionales perfectos correspondientes a ella y determinados por ella, mientras que los significados de los objetos variables e individuales se asumía que eran determinados por la parte individualmente diferenciada, inesencial y sensual de los contenidos» (*Cultural Reality*, Chicago, 1919, p. 88). Esto equivale a decir que los significados son objetivos e intrínsecos para aquellos que saben, pero subjetivos y arbitrarios para aquellos pensadores «independientes» que construyen sus propias filosofías. Todo mal uso de las palabras o de los símbolos visuales refleja una ignorancia de sus significados propios y es inútil para los propósitos de la comunicación. Y así, como pregunta Platón: ¿Por qué considerar a los filósofos inferiores? Que las palabras tienen un significado permanente, por evanescente que sea su enunciación o el material sobre el que están registradas, es el trasfondo de la doctrina india, islámica y cristiana de la «eternidad de la Escritura», en la cual doctrina, por supuesto, hay que distinguir la fecha de la promulgación de la atemporalidad del significado incorporado. Se trata de una forma de la doctrina de las ideas inmutables.

casaron el lenguaje con la mente (*manasE vĒcam akrata, Ôg Veda Sa×hitE X.71.2*), sin lo cual el lenguaje es un mero balbuceo (*ĕatapatha BrĒhmaōa III.2.4.11*). Así pues, como dice Jacob Boehme, es el Espíritu el que se manifiesta y se revela a sí mismo con la voz en el sonido; escuchar y comprender son dos cosas diferentes; nosotros solo nos comprendemos unos a otros cuando se tienen en común firmas e imágenes; y «por esto nosotros sabemos que todas las propiedades humanas proceden solo de Uno; que tienen solo una única raíz y madre; de otro modo un hombre no podría comprender a otro en el sonido... el interior se manifiesta a sí mismo en el sonido de la palabra, pues eso es el conocimiento natural de sí misma de la mente» (Jacob Boehme, *Signatura rerum* I.1-6).

Así pues, al hablar de un denominador común como la base de toda comprensión y posibilidad de argumento o de clarificación mutuos, estamos refiriéndonos no a un denominador común mínimo sino a un denominador común *máximo*; y, de hecho, no a «nosotros mismos», sino a nuestro Sí mismo común, el Sí mismo de todos los seres, la fuente omnisciente de la memoria (*Maitri Upani·ad VI.7, ChĒndogya Upani·ad VII.26.1*) y el solo veedor, oidor, pensador, hablador y conocedor en nosotros (*B'hadĒraōyaka Upani·ad III.7.23 y 8.11*). El «denominador común» es ese *qui intus corda docet y ex quo omne verum, a quocumque dicatur* procede; una semejanza de mentes meramente familiar, mentes que se suponen tan distintas unas de otras como lo son nuestros cuerpos, no basta para la unanimidad. La posibilidad de la comprensión mutua presupone una experiencia común, y más de lo que una sola mente puede haber experimentado nunca en una sola vida. En otras palabras, el hecho de la comunicación lingüística, la posibilidad de lo que nosotros llamamos «aprender», presupone el concepto platónico e indio de la Recordación<sup>24</sup>, es decir, que hay una parte mejor de nosotros que sabe ya todo lo que parecemos aprender, pero de lo cual en realidad solo nos acordamos por medio de la palabra hablada.

Los universos de discurso comunes corresponderán a aquellas áreas de este conocimiento latente cuyas partes implícitas son ya conscientes, y bajo estas circunstancias el discurso puede conducirse fácilmente aunque el lenguaje empleado sea muy técnico o esté reducido a términos casi algebraicos; el teólogo y el teólogo, o el físico y el físico, por ejemplo, pueden comprenderse entre sí, aunque el oyente lego no haya comprendido una palabra de lo que ha sido dicho y llegue tan lejos como para decir que ese lenguaje, «extraño» para él, es un galimatías ininteligible. En otros casos,

<sup>24</sup> Ver mi «Recordación, India y Platónica», y «Sobre el Uno y Solo Transmigrante».

típicamente el de maestro y estudiante, el propósito es *crear* un universo de discurso común *recordando* al pupilo un área de conocimiento que él posee solo potencialmente, y que solo con esfuerzo, y con la ayuda de alguna «partera» externa (como Sócrates solía señalarlo), puede traerlo a la vida. Sería teóricamente posible para todos los hombres comprenderse unos a otros perfectamente, y ser capaces de hacerse comprender por cualquiera; sin embargo, pienso que he aclarado que para mí sólo en el sentido más superficial puede decirse que los individuos se comprenden unos a otros; es una observación casi trivial destacar que cuanto más individuales son los hombres, tanto menos tienen en común. Así pues, cuando nos comprendemos (o amamos) unos a otros, no son estos hombres, vosotros y yo, distinguidos por sus «accidentes», quienes se comprenden (o aman) unos a otros sino el Hombre en nosotros quien se comprende (y ama) a sí mismo.

El Profesor Urban (p. 84) mantiene que «toda la maravilla de la comunicación inteligible solo puede *comprenderse* sobre la base de las presuposiciones transcendentales». Explícitamente, sin embargo, él no quiere decir con esto que reclame el estatus de una revelación divina para la *Philosophia Perennis*; a esta filosofía tradicional, y al lenguaje preeminentemente inteligible en el que ella se expresa, a pesar de que «hay en ella eso que es atemporal y, en principio, irrefutable», él la llama un producto del pensamiento humano (p. 728).

Aquí no hay tanta divergencia como podría parecer; la divergencia depende mucho de qué entendamos nosotros por «humano» y de qué entendamos por «pensamiento». Pienso que él estaría de acuerdo en que no es el hombre exterior sensitivo el que oye los sonidos, sino nuestro Hombre Interior intelectual o espiritual el que comprende; y que solo podría no estar de acuerdo en que este Hombre Interior es la Persona de una deidad inmanente cuyo trono está en el cielo. No hay necesidad de polemizar con él si replica que el reino del cielo está dentro de vosotros, aunque yo sólo agregaría, dentro y fuera.

Lo que es importante para el estudioso de la historia del lenguaje y el intérprete de la literatura es su proposición de que las implicaciones del lenguaje son metafísicas; lo cual significará que las formas de las palabras, como la iconografía de las demás artes tradicionales, no han sido determinadas arbitrariamente, sino que han sido «bien-encontradas» antes que «bien-hechas». Si esto es verdadero, debe haber sido verdadero desde el comienzo.

Nosotros podemos preguntar, entonces: ¿Por cuáles hombres, entre los hombres de una comunidad primitiva que aprende a hablar inteligiblemente, fueron «encontrados» los símbolos adecuados? El *ôg Veda Sa×hitĒ* (X.71.1, cf. *Atharva Veda*

*Sa×hitā* VII.1.1), comparándolos a hombres que aventan grano, los llama «contemplativos» (*dh̄r̄ṣṭū*, traducido a veces, de modo menos preciso, por «sabios»). En otras palabras, los «héroes culturales», u «hombres medicina» mánticos, por quienes las artes en general fueron dadas a los hombres, «vieron» sus invenciones y los significados de estas invenciones, a uno y el mismo tiempo. Uno no puede imaginar que los hombres inventaran las ruedas y que después les atribuyeran significados, y tampoco que inventaran rituales y que después dedujeran de ellos los mitos que esos ritos representan. Esto solo quiere decir que en todo arte creativo, el contenido (idea) y la figura, la intuición y la expresión, la teoría y la práctica son inseparables; y que si es de otro modo en un trabajo cualquiera, tal como el de un esclavo de galeras o como la mano de obra de una factoría, esto solo significa que el trabajador ha olvidado la teoría. Y lo mismo que una industria sin arte, tal como solo la conocen los hombres «civilizados», es brutalidad, así, las materializaciones modernas de los significados de las palabras y la reducción de los símbolos visuales (cuyas referencias originales eran al mismo tiempo físicas y metafísicas) al nivel de formas de arte que han de apreciarse solo como superficies estéticas carentes de significado, son sintomáticas de una desviación de esa naturaleza humana de la que los lenguajes inteligibles son una función natural. Platón y Mencio no estaban faltos de buenas razones cuando afirmaban que el mal uso de las palabras es el signo exterior de una enfermedad del alma.

Ciertamente, si las implicaciones del lenguaje son metafísicas, las huellas de esto deben aparecer en el lenguaje mismo. De hecho, hay muchas lenguas, notablemente las de una cualidad hierática, tales como el griego o el sánscrito, que parecen haber sido hechas expresamente con miras a la expresión clara de ideas metafísicas; y ni siquiera los términos del «inglés común y corriente» pueden comprenderse propiamente aparte de sus presuposiciones metafísicas; en este sentido, por ejemplo, nuestra palabra «naught-y» [«nada», «malo»], y el sánscrito *asat*, implican la asunción *ens et bonum covertuntur*. No es cierto en absoluto que el hombre primitivo, el creador del lenguaje, viviera por los hechos más que por sus ideas; en cualquier caso, aplicando su mito a los hechos esperaba «controlarlos», y no puede haber ninguna duda de que consideraba los nombres como las evocaciones de las cosas nombradas. Un ejemplo importante de la gravidez metafísica inherente al lenguaje mismo, puede citarse en el hecho de que en muchos de los vocabularios más antiguos (y con supervivencias en las lenguas modernas, donde, sin embargo, la tendencia es a dar un significado exclusivamente bueno o malo a palabras que, tales como «recompensa», son propiamente neutrales) una única raíz incorpora a menudo significados opuestos; por

ejemplo, en la lengua egipcia el signo «fuerte-débil» debe estar cualificado por otros determinantes si nosotros hemos de saber cual de ambos significa, mientras que en sánscrito la misma palabra puede significar ya sea «cero» o ya sea «plenum»; uno infiere que el movimiento de la lógica primitiva no es abstracto de una multiplicidad observada sino deductivo de una unidad axiomática<sup>25</sup>.

Además, los dialectos científicos y proletarios modernos tienden a restringir los significados de las palabras a sus poderes meramente denotativos, mientras que las lenguas más expresivas (a las que nosotros llamamos solo más pintorescas) pueden emplear los términos más ordinarios con una significación extraordinaria; por ejemplo, una amplísima parte del lenguaje técnico de la teología se apoya en las artes. De hecho, solo cuando se conserva en un lenguaje el equilibrio polar de lo físico y lo metafísico, la integralidad del hombre, que no vive de «pan sólo», puede comunicar más de una fracción de su experiencia. Nosotros podemos decir todavía que una muchacha «echa el anzuelo» a un hombre y le «pesca», pero esto es para nosotros solo una metáfora más bien cínica. Hemos olvidado que cada técnica tuvo una vez una significación espiritual también; como podemos observarlo si consideramos en este caso las palabras del Maestro Eckhart, «pues el amor es semejante al anzuelo del pescador», y comprendemos que él está usando aquí, no un mero símil, sino el idioma de una tradición que puede reconocerse también en Marsilio Ficino, en los Evangelios («Pescadores de hombres», San Mateo 4:19, San Marcos 1:17, San Lucas 5:10), y en las palabras de Hāfiz: «Semejante al pez en el mar, contéplame nadando, hasta que Él con Su anzuelo haga mi rescate». Esto será mucho más evidente si reflexionamos que «nadar en el mar» tiene también su significación técnica, y que en

---

<sup>25</sup> Sobre el tema de las raíces verbales que abarcan significados contrarios, ver Carl Abel, *Über den Gegensinn der Urworte* (Leipzig, 1884) (también en su *Sprachwissenschaftlichen Abhandlungen*, Leipzig, 1885); B. Heimann, «Deutung und Bedeutung indischer Terminologie», *XIX Cong. Internaz. di Orientalisti*; «Pluralidad, Polaridad y Unidad en el Pensamiento Hindú», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, IX, 1015-1021; y «la Polaridad de lo Indefinido», *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, V (1937), 91-96; M. Fowler, «Polaridad en el Rg Veda», *Review of Religion*, VII (1943), 115-123. Como dice Santo Tomás de Aquino, «toda cosa compuesta de contrarios es necesariamente corruptible», pero «los principios de los contrarios no son en sí mismos contrarios», «nuestro conocimiento de los contrarios es un único conocimiento», y «por lo tanto nuestro Sí mismo intelectual debe ser incorruptible» (*Summa Theologica* I.14.8, I.75.6 y I.80.1). De aquí el concepto de que la Muralla del Paraíso está hecha de contrarios (Nicolás de Cusa, *De visione Dei* IX), el de una liberación de los pares de opuestos (*Bhagavad Gītā*), y los símbolos verbales y visuales extendidos por todo el mundo de las Symplegades, o Fauces de Muerte, entre las que debe pasar el viajero al mundo de la inmortalidad.

este lenguaje el «sedal» del pescador representa el «hilo del espíritu» o la cadena en la que todas las cosas están encordadas, y por la que la Deidad solar «tira de» todas las cosas hacia sí mismo, un concepto que puede seguirse en la literatura europea (para no mencionar la babilónica, islámica, india y china) desde Homero hasta Blake<sup>26</sup>. De la misma manera, el cristiano puede hablar del alma como persiguiendo el «rastros» de su presa, Cristo, y al decir esto está empleando el idioma de la caza que Platón usa cuando habla de estar «en las huellas de la verdad» y que subyace en el sánscrito *mārga*, «Vía» (en el sentido más alto), de la raíz *mārg* «rastrear». Otra ilustración: nuestras palabras «beam» [«viga»] (de madera, alemán *Baum*, «árbol») y «beam» [«rayo»] (rayo de luz) son etimológicamente idénticas, mientras que en pāli, *rukka*, árbol, es un derivado de *ruc*, brillar, y está relacionado con *lux*, luz, como lo está *lux* mismo con *lucus*, arboleda; y se verá que aquí están las implicaciones que reaparecen en el concepto de un *Branstock*, *Rubus Igneus* y Zarza Ardiente. Los estudios lingüísticos se han empleado a menudo para propósitos etnográficos; por ejemplo, de los vocabularios existentes se infiere que, donde crece el abedul, debe haber vivido un pueblo que hablaba un lenguaje proto-indo-ario. Pero a través de una investigación de las iconografías de las palabras nosotros podemos ir mucho más lejos que esto para descubrir su contenido más pleno y, hablando generalmente, su contenido más antiguo; porque estas palabras y frases son una llave no solo para la cultura material sino para la visión o el pensamiento de las gentes que las inventaron. Debemos recordar también que las palabras mismas son solo las imágenes de cosas y de actos, y que son estos últimos los portadores reales de las connotaciones que las palabras comunican; de modo que cuando ya no podemos rastrear, por ejemplo, las palabras «árbol de la vida» en una cultura preliteraria, pero nos encontramos en su arte prehistórico, o en su arte folklórico «superviviente», representaciones visuales, estas son tan enteramente válidas como lo habría sido la palabra escrita, y entonces podemos traducir apropiadamente el símbolo visual a «nuestras propias palabras». Como dice Edmund Pottier, «en el origen toda representación gráfica responde a un pensamiento concreto y preciso: es verdaderamente una escritura», y nosotros no deberíamos olvidar nunca que la historia de la literatura comienza mucho antes que la de las letras.

Así pues, nuestro propósito es señalar que nosotros estamos negando de antemano toda posibilidad real de una comprensión de la «historia de la literatura» si no

---

<sup>26</sup> La mayoría de las referencias se encontrarán en Coomaraswamy, «La iconografía de los “Nudos” de Durero y de la “Concatenación” de Leonardo», 1944.

somos capaces de retroleer en las palabras y frases supervivientes (que estamos tan predispuestos a considerar como fantasías o invenciones de poetas individuales, pero que son realmente mucho más que «un único hombre profundo») sus significados plenos y originales. Como yo lo veo, nuestra enseñanza de la historia literaria es una farsa debido a que nosotros no sabemos que ella es «una totalidad» y tratamos las figuras de pensamiento universal como si fueran solo figuras de lenguaje inventadas; de modo que si el inglés preciso es para la gran mayoría de nuestro proletariado «escolarizado» una lengua muerta, ello puede ser tanto a causa de su «escolarización» como a pesar de ella. En conexión con lo presente, digo que nada sino una familiaridad con el lenguaje supremamente inteligible de la filosofía tradicional, del que las diferentes culturas son los dialectos, aclarará que en sentencias tales como las que se han tratado aquí, el significado del «es» copulativo dependerá enteramente de *qu* es lo que se predica del sujeto: hay un Sócrates que envejece y otro Sí mismo de Sócrates que es inmortal, uno que deviene y otro que es. Parfraseando a Sófocles (*Oedipus Tyrannos* 870), «Un Dios en él es grande, *Ź*l no envejece». «Como es en sí mismo», Sócrates es un fenómeno. «Como es en Dios», es una esencia. Dentro de estas dos sentencias, «es» tiene significados diferentes: en el primer caso el de «devenir», en el segundo el de «ser».



## EL SIGNIFICADO DE LA MUERTE\*

*Ez ist nieman gotes r"che wan der ze grunde t"mt ist*  
 Maestro Eckhart (ed. Pfeiffer, p.600)

El significado de la muerte está inseparablemente ligado al significado de la vida. Nuestra experiencia animal es solo de hoy, pero nuestra razón tiene en cuenta también mañana; de aquí que, en la medida en que nuestra vida es intelectual, y no meramente sensacional, nosotros estemos interesados inevitablemente en la pregunta, ¿Qué deviene de «nosotros» en el mañana de la muerte? Evidentemente, es una pregunta que solo puede responderse en los términos de qué o de quién somos «nosotros» ahora, mortales o inmortales: una pregunta sobre la validez que nosotros atribuimos, por una parte, a nuestra convicción de ser «este hombre, Fulano», y, por otra, a nuestra convicción de ser incondicionalmente.

Toda la tradición de la *Philosophia Perennis*, Oriental y Occidental, antigua y moderna, hace una clara distinción entre existencia y esencia, devenir y ser. La existencia de este hombre Fulano, que habla de sí mismo como «yo», es una sucesión de instantes de consciencia, de los cuales jamás hay dos que sean el mismo; en otras palabras, este hombre jamás es el mismo hombre de un momento a otro. Nosotros conocemos solo el pasado y el futuro, nunca un ahora, y así nunca hay un momento con referencia al cual nosotros podamos decir de nuestro sí mismo, o de toda otra presentación, que ello «es»; tan pronto como nosotros preguntamos qué es ello, ello ha «devenido» otro; y se debe solo a que los cambios que tienen lugar en un periodo breve son usualmente pequeños por lo que nosotros confundimos el incesante proceso con un ser efectivo.

Esto es válido tanto para el alma como para el cuerpo. Nuestra consciencia es una corriente, todo fluye, y «tú nunca puedes meter tus pies dos veces en las mismas

---

\* [Las características del manuscrito y la ausencia de notas indican que este ensayo, compuesto a finales de la década de 1930 o en 1940, era originalmente una conferencia o una carta formal escrita para su publicación.—ED.]

aguas». Por otra parte, considerada individualmente, cada corriente de consciencia ha tenido un comienzo y, por consiguiente, debe tener un fin. Incluso si asumimos que una continuidad de la consciencia individual puede sobrevivir a la disolución del cuerpo (como no sería inconcebible si suponemos la existencia de una variedad de soportes substanciales, no todos tan groseros, sino más bien más sutiles, que la «materia» que nuestros sentidos perciben normalmente), es evidente que una tal «supervivencia de la personalidad», al implicar todavía una duración, no aporta ninguna prueba de que una tal existencia deba durar siempre. El universo, por muchos «mundos» (es decir, lugares de composites) diferentes que pueda considerarse abarcando, no puede considerarse aparte del tiempo; por ejemplo, nosotros no podemos preguntar, ¿Qué estaba haciendo Dios antes de crear el mundo? O, ¿Qué estará haciendo él cuando el mundo acabe?, debido a que el mundo y el tiempo son concomitantes y no pueden considerarse aparte. Si suponemos que el universo ha tenido un comienzo, también suponemos que acabará cuando el tiempo y el espacio ya no sean; y eso significará que todo lo que existe en el tiempo y el espacio debe acabar más pronto o más tarde. Recalcamos este punto debido a que es importante comprender que las «pruebas» espiritistas de la supervivencia de la personalidad, incluso en el caso de que debiéramos aceptar su validez, no son pruebas de la inmortalidad, sino solo de una prolongación de la existencia personal. Presuponer una supervivencia de la personalidad es solo posponer el problema del significado de la muerte.

Así pues, toda la tradición de la que estoy hablando asume, y a este respecto está de acuerdo con la opinión del «materialista» o «positivista», que para este hombre, Fulano, que tiene tal y cual nombre, apariencia y cualidades, no hay ninguna posibilidad de una inmortalidad; su existencia, bajo las condiciones que sean, es una existencia siempre cambiante, y «todo cambio es un morir». Se sostiene, igualmente sobre los terrenos de la autoridad y de la razón, que «este hombre» es mortal, y que no hay «ninguna consciencia después de la muerte». Todo lo que ha nacido debe morir, todo lo que es compuesto debe descomponerse, y sería vano afligirse por lo que es inherente a la naturaleza misma de las cosas.

Pero la cuestión no acaba aquí. Es cierto que nada mortal por naturaleza puede devenir inmortal, no importa que sea mucho o poco el tiempo que ello pueda durar. Sin embargo, la tradición insiste en que nosotros debemos «conocer nuestro sí mismo», qué y Quién somos. Al confundir nuestra intuición-de-ser con nuestra consciencia-de-ser-Fulano, nos hemos olvidado de nosotros mismos. De hecho, se trata de un caso de amnesia y de identidad equivocada. Recordemos que una «persona» es primariamente una máscara y un disfraz asumido, que «todo el mundo es un escena-

rio», y que puede haber sido un engaño más bien pueril haber asumido que las *dramatis personae* eran las «personas verdaderas» de los actores mismos. Desde el punto de vista de nuestra tradición, el *cogito ergo sum* cartesiano es un *non sequitur* absoluto y un argumento circular. Pues yo no puedo decir *cogito* verdaderamente, sino solo *cogitatur*. «Yo» ni pienso ni veo, sino que hay Otro que es el solo en ver, oír y pensar en mí y en actuar a través de mí; una Esencia, Fuego, Espíritu o Vida que no es más ni menos «mío» que «vuestro», pero que él mismo jamás deviene alguien; un principio que informa y vivifica un cuerpo tras otro, y que aparte del cual no hay ningún otro que transmigre de un cuerpo a otro, un principio que jamás nace y jamás muere, aunque preside en cada nacimiento y cada muerte («ni un gorrión cae al suelo...»). Esta es una Vida que se vive *dove s'appunta ogni ubi de ogni quando*, un lugar sin dimensiones y un ahora sin duración, cuya experiencia empírica es imposible y que solo puede conocerse in-mediatamente. Esta Vida es el «Espíritu» que nosotros «entregamos» cuando este hombre muere y el espíritu retorna a su fuente y el polvo al polvo.

Toda nuestra tradición afirma por todas partes que «hay dos en nosotros»; las «almas» mortal e inmortal platónicas, los *nefesh* (*nafs*) y *ruaú* (*ruú*) hebreos e islámicos, el «alma» y el «Alma del alma» de Filón, el Faraón y su Ka egipcios, los Sabios Exterior e Interior chinos, los Hombres Exterior e Interior, la Psique y el Pneuma cristianos, y el «sí mismo» (*Ētman*) y el «Sí mismo Inmortal del sí mismo» (*asya am̐ta* *Ētman*, *antaú puru·a*) vedánticos —uno el alma, el sí mismo o la vida que Cristo nos pide que «odiamos» y «neguemos», si queremos seguirle, y el otro el alma o el sí mismo que puede salvarse. Por una parte se nos manda, «Conoce tu sí mismo», y por la otra se nos dice, «Eso (el Sí mismo inmortal del sí mismo) eres tú». Entonces surge la pregunta, ¿En quién, cuando yo parta de aquí, estaré yo partiendo? ¿En mi sí mismo, o en el Sí mismo Inmortal de mi sí mismo?

De la respuesta a esta pregunta depende la respuesta a la pregunta, ¿Qué acontece al hombre después de la muerte? Sin embargo, por lo que se ha dicho, es evidente que esta es una pregunta ambigua. ¿Con referencia a quién se pregunta, a este hombre o al Hombre? En el caso de este hombre, nosotros solo podemos responder preguntando, ¿Qué hay de él que pueda sobrevivir de otro modo que como una herencia en sus descendientes? y en el caso del Inmortal, solo preguntando, ¿Qué hay de él que muera? Si en esta vida —y «una vez fuera del tiempo, vuestra oportunidad ha pasado»— nosotros hemos recordado nuestro Sí mismo, entonces «Eso eres tú», pero si no, entonces «grande es la destrucción».

Si nosotros hemos conocido a ese Hombre, nosotros podemos decir con S. Pablo, «Vivo, pero no yo, sino Cristo en mí». Quienquiera que puede decir eso, o su equivalente en cualquier otro dialecto *der einen Geistessprache*, es lo que se llama en la India un *j'van-mukta*, un «hombre liberado aquí y ahora». Este hombre, Pablo, anunciaba así su propia muerte; las palabras «Contemplad a un hombre muerto andando» podrían haberse dicho de él. ¿Qué quedó de él sobreviviendo cuando el cuerpo cesó de respirar, sino Cristo? —ese Cristo que dijo, «¡Ningún hombre ha ascendido al cielo salvo el que descendió del cielo, el Hijo del Hombre, que está en el cielo!»

«El reino de Dios no es para nadie sino el completamente muerto» (Maestro Eckhart, ed. Evans, I, 419). Así pues, en las mismas palabras del Maestro Eckhart, «el alma debe entregarse a la muerte». ¿Pues qué más significa «odiarnos» y «negarnos» a nosotros mismos? ¿No es cierto que «*toda* la Escritura clama por la liberación de sí mismo»?

¿*Come l'òuomo s'eterna?* La respuesta tradicional puede darse en las palabras de Yalālu-d-Dīn Rūmī y Angelus Silesius: «Morid antes de que muráis». Solamente los muertos pueden saber lo que significa estar muerto.

# **LA ALOCUCIÓN DEL SETENTA ANIVERSARIO**

## LA ALOCUCIÓN DEL SETENTA ANIVERSARIO\*

Estoy más que honrado —en verdad, algo abrumado— por vuestra bondad al estar aquí esta noche, por los mensajes que se han leído y por la presentación del libro *Festschrift* de Mr. Bharatha Iyer. Me gustaría recordar los nombres de cuatro hombres que podrían haber estado presentes si hubieran estado vivos: El Dr. Denman W. Ross, el Dr. John Lodge, el Dr. Lucien Scherman y el Profesor James Woods, con todos los cuales estoy en deuda. La formación de las colecciones indias en el Museo de Bellas Artes se debió casi enteramente a la iniciativa del Dr. Denman Ross; el Dr. Lodge, que escribió poco, será recordado por su obra en Boston y Washington, y también quizás por su aforismo, «Desde la Edad de Piedra hasta ahora, *quelle d'Zgringolade*»; todavía espero completar una obra sobre la reencarnación que me encargó el Dr. Scherman no mucho antes de su muerte; y el Profesor Woods era uno de esos maestros que nunca pueden ser reemplazados.

Más de la mitad de mi vida activa ha pasado en Boston. Quiero expresar mi gratitud en primer lugar a los directores y administradores del Museo de Bellas Artes, que siempre me han dejado enteramente libre para llevar a cabo la investigación no solo en el campo del arte indio sino, al mismo tiempo, en el campo más extenso de toda la teoría del arte tradicional y de la relación del hombre con su obra, y en los campos de la religión y de la metafísica comparadas a los que los problemas de la iconografía son una introducción natural. Estoy agradecido también a la American Oriental Society, cuyos editores, no obstante lo mucho que diferían de mí «por temperamento y educación», como el Profesor Norman Brown dijo una vez, siempre han sentido que yo tenía un «derecho a ser oído», y me han permitido ser oído. Y todo esto, a pesar del hecho de que estudios tales como los que yo he hecho, me llevaban necesariamente a una enunciación de doctrinas sociológicas relativamente impopulares. Pues, como estudioso de las manufacturas humanas, consciente de que todo hacer es *per artem*, yo no podía no ver que, como dijo Ruskin, «La industria sin arte es brutalidad», y que los hombres jamás pueden ser realmente felices a menos que ten-

---

\* [Esta alocución se publicó en el *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, XV (1947).—ED.]

gan una responsabilidad individual no solo por lo que hacen sino por el tipo y la cualidad de lo que hacen. Yo no podía no ver que tal felicidad está negada siempre a la mayoría de los hombres bajo las condiciones de trabajo que se les imponen por lo que se llama eufemísticamente «la libre empresa», es decir, bajo la condición de la producción para el provecho en vez de para la utilidad; y que no está menos negada en esas formas de sociedad totalitaria en las que el pueblo está reducido, lo mismo que en un régimen capitalista, al nivel de un proletariado. Mirando las obras de arte que se consideran dignas de conservación en nuestros museos, y que fueron una vez los objetos comunes de la plaza del mercado, yo no podía no darme cuenta que una sociedad solo puede considerarse verdaderamente civilizada cuando a cada hombre le es posible ganar su sustento con el mismo trabajo que él querría estar haciendo más que ninguna otra cosa en el mundo —una condición que solo se ha alcanzado en los órdenes sociales integrados sobre la base de la vocación, *svadharma*.

Al mismo tiempo, querría recalcar que nunca he construido una filosofía mía propia o deseado establecer una nueva escuela de pensamiento. Quizás la cosa más grande que he aprendido es a no pensar nunca por mí mismo; estoy plenamente de acuerdo con André Gide en que «todas las cosas ya están dichas», y lo que he buscado es comprender lo que se ha dicho, sin tener en cuenta a los «filósofos inferiores». Sosteniendo con Heráclito que la Palabra es común a todo, y que la Sabiduría es conocer la Voluntad por la que son gobernadas todas las cosas, estoy convencido con Jeremías de que las culturas humanas en toda su aparente diversidad son solo los dialectos de una y la misma lengua del espíritu, de que hay un «universo de discurso común» que trasciende las diferencias de lenguas.

Este es mi setenta cumpleaños, y mi oportunidad para decir adiós. Pues es nuestro plan, de mi esposa y mío, retirarnos y volver a la India el año próximo; considerando esto como un *astam gamana*, «vuelta a casa»... Tenemos intención de quedarnos en la India, ahora un país libre, para el resto de nuestras vidas.

Yo no he permanecido insensible a las filosofías religiosas que he estudiado y a las que fui conducido por la vía de la historia del arte. *¡Intellige ut credas!* En mi caso, al menos, comprender ha implicado creer; y ha llegado para mí el tiempo de cambiar el modo de vida activo por uno más contemplativo, en el que sería mi esperanza experimentar más inmediatamente, más plenamente, al menos una parte de la verdad de la que mi comprensión ha sido hasta aquí predominantemente lógica. Y así, aunque pueda estar aquí durante otro año, os pido también que digáis «adiós» —igualmente en el sentido etimológico de la palabra y en el del sánscrito *Svagāḥ*, una salutación que expresa el deseo «Entres tú dentro de tu propio», es decir, conozca yo

y devenga lo que yo soy, no ya este hombre Fulano, sino el Sí mismo que es también el Ser de todos los seres, mi Sí mismo y vuestro Sí mismo.