

Metafísica Hindú

René Guénon

Obras Completas vol. XIV



METAFÍSICA HINDÚ

René Guénon

**Obras Completas
Volumen XIV**



Colección



En la colección *Ignitus de Estudios Tradicionales* se publican obras de los grandes comprensos de las Tradiciones espirituales orientales y occidentales como Ramana Maharshi, Nisargadatta Maharaj, Rajit Maharaj, maestro Eckhart, René Guénon, Ananda Coomaraswamy, Douglas Harding, Michael James, etc. La colección está especialmente comprometida a publicar aquellas obras dedicadas a enseñar o comentar las vías o métodos de realización espiritual. En este sentido, también se publican diversos tratados inéditos de la tradición espiritual cristiana, así como estudios de arte y simbolismo tradicionales. De esta manera, en pocos años, la Colección *Ignitus* se ha situado como punto de referencia indiscutible en el panorama editorial internacional.

Director de la Colección: Javier Alvarado Planas, Catedrático de Historia de las Instituciones de la *Universidad Nacional de Educación a Distancia* (Madrid, España).

METAFÍSICA HINDÚ

Todos los derechos reservados. Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los autores, editores y traductores. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual.

© C. E. Anama (de la traducción española)

© EDITORIAL SANZ Y TORRES, S. L.

C/ Vereda de los Barros, 17

Pol. Ind. Venterro del Cano – 28925 Alcorcón (Madrid)

Teléf.: 902 400 416 – 91 323 71 10

www.sanzytorres.com

libreria@sanzytorres.com

www.editorialsanzytorres.com

editorial@sanzytorres.com

Primera edición: Madrid, 2023

ISBN: 978-84-19382-64-1

Depósito legal: M-2723-2023

Imagen de la portada: El Dios Brahma, colección particular.

Impresión y encuadernación: Safekat, S. L.

METAFÍSICA HINDÚ

René Guénon

Obras Completas

Volumen XIV

2022

NOTA DEL DIRECTOR

Se reúnen en este volumen diversos trabajos y numerosas reseñas de libros y revistas relativas a la metafísica hindú. Encabeza el libro una pieza magistral de apenas 22 páginas titulada “La Metafísica Oriental” sobre la que conviene hacer un inciso. En efecto, la publicación de los libros de Guénon había llamado la atención de numerosos estudiosos e intelectuales de la época. Su repetida afirmación sobre la necesidad de restaurar la verdadera “intelectualidad” como paso previo para un entendimiento entre Oriente y Occidente interesó a un psicoanalista, el Dr. René Allendy, que había fundado en 1922 un “Grupo de estudios filosóficos y científicos para el examen de las ideas nuevas” vinculado, a su vez, a la revista *Vers l'Unité*, fundada en Ginebra por Théodore Darel con el objetivo de tender puentes entre los pueblos. En este contexto, el grupo organizó varias conferencias en la Universidad de La Sorbona y una de ellas fue encargada a Guénon, el cual, en diciembre de 1925, pronunció su única conferencia pública conocida. El tema era *La Metafísica Oriental*, aunque, como aclaraba en sus primeras líneas, se trataba de la *Metafísica sin epíteto*, porque no es ni oriental ni occidental, sino “Universal”. Con una claridad y una concisión magistrales expuso en una hora, la quintaesencia de lo que había publicado en *Oriente y Occidente*, *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, y *El hombre y su devenir según el Védānta*. Allí de nuevo recordaba que en el seno de todas las *Formas Tradicionales* ha existido una distinción entre el exoterismo (por ejemplo, la religión) y el esoterismo (iniciación a las vías de realización supraindividual), y se lamentaba de la anomalía de que Occidente haya preterido desde la Edad Media sus fundamentos esotéricos; *tenemos la certeza de que en Occidente, en la antigüedad y durante la Edad Media, para uso de una élite, ha habido doctrinas puramente metafísicas y que podemos considerar completas incluyendo la realización que, para la mayor parte de los modernos, es sin duda una cosa apenas concebible; si el Occidente ha perdido tan totalmente hasta su recuerdo, es que ha roto con sus propias tradiciones, por lo que la civilización moderna es una civilización anormal y desviada.*

De nuevo Guénon recurría a la metafísica hindú como medio de ofrecer a los occidentales más capaces, las claves de interpretación y restauración de su propia Tradición espiritual. A tal efecto, en uno de los primeros capítulos recordaba el origen no-humano del *Sanātana*

Dharma, equivalente de la *Ley Eterna* del cristianismo, y cómo ha conservado toda su esencia: “la Tradición hindú procede directamente de la Tradición Primordial, y por este mismo hecho la representa de una manera determinada; y es la Tradición Primordial la que constituye verdaderamente el *Sanâtana Dharma* en su esencia misma, siendo todo lo demás, en definitiva, sólo una adaptación, además necesaria, a las circunstancias de tiempo y lugar” (reseña en *Études Traditionnelles*, abril de 1939).

Por lo demás otros capítulos exponen, con la habitual concisión y maestría, doctrinas, conceptos y nociones vertebrales del hinduismo, como la diferencia entre Espíritu e Intelecto (*Atmâ-Buddhi*), la teoría hindú de los cinco elementos, el *Kundalinî-yoga*, el tantrismo, la doctrina de las castas (afirmaba que la existencia de una pretendida raza aria era un exceso imaginativo de los orientalistas, dado que la palabra *arya* se aplica a las tres primeras castas, con independencia de su raza), etc. Ciertamente, al abrir cualquiera de sus páginas, el lector se ve transportado a otro nivel del conocimiento...

En suma, si Occidente decide retornar a la Tradición y restaurar la metafísica verdadera, única enteramente absoluta, infinita y suprema, en esa tarea, la espiritualidad oriental tiene todavía mucho que ofrecer.

Diciembre de 2022

Capítulo I

LA METAFÍSICA ORIENTAL *

He tomado como tema de esta exposición la metafísica oriental; quizás habría valido más decir simplemente la metafísica sin epíteto, ya que, en verdad, la metafísica pura, al estar por esencia fuera y más allá de todas las formas y de todas las contingencias, no es ni oriental ni occidental, es universal. Son sólo las formas exteriores de las que es revestida por las necesidades de una exposición, para expresar lo que es expresable de ella, son estas formas las que pueden ser ya sea orientales, ya sea occidentales; pero, bajo su diversidad, es un fondo idéntico el que se encuentra por todas partes y siempre, por todas partes al menos donde hay metafísica verdadera, y eso por la simple razón de que la verdad es una.

Si ello es así, ¿por qué hablar más especialmente de metafísica oriental? Es porque, en las circunstancias intelectuales en las que se encuentra actualmente el mundo occidental, la metafísica es algo olvidado, ignorado en general, perdido casi enteramente, mientras que en Oriente es siempre el objeto de un conocimiento efectivo. Así pues, si se quiere saber lo que es la metafísica, es a Oriente adonde es menester dirigirse; e, inclusive si se quiere recuperar algo de las antiguas tradiciones metafísicas que han podido existir en Occidente, en un Occidente que, bajo muchos aspectos, estaba entonces singularmente más próximo de Oriente de lo que lo está hoy día, es sobre todo con la ayuda de las doctrinas orientales y por comparación con éstas como se podrá llegar a ello, porque estas doctrinas son las únicas que, en este dominio metafísico, pueden ser estudiadas todavía directamente. Solamente, para eso, es muy evidente

* [Conferencia pronunciada por René Guénon en la Universidad de la Sorbona de París en diciembre de 1925, editada como libro en 1939. N. del T.].

que es menester estudiarlas como lo hacen los Orientales mismos, y no librándose a interpretaciones más o menos hipotéticas y a veces completamente fantasiosas; se olvida muy frecuentemente que las civilizaciones orientales existen todavía y que tienen sus representantes cualificados, junto a los cuales bastaría informarse para saber verdaderamente de qué se trata.

He dicho metafísica oriental, y no únicamente metafísica hindú, ya que las doctrinas de este orden, con todo lo que implican, no se encuentran sólo en la India, contrariamente a lo que parecen creer algunos, quienes por lo demás no se dan cuenta apenas de su verdadera naturaleza. El caso de la India no es en modo alguno excepcional bajo esta relación; es exactamente el de todas las civilizaciones que poseen lo que se puede llamar una base tradicional. Lo que es excepcional y anormal, son al contrario civilizaciones desprovistas de una tal base; y a decir verdad, no conocemos más que una, la civilización occidental moderna. Para no considerar más que las principales civilizaciones de Oriente, el equivalente de la metafísica hindú se encuentra, en China, en el Taoísmo; se encuentra también, por otro lado, en algunas escuelas esotéricas del Islam (por lo demás, debe entenderse bien que este esoterismo islámico no tiene nada de común con la filosofía exterior de los árabes, de inspiración griega en su mayor parte). La única diferencia es que en cualquier otra parte, salvo en la India, estas doctrinas están reservadas a una élite más restringida y más cerrada; es lo que tuvo lugar también en Occidente en la Edad Media, para un esoterismo bastante comparable al del Islam bajo muchos aspectos, y también puramente metafísico como éste, pero del que los modernos, en su mayor parte, ni siquiera sospechan ya la existencia. En la India, no se puede hablar de esoterismo en el sentido propio de esta palabra, porque allí no se encuentra una doctrina con dos caras, exotérica y esotérica; no puede tratarse más que de un esoterismo natural, en el sentido de que cada uno profundizará más o menos en la doctrina e irá más o menos lejos según la medida de sus propias posibi-

lidades intelectuales, ya que hay, para algunas individualidades humanas, limitaciones que son inherentes a su naturaleza misma y que les es imposible franquear.

Naturalmente, las formas cambian de una civilización a otra, puesto que deben estar adaptadas a condiciones diferentes; pero, aunque más habituado a las formas hindúes, no sentimos ningún escrúpulo en emplear otras según necesidad, si se encuentra que pueden ayudar a la comprensión sobre algunos puntos; en eso no hay ningún inconveniente, porque no son en suma más que expresiones diversas de una misma cosa. Todavía una vez más, la verdad es una, y es la misma para todos los que, por una vía cualquiera, han llegado a su conocimiento.

Dicho eso, conviene entenderse sobre el sentido que es menester dar aquí a la palabra «metafísica», y eso importa tanto más cuanto que frecuentemente hemos tenido la ocasión de constatar que todo el mundo no la entendía de la misma manera. Pensamos que lo mejor que se puede hacer, para las palabras que pueden dar lugar a equívoco, es restituirles tanto como sea posible su significación primitiva y etimológica. Ahora bien, según su composición, esta palabra «metafísica» significa literalmente «más allá de la física», tomando «física» en la acepción que este término tenía siempre para los Antiguos, la de «ciencia de la naturaleza» en toda su generalidad. La física es el estudio de todo lo que pertenece al dominio de la naturaleza; lo que concierne a la metafísica, es lo que está más allá de la naturaleza. Así pues, ¿cómo pueden pretender algunos que el conocimiento metafísico es un conocimiento natural, ya sea en cuanto a su objeto, ya sea en cuanto a las facultades por las que es obtenido? En eso hay un verdadero contrasentido, una contradicción en los términos mismos; y sin embargo, lo que es más sorprendente, ocurre que esta confusión es cometida incluso por aquellos que deberían haber guardado alguna idea de la verdadera metafísica y saber distinguirla más claramente de la pseudometafísica de los filósofos modernos.

Pero, se dirá quizás, si esta palabra «metafísica» da lugar a tales confusiones, ¿no valdría más renunciar a su empleo y sustituirla por otra que tuviera menos inconvenientes? En verdad, sería fastidioso, porque, por su formación, esta palabra conviene perfectamente a aquello de lo que se trata; y apenas es posible, porque las lenguas occidentales no poseen ningún otro término que esté tan bien adaptado a este uso. Emplear pura y simplemente la palabra «conocimiento», como se hace en la India, porque es en efecto el conocimiento por excelencia, el único que sea absolutamente digno de este nombre, es menester no pensarlo siquiera, ya que sería todavía mucho menos claro para los Occidentales, que, en hecho de conocimiento, están habituados a no considerar nada fuera del dominio científico y racional. ¿Es pues necesario preocuparse tanto del abuso que se ha hecho de una palabra? Si se debieran rechazar todas aquellas que se encuentran en este caso, ¿cuántas se tendrían todavía a disposición? ¿No basta tomar las precauciones requeridas para descartar las equivocaciones y los malentendidos? En todo caso, no estimamos más la palabra «metafísica» que a cualquier otra; pero, en tanto que no se nos proponga un término mejor para remplazarla, continuaremos sirviéndonos de ella como lo hemos hecho hasta aquí.

Desgraciadamente hay gentes que tienen la pretensión de «juzgar» lo que ignoran, y que, porque dan el nombre de «metafísica» a un conocimiento puramente humano y racional (lo que no es para nos más que ciencia o filosofía), se imaginan que la metafísica oriental no es nada más ni nada diferente de eso, de donde sacan lógicamente la conclusión de que esta metafísica no puede conducir realmente a tales o a cuales resultados. No obstante, conduce a ellos efectivamente, pero porque es algo muy diferente de lo que suponen; todo lo que ellos consideran no tiene verdaderamente nada de metafísico, desde que no es más que un conocimiento de orden natural, un saber profano y exterior; no es en modo alguno de eso de lo que queremos hablar. Así pues, ¿hacemos «metafísica» sinónimo de «sobrenatural»? Aceptaríamos de muy buena gana una tal

asimilación, puesto que, en tanto que no se rebasa la naturaleza, es decir, el mundo manifestado en toda su extensión (y no sólo el mundo sensible que no es más que un elemento infinitesimal suyo), se está todavía en el dominio de la física; lo que es metafísica, como ya lo hemos dicho, es lo que está más allá y por encima de la naturaleza, es por consiguiente propiamente lo «sobrenatural».

Pero aquí se hará sin duda una objeción: ¿es posible rebasar así la naturaleza? No vacilaremos en responder muy claramente: eso no sólo es posible, sino que eso *es*. Eso no es más que una afirmación, se dirá todavía; ¿qué pruebas se pueden dar de ello? Es verdaderamente extraño que se pida probar la posibilidad de un conocimiento en lugar de buscar darse cuenta de él por sí mismo haciendo el trabajo necesario para adquirirlo. Para el que posee este conocimiento, ¿qué interés y qué valor pueden tener todas estas discusiones? El hecho de sustituir el conocimiento mismo por la «teoría del conocimiento» es quizás la más bella confesión de impotencia de la filosofía moderna.

Por lo demás, en toda certeza hay algo de incommunicable; nadie puede alcanzar realmente un conocimiento cualquiera de otro modo que por un esfuerzo estrictamente personal, y todo lo que otro puede hacer, es dar la ocasión e indicar los medios para llegar a él. Por eso es por lo que, en el orden puramente intelectual, sería vano pretender imponer una convicción cualquiera; a este respecto, la mejor argumentación no podría ocupar el lugar del conocimiento directo y efectivo.

Ahora bien, ¿se puede definir la metafísica tal como la entendemos? No, ya que definir es siempre limitar, y aquello de lo que se trata es, en sí mismo, verdadera y absolutamente ilimitado, y por consiguiente no podría dejarse encerrar en ninguna fórmula ni en ningún sistema. Se puede caracterizar la metafísica de una cierta manera, diciendo por ejemplo que es el conocimiento de los principios universales; pero eso no es una definición hablando propiamente, y, por lo demás, eso no puede dar de ella más que una idea bastante vaga. Agregaremos

algo al respecto si decimos que este dominio de los principios se extiende mucho más lejos de lo que han pensado algunos Occidentales que no obstante han hecho metafísica, pero de una manera parcial e incompleta. Así, cuando Aristóteles consideraba la metafísica como el conocimiento del ser en tanto que ser, la identificaba a la ontología, es decir, que tomaba la parte por el todo. Para la metafísica oriental, el ser puro no es el primero ni el más universal de los principios, pues es ya una determinación; así pues, es menester ir más allá del ser, e incluso es eso lo que más importa. Por eso es por lo que, en toda concepción verdaderamente metafísica, es menester reservar siempre la parte de lo inexpresable; e incluso todo lo que se puede expresar no es literalmente nada al respecto de lo que rebasa toda expresión, como lo finito, cualquiera que sea su magnitud, es nulo frente a lo Infinito. Se puede sugerir mucho más de lo que se expresa, y es ese, en suma, el papel que desempeñan aquí las formas exteriores; todas estas formas, ya se trate de palabras o de símbolos, no constituyen más que un soporte, un punto de apoyo para elevarse a posibilidades de concepción que las rebasan incomparablemente; volveremos sobre esto después.

Hablamos de concepciones metafísicas, a falta de tener otro término a nuestra disposición para hacernos comprender; pero no se vaya a creer por eso que haya ahí nada asimilable a concepciones científicas o filosóficas; no se trata de operar «abstracciones», sino de tomar un conocimiento directo de la verdad tal cual es. La ciencia es el conocimiento racional, discursivo, siempre indirecto, un conocimiento por reflejo; la metafísica es el conocimiento supraracional, intuitivo e inmediato. Por lo demás, esta intuición intelectual pura, sin la cual no hay metafísica verdadera, no debe ser asimilada de ninguna manera a la intuición de la que hablan algunos filósofos contemporáneos, ya que, al contrario, ésta es infraracional. Hay una intuición intelectual y una intuición sensible; una está más allá de la razón, pero la otra está más acá de ella; esta última no puede aprehender más que el mundo del cambio y del devenir, es de-

cir, la naturaleza, o más bien una ínfima parte de la naturaleza. El dominio de la intuición intelectual, al contrario, es el dominio de los principios eternos e inmutables, es el dominio metafísico.

El intelecto transcendente, para aprehender directamente los principios universales, debe ser él mismo de orden universal; por tanto, no es una facultad individual, y considerarle como tal sería contradictorio, ya que no puede estar en las posibilidades del individuo rebasar sus propios límites, salir de las condiciones que le definen en tanto que individuo. La razón es una facultad propia y específicamente humana; pero lo que está más allá de la razón es verdaderamente «no humano»; es lo que hace posible el conocimiento metafísico, y éste, es menester repetirlo, no es un conocimiento humano. En otros términos, no es en tanto que hombre como el hombre puede llegar a él; sino que es en tanto que este ser, que es humano en uno de sus estados, es al mismo tiempo otra cosa y más que un ser humano; y es la toma de consciencia efectiva de los estados supraindividuales lo que es el objeto real de la metafísica, o, mejor todavía, lo que es el conocimiento metafísico mismo. Así pues, llegamos aquí a uno de los puntos más esenciales, y es necesario insistir en él: si el individuo fuera un ser completo, si constituyera un sistema cerrado a la manera de la mónada de Leibnitz, no habría metafísica posible; irremediablemente encerrado en él mismo, este ser no tendría ningún medio de conocer lo que no es del orden de existencia al cual pertenece. Pero ello no es así: el individuo no representa en realidad más que una manifestación transitoria y contingente del ser verdadero; no es más que un estado especial entre una multitud indefinida de otros estados del mismo ser; y este ser es, en sí mismo, absolutamente independiente de todas sus manifestaciones, del mismo modo que, para emplear una comparación que aparece a cada instante en los textos hindúes, el sol es absolutamente independiente de las múltiples imágenes en las cuales se refleja. Tal es la distinción fundamental del «Sí mismo» y del «yo», de la personalidad y de la individualidad; y, del mis-

mo modo que las imágenes están ligadas por los rayos luminosos a la fuente solar sin la cual no tendrían ninguna existencia ni ninguna realidad, del mismo modo la individualidad, ya sea que se trate por lo demás de la individualidad humana o de todo otro estado análogo de manifestación, está ligada a la personalidad, al centro principal del ser, por este intelecto transcendente del que acabamos de hablar. No es posible, en los límites de esta exposición, desarrollar más completamente estas consideraciones, ni dar una idea más precisa de la teoría de los estados múltiples del ser; pero, no obstante, pensamos haber dicho al respecto bastante para hacer presentir al menos su importancia capital en toda doctrina verdaderamente metafísica.

Hemos dicho teoría, pero no es sólo de teoría de lo que se trata, y ese es también un punto que requiere ser explicado. El conocimiento teórico, que no es todavía más que indirecto y en cierto modo simbólico, no es más que una preparación, por lo demás, indispensable, del verdadero conocimiento. Por otra parte, es el único que sea comunicable de una cierta manera, y todavía no lo es completamente; por eso es por lo que toda exposición no es más que un medio de acercarse al conocimiento, y este conocimiento, que no es primero más que virtual, debe ser realizado después efectivamente. Encontramos aquí una nueva diferencia con esa metafísica parcial a la que hemos hecho alusión precedentemente, la de Aristóteles por ejemplo, ya teóricamente incompleta porque se limita al ser, y donde, además, la teoría parece ser presentada como bastándose a sí misma, en lugar de estar ordenada expresamente en vistas de una realización correspondiente, así como lo está siempre en todas las doctrinas orientales. No obstante, incluso en esta metafísica imperfecta, e incluso estaríamos tentados a decir en esta semi-metafísica, se encuentran a veces afirmaciones que, si hubieran sido bien comprendidas, habrían debido conducir a consecuencias muy diferentes: así, ¿no dice Aristóteles claramente que un ser es todo lo que conoce? Esta afirmación de la identificación por el conocimiento, es el principio mismo de la realización metafísica; pero aquí este principio se queda aislado, no tiene

más que el valor de una declaración completamente teórica, no se saca de él ningún partido, y parece que, después de haberlo planteado, ya no se piensa más en él; ¿cómo es posible que Aristóteles mismo y sus continuadores no hayan visto mejor todo lo que estaba implicado ahí? Es verdad que ocurre lo mismo en muchos otros casos, y que parecen olvidar a veces cosas tan esenciales como la distinción del intelecto puro y de la razón, después de haberlas formulado no obstante no menos explícitamente; son extrañas lagunas. ¿Es menester ver en eso el efecto de algunas limitaciones que serían inherentes al espíritu occidental, salvo excepciones más o menos raras, pero siempre posibles? Eso puede ser verdad en una cierta medida, pero sin embargo es menester no creer que la intelectualidad occidental haya sido, en general, tan estrechamente limitada antaño como lo es en la época moderna. Únicamente, doctrinas como éstas no son después de todo más que doctrinas exteriores, muy superiores a muchas otras, puesto que encierran a pesar de todo una parte de metafísica verdadera, pero siempre mezclada con consideraciones de un orden diferente que no tienen nada de metafísico... Por nuestra parte, tenemos la certeza de que en Occidente, tanto en la antigüedad como en la Edad Media, ha habido para el uso de una élite doctrinas puramente metafísicas que podemos calificar de completas, comprendiendo en ello una realización efectiva que, para la mayoría de los modernos, es sin duda una cosa apenas concebible; si Occidente ha perdido tan totalmente su recuerdo, es porque ha roto con sus propias tradiciones, y es por eso por lo que la civilización moderna es una civilización anormal y desviada.

Si el conocimiento puramente teórico fuera él mismo su propio fin, si la metafísica debiera quedarse ahí, eso ya sería algo, ciertamente, pero sería completamente insuficiente. A pesar de la certeza verdadera, más fuerte todavía que una certeza matemática, que está vinculada ya a un tal conocimiento, eso no sería en suma, en un orden incomparablemente superior, más que el análogo de lo que es en su orden inferior, terrestre y

humano, la especulación científica y filosófica. No es eso lo que debe ser la metafísica; que otros se interesen en «juegos de espíritu» o en lo que puede parecer tal, es asunto suyo; para nosotros, las cosas de ese género nos son más bien indiferentes, y pensamos que las curiosidades del psicólogo deben ser perfectamente extrañas al metafísico. De lo que se trata para éste, es de conocer lo que es, y de conocerlo de tal manera, que uno mismo es, real y efectivamente, todo lo que conoce.

En cuanto a los medios de la realización metafísica, sabemos bien qué objeciones pueden hacer, en lo que les concierne, aquellos que creen deber contestar la posibilidad de esta realización. En efecto, estos medios deben estar al alcance del hombre; para las primeras etapas al menos, deben estar adaptados a las condiciones del estado humano, puesto que es en este estado donde se encuentra actualmente el ser que, partiendo de ahí, deberá tomar posesión de los estados superiores. Así pues, es en las formas que pertenecen a este mundo en el que se sitúa su manifestación presente donde el ser tomará un punto de apoyo para elevarse por encima de este mundo mismo; palabras, signos simbólicos, ritos o procedimientos preparatorios, cualesquiera que sean, no tienen otra razón de ser ni otra función: como ya lo hemos dicho, son soportes y nada más. Pero, dirán algunos, ¿cómo es posible que estos medios puramente contingentes produzcan un efecto que los rebasa inmensamente, un efecto que es de un orden completamente diferente de aquel al que pertenecen ellos mismos? Haremos observar primero que no son en realidad más que medios accidentales, y que el resultado que ayudan a obtener no es de ninguna manera su efecto; ponen al ser en las disposiciones requeridas para llegar a él más fácilmente, y eso es todo. Si la objeción que consideramos fuera válida en este caso, valdría igualmente para los ritos religiosos, para los sacramentos, por ejemplo, donde la desproporción no es menor entre el medio y el fin; algunos de aquellos que la formulan quizás no han pensado suficiente en ello. En cuanto a nosotros, no confundimos un simple medio con una causa en el verdadero sentido de esta palabra, y no

consideramos la realización metafísica como un efecto de nada, porque no es la producción de algo que no existe todavía, sino la toma de consciencia de lo que es, de una manera permanente e inmutable, fuera de toda sucesión temporal u otra, ya que todos los estados del ser, considerados en su principio, son en perfecta simultaneidad en el eterno presente.

Así pues, no vemos ninguna dificultad en reconocer que no hay ninguna medida común entre la realización metafísica y los medios que conducen a ella, o, si se prefiere, que la preparen. Por lo demás, es por eso por lo que ninguno de estos medios es estrictamente necesario, de una necesidad absoluta; o al menos no hay más que una única preparación verdaderamente indispensable, y es el conocimiento teórico. Éste, por otra parte, no podría ir muy lejos sin un medio que debemos considerar así como el que desempeñará el papel más importante y el más constante: este medio, es la concentración; y eso es algo absolutamente extraño, contrario incluso a los hábitos mentales del Occidente moderno, donde todo tiende a la dispersión y al cambio incesante. Todos los demás medios no son más que secundarios en relación a éste: sirven sobre todo para favorecer la concentración, y también para armonizar entre ellos los diversos elementos de la individualidad humana, a fin de preparar la comunicación efectiva entre esta individualidad y los estados superiores del ser.

Por lo demás, en el punto de partida, estos medios podrán ser casi indefinidamente variados, ya que, para cada individuo, deberán ser apropiados a su naturaleza especial, conformes a sus aptitudes y a sus disposiciones particulares. Después, las diferencias irán disminuyendo, ya que se trata de vías múltiples que tienden todas hacia una misma meta; y, a partir de un cierto estadio, toda multiplicidad habrá desaparecido; pero entonces los medios contingentes e individuales habrán acabado de desempeñar su papel. Para mostrar que no es en modo alguno necesario, algunos textos hindúes comparan este papel al de un caballo con cuya ayuda un hombre llegará más rápido y más fácilmente al término de su viaje, pero sin el cual también po-

dría llegar a él. Los ritos, los procedimientos diversos indicados en vista de la realización metafísica, podrían desatenderse y, no obstante, únicamente por la fijación constante del espíritu y de todas las potencias del ser sobre la meta de esta realización, alcanzar finalmente esta meta suprema; pero, si hay medios que hacen el esfuerzo menos penoso, ¿por qué desatenderlos voluntariamente? ¿Es confundir lo contingente y lo absoluto tener en cuenta las condiciones del estado humano, puesto que es desde este estado, contingente él mismo, desde donde estamos actualmente obligados a partir para la conquista de los estados superiores, y después del estado supremo e incondicionado?

Indicamos ahora, según las enseñanzas que son comunes a todas las doctrinas tradicionales de Oriente, las principales etapas de la realización metafísica. La primera, que no es más que preliminar en cierto modo, se opera en el dominio humano y no se extiende todavía más allá de la individualidad. Consiste en una extensión indefinida de esta individualidad, de la que la modalidad corporal, la única que sea desarrollada en el hombre ordinario, no representa más que una porción muy pequeña; es desde esta modalidad corporal de donde es menester partir de hecho, de donde el uso, para comenzar, de medios tomados al orden sensible, pero que deberán tener una repercusión en las demás modalidades del ser humano. La fase de la que hablamos es en suma la realización o el desarrollo de todas las posibilidades que están contenidas virtualmente en la individualidad humana, que constituyen como prolongamientos múltiples suyos que se extienden en diversos sentidos más allá del dominio corporal y sensible; y es por estos prolongamientos por los que se podrá establecer después la comunicación con los demás estados.

Esta realización de la individualidad integral es designada por todas las tradiciones como la restauración de lo que llaman el «estado primordial», estado que se considera como el del hombre verdadero, y que escapa ya a algunas de las limitaciones características del estado ordinario, concretamente a la que se debe a la condición temporal. El ser que ha alcanzado este

«estado primordial» no es todavía más que un individuo humano, y no está en posesión efectiva de ningún estado supraindividual; y, sin embargo, desde entonces está liberado del tiempo, la sucesión aparente de las cosas se ha transmutado para él en simultaneidad; posee conscientemente una facultad que es desconocida para el hombre ordinario y que se puede llamar el «sentido de la eternidad». Esto es de una extrema importancia, ya que el que no puede salir del punto de vista de la sucesión temporal y considerar todas las cosas en modo simultáneo es incapaz de la menor concepción del orden metafísico. La primera cosa que tiene que hacer quien quiere llegar verdaderamente al conocimiento metafísico, es colocarse fuera del tiempo, diríamos de buena gana en el «no tiempo», si una tal expresión no debiera parecer demasiado singular e inusitada. Por lo demás, esta consciencia de lo intemporal puede ser alcanzada de una cierta manera, sin duda muy incompleta, pero ya real no obstante, mucho antes de que sea obtenido en su plenitud este «estado primordial» del que acabamos de hablar.

Se preguntará quizás: ¿por qué esta denominación de «estado primordial»? Es porque todas las tradiciones, comprendida la de Occidente (ya que la Biblia misma no dice otra cosa), están de acuerdo en enseñar que este estado es el que era normal en los orígenes de la humanidad, mientras que el estado presente no es más que el resultado de una decadencia, el efecto de una suerte de materialización progresiva que se ha producido en el curso de las edades, durante la duración de un cierto ciclo. Nosotros no creemos en la “evolución”, en el sentido que los modernos dan a esta palabra; las hipótesis supuestamente científicas que han imaginado no corresponden en modo alguno a la realidad. Por lo demás, no es posible hacer aquí más que una simple alusión a la teoría de los ciclos cósmicos, que está particularmente desarrollada en las doctrinas hindúes; eso sería salir de nuestro tema, ya que la cosmología no es la metafísica, aunque depende de ella bastante estrechamente; no es más que una aplicación suya al orden físico, y las verdaderas leyes naturales no son más que consecuencias, en un dominio

relativo y contingente, de los principios universales y necesarios.

Volvamos a la realización metafísica: su segunda fase se refiere a los estados supraindividuales, pero todavía condicionados, aunque sus condiciones sean completamente diferentes de las del estado humano. Aquí, el mundo del hombre, donde estábamos todavía en el estadio precedente, es rebasado enteramente y definitivamente. Es menester decir más: lo que es rebasado, es el mundo de las formas en su acepción más general, que comprende todos los estados individuales cualesquiera que sean, ya que la forma es la condición común a todos estos estados, aquella por la que se define la individualidad como tal. El ser, al que ya no puede llamarse humano, ha salido en adelante de la «corriente de las formas», según la expresión extremo oriental. Por lo demás, habría que hacer otras distinciones, ya que esta fase puede subdividirse: conlleva en realidad varias etapas, desde la obtención de estados que, aunque informales, pertenecen todavía a la existencia manifestada, hasta el grado de universalidad que es el del ser puro.

Sin embargo, por elevados que sean estos estados en relación al estado humano, por alejados que estén de éste, no son todavía más que relativos, y eso es verdad inclusive hasta el más alto de ellos, que es el que corresponde al principio de toda manifestación. Así pues, su posesión no es más que un resultado transitorio, que no debe ser confundido con la meta última de la realización metafísica; es más allá del ser donde reside esta meta, en relación a la cual todo el resto no es más que encaminamiento y preparación. Esta meta suprema, es el estado absolutamente incondicionado, liberado de toda limitación; por esta razón misma, es enteramente inexpresable, y todo lo que se puede decir de él no se traduce más que por términos de forma negativa: negación de los límites que determinan y definen toda existencia en su relatividad. La obtención de este estado, es lo que la doctrina hindú llama la «Liberación», cuando la considera en relación a los estados condicionados, y también la «Unión», cuando la considera en relación al Principio supremo.

En este estado incondicionado, todos los demás estados del ser se encuentran por lo demás en principio, pero transformados, liberados de las condiciones especiales que los determinaban en tanto que estados particulares. Lo que subsiste, es todo lo que tiene una realidad positiva, puesto que es ahí donde todo tiene su principio; el ser «liberado» está verdaderamente en posesión de la plenitud de sus posibilidades. Lo que ha desaparecido, son sólo las condiciones limitativas, cuya realidad es completamente negativa, puesto que no representan más que una «privación» en el sentido en que Aristóteles entendía esta palabra. Así, muy lejos de ser una suerte de aniquilamiento como lo creen algunos Occidentales, este estado final es al contrario la absoluta plenitud, la realidad suprema frente a la que todo lo demás no es más que ilusión.

Agregamos todavía que todo resultado, incluso parcial, obtenido por el ser en el curso de la realización metafísica lo es de una manera definitiva. Este resultado constituye para ese ser una adquisición permanente, que nada puede hacerle perder jamás; el trabajo cumplido en este orden, incluso si viene a ser interrumpido antes del término final, está hecho de una vez por todas, por eso mismo de que está fuera del tiempo. Eso es verdad incluso para el simple conocimiento teórico, ya que todo conocimiento lleva su fruto en sí mismo, bien diferente en eso de la acción, que no es más que una modificación momentánea del ser y que está siempre separada de sus efectos. Por lo demás, éstos son del mismo dominio y del mismo orden de existencia que lo que los ha producido; la acción no puede tener como efecto liberar de la acción, y sus consecuencias no se extienden más allá de los límites de la individualidad, considerada en la integridad de la extensión de la que es susceptible. La acción, cualquiera que sea, al no ser opuesta a la ignorancia que es la raíz de toda limitación, no podría hacer que se desvanezca: únicamente el conocimiento disipa la ignorancia como la luz del sol disipa las tinieblas, y es entonces cuando el «Sí mismo», el principio inmutable y eterno de todos los estados manifestados y no manifestados, aparece en su suprema realidad.

Después de este esbozo muy imperfecto y que no da ciertamente más que una idea muy débil de lo que puede ser la realización metafísica, es menester hacer una precisión que es enteramente esencial para evitar graves errores de interpretación: es que todo aquello de lo que se trata aquí no tiene ninguna relación con «fenómenos» cualesquiera, más o menos extraordinarios. Todo lo que es fenómeno es de orden físico; la metafísica está más allá de los fenómenos; y tomamos esta palabra en su mayor generalidad. Resulta de eso, entre otras consecuencias, que los estados de los que acabamos de hablar no tienen absolutamente nada de «psicológico»; es menester decirlo claramente, porque se han producido a veces a este respecto singulares confusiones. La psicología, por definición misma, no podría tener presa más que sobre estados humanos, y todavía, tal como se la entiende hoy, no alcanza más que a una zona muy restringida en las posibilidades del individuo, que se extienden mucho más lejos de lo que los especialistas de esta ciencia pueden suponer. El individuo humano, en efecto, es a la vez mucho más y mucho menos de lo que se piensa ordinariamente en Occidente; es mucho más, en razón de sus posibilidades de extensión indefinida más allá de la modalidad corporal, a la que se refiere en suma todo lo que se estudia de él comúnmente; pero es también mucho menos, puesto que, muy lejos de constituir un ser completo y que se basta a sí mismo, no es más que una manifestación exterior, una apariencia fugitiva revestida por el ser verdadero, cuya esencia no es afectada de ninguna manera por eso en su inmutabilidad.

Es menester insistir sobre este punto pues, mientras que el dominio metafísico está enteramente fuera del mundo fenoménico, los modernos, habitualmente, no conocen y no buscan apenas más que los fenómenos; es en éstos en lo que se interesan casi exclusivamente, como da testimonio de ello, por lo demás, el desarrollo que han dado a las ciencias experimentales; y su inaptitud metafísica procede de la misma tendencia. Sin duda, puede ocurrir que algunos fenómenos especiales se produzcan en el trabajo de realización metafísica, pero de una

manera completamente accidental: ese es un resultado más bien enojoso, ya que las cosas de este género no pueden ser más que un obstáculo para el que estuviera tentado de atribuirles alguna importancia. El que se deja detener y desviar de su vía por los fenómenos, el que se deja ir sobre todo a buscar «poderes» excepcionales, tiene muy pocas posibilidades de llevar la realización más allá del grado al que haya llegado ya cuando sobreviene esta desviación.

Esta precisión conduce naturalmente a rectificar algunas interpretaciones erróneas que tienen curso a propósito de la palabra «Yoga»; ¿no se ha pretendido a veces, en efecto, que lo que los Hindúes designan por esta palabra es el desarrollo de algunos poderes latentes del ser humano? Lo que acabamos de decir basta para mostrar que una tal definición debe ser rechazada. En realidad, esta palabra «Yoga» es la que hemos traducido tan literalmente como es posible por «Unión»; lo que designa propiamente, es pues la meta suprema de la realización metafísica; y el «Yogî», si se quiere entender en el sentido más estricto, es únicamente el que ha alcanzado esta meta. No obstante, es verdad que, por extensión, estos mismos términos, en algunos casos, son aplicados también a estadios preparatorios a la «Unión» o incluso a simples medios preliminares, y al ser que ha llegado a los estados correspondientes a esos estadios o que emplea estos medios para llegar a ellos. ¿Pero cómo se podría sostener que una palabra cuyo sentido primero es «Unión», designe propia y primitivamente ejercicios respiratorios o cualquier otra cosa de este género? Estos ejercicios y otros, basados generalmente sobre lo que podemos llamar la ciencia del ritmo, figuran efectivamente entre los medios más usados en vista de la realización metafísica; pero que no se tome por un fin lo que no es más que un medio contingente y accidental, y que no se tome tampoco por la significación original de una palabra lo que no es más que una acepción secundaria y más o menos desviada.

Al hablar de lo que es primitivamente el «Yoga», y al decir que esta palabra ha designado siempre esencialmente la misma

cosa, se puede pensar en plantear una cuestión de la que no hemos dicho nada hasta aquí: estas doctrinas metafísicas tradicionales de las que tomamos todos los datos que exponemos, ¿cuál es su origen? La respuesta es muy simple, aunque la misma se arriesga a levantar las protestas de aquellos que querían considerar todo desde el punto de vista histórico: es que no hay origen; con eso queremos decir que no hay origen humano, susceptible de ser determinado en el tiempo. En otros términos, el origen de la tradición, si es que esta palabra de origen ha de tener todavía una razón de ser en parecido caso, es «no humano» como la metafísica misma. Las doctrinas de este orden no han aparecido en un momento cualquiera de la historia de la humanidad: la alusión que hemos hecho al «estado primordial», y también, por otra parte, lo que hemos dicho del carácter intemporal de todo lo que es metafísica, deberían permitir comprenderlo sin demasiada dificultad, a condición de que uno se resigne a admitir, contrariamente a algunos prejuicios, que hay cosas a las que el punto de vista histórico no es aplicable de ninguna manera. La verdadera metafísica es eterna; por eso mismo, ha habido siempre seres que han podido conocerla real y totalmente. Lo que puede cambiar, no son más que las formas exteriores, los medios contingentes; y este cambio mismo no tiene nada de lo que los modernos llaman «evolución»; no es más que una simple adaptación a tales o cuales circunstancias particulares, a las condiciones especiales de una raza o de una época determinada. De ahí resulta la multiplicidad de las formas; pero el fondo de la doctrina no es en modo alguno modificado o afectado por eso, como tampoco son alteradas la unidad y la identidad esenciales del ser por la multiplicidad de sus estados de manifestación.

Así pues, el conocimiento metafísico, y la realización que implica para ser verdaderamente todo lo que debe ser, son posibles por todas partes y siempre, en principio al menos, y si esta posibilidad es considerada de una manera absoluta en cierto modo; pero de hecho, si puede decirse prácticamente, y en un sentido relativo, ¿son igualmente posibles en no importa cuál

medio y sin tener en cuenta las contingencias? Sobre esto, seremos mucho menos afirmativos, al menos en lo que concierne a la realización; y eso se explica por el hecho de que ésta, en su comienzo, debe tomar su punto de apoyo en el orden de las contingencias. Puede haber condiciones particularmente desfavorables, como las que ofrece el mundo occidental moderno, tan desfavorables que un tal trabajo es ahí casi imposible, y que incluso podría ser peligroso de emprender, en ausencia de todo apoyo proporcionado por el medio, y en un ambiente que no puede más que contrariar e incluso aniquilar los esfuerzos de aquel que se libre a él. Por el contrario, las civilizaciones que llamamos tradicionales están organizadas de tal manera que se puede encontrar en ellas una ayuda eficaz, que sin duda no es rigurosamente indispensable, como tampoco lo es todo lo que es exterior, pero sin la cual no obstante es muy difícil obtener resultados efectivos. En eso hay algo que rebasa las fuerzas de un individuo humano aislado, incluso si ese individuo posee las cualificaciones requeridas; así pues, no querríamos animar a nadie, en las condiciones presentes, a comprometerse desconsideradamente en una tal empresa; y esto va a conducirnos directamente a nuestra conclusión.

Para nosotros, la gran diferencia entre Oriente y Occidente (y se trata aquí exclusivamente del Occidente moderno), la única diferencia incluso que sea verdaderamente esencial, ya que todas las demás se derivan de ella, es ésta: por una parte, conservación de la tradición con todo lo que implica; por la otra, olvido y pérdida de esta misma tradición; por un lado, mantenimiento del conocimiento metafísico; por el otro, ignorancia completa de todo lo que se refiere a este dominio. Entre civilizaciones que abren a su élite las posibilidades que hemos intentado hacer entrever, que le dan los medios más apropiados para realizar efectivamente estas posibilidades, y que, a algunos al menos, les permiten realizarlas así en su entera plenitud, entre estas civilizaciones tradicionales y una civilización que se ha desarrollado en un sentido puramente material, ¿cómo se podría encontrar una medida común? ¿Y quién pues, a menos

de estar cegado por no sabemos qué toma de partido, osará pretender que la superioridad material compensa la inferioridad intelectual? Intelectual, decimos, pero entendiendo por ello la verdadera intelectualidad, la que no se limita al orden humano ni al orden natural, la que hace posible el conocimiento metafísico puro en su absoluta transcendencia. Nos parece que basta reflexionar un instante sobre estas cuestiones para no tener duda alguna ni ninguna vacilación sobre la respuesta que conviene darles.

La superioridad material del Occidente moderno no es contestable; tampoco la discute nadie, pero nadie la envidia. Es menester ir más lejos: en este desarrollo material excesivo, Occidente se arriesga a perecer más pronto o más tarde si no se detiene a tiempo, y si no viene a considerar seriamente el «retorno a los orígenes», según una expresión que está en uso en algunas escuelas de esoterismo islámico. Por diversas partes, se habla mucho hoy de «defensa de Occidente»; pero, desgraciadamente, nadie parece comprender que es contra sí mismo sobre todo que Occidente tiene necesidad de ser defendido, que es de sus propias tendencias actuales de donde le vienen los principales y los más temibles de todos los peligros que le amenazan realmente. Sería bueno meditar sobre esto profundamente, y no se podría invitar a ello demasiado a todos los que son todavía capaces de reflexionar. Así pues, con estas reflexiones terminaré mi exposición, feliz si he podido hacer comprender plenamente, o al menos hacer presentir algo de esta intelectualidad oriental cuyo equivalente ya no se encuentra en Occidente, y dar una apercepción, por imperfecta que sea, de lo que es la metafísica verdadera, el conocimiento por excelencia, que es, como lo dicen los textos sagrados de la India, el único enteramente verdadero, absoluto, infinito y supremo.

Capítulo II

A PROPÓSITO DE LA METAFÍSICA HINDÚ: UNA RECTIFICACIÓN NECESARIA*

En el artículo aparecido en estas mismas páginas (págs. 21-24 de 1925) a propósito de nuestro libro sobre el Vedanta (*El Hombre y su devenir según el Vedanta*, París, 1925), J. Evola ha cometido cierto número de errores bastante singulares; no lo habríamos puesto de manifiesto si se tratase sólo de nosotros, pero, y esto es bastante mas grave, versan sobre la interpretación de la doctrina misma que hemos expuesto, y por ello no es posible dejarlos pasar sin aportar una rectificación.

Ya anteriormente, en un artículo publicado en la revista *Ultra* (septiembre de 1925), Evola había creído oportuno incidentalmente tomar contra nosotros la defensa de la ciencia occidental actual, de la cual reconoce sin embargo, bajo ciertos aspectos, su insuficiencia, y al mismo tiempo nos había tratado de “racionalista”. Esta equivocación, verificada a propósito de un libro (*Orient et Occident*), en el cual habíamos denunciado precisamente al racionalismo como uno de los principales errores modernos, es verdaderamente sorprendente. Ahora vemos que el reproche de “racionalismo” viene dirigido al mismo Vedanta; es cierto que esta palabra está quizás distorsionada de su verdadero sentido, y que en todo caso la definición que viene dada de ella, en términos evidentemente tomados en préstamo de la filosofía alemana, está lejos de ser clara. Sin embargo la cosa es bien simple: el racionalismo es una teoría que pone la razón por encima de todo, que pretende identificarla, sea con la entera inteligencia, sea al menos con la parte superior de la inteligencia, y que, por consiguiente, niega o ignora todo aquello que sobrepasa a la razón. Es éste un tipo de concepciones propio de la filosofía, y por lo tanto específicamente mo-

* [Publicado originalmente en *L'Idealismo realistico*, 1925].

dermo; Descartes es el primer auténtico representante del racionalismo. No vemos que pueda tratarse de otra cosa más que de ésta, tanto más cuanto que Evola tiene el cuidado de precisar que pretende hablar “del racionalismo como sistema filosófico”; ahora bien, el Vedanta nada tiene en común con un “sistema filosófico” cualquiera, y hemos hecho observar frecuentemente que las etiquetas occidentales no podrían de ningún modo ser aplicadas a las doctrinas metafísicas de Oriente.

Verdaderamente, Evola está mucho más cercano que nosotros a admitir las pretensiones del racionalismo, porque rechaza ver una diferencia entre la razón y lo que hemos llamado la intelectualidad pura; él demuestra así, simplemente, ignorar por completo qué es esta última, si bien afirma lo contrario de manera bastante imprudente. Si la expresión “intelectualidad pura” le disgusta, que proponga otra en su sustitución; pero ¿con qué derecho alega la pretensión de que ésta, en el uso que hacemos, signifique otra cosa de lo que nosotros hemos querido designar así? Continuamos sosteniendo que el conocimiento metafísico es esencialmente “suprarracional”, pues o es tal o no es, y el único resultado lógico del racionalismo es la negación de la metafísica. He aquí, por otra parte, sobre el carácter de este conocimiento metafísico, otro y no menos deplorable error, pues, de acuerdo con la doctrina hindú, hablamos de conocimiento puro y de “contemplación”.

Evola se imagina que se trata de una actitud puramente “pasiva”, mientras que es exactamente lo contrario. Una de las diferencias fundamentales entre la vía metafísica y la vía mística consiste en que la primera es esencialmente activa, mientras la segunda es esencialmente pasiva; y esta diferencia es análoga, en el orden psicológico, a la diferencia que hay entre la voluntad y el deseo. Nótese bien que decimos análoga y no idéntica, primero porque se trata de conocimiento y no de acción (no hay que confundir “acción” y “actividad”), y después porque aquello de lo que hablamos está absolutamente fuera del dominio de la psicología, pero no es menos cierto que se puede considerar a la voluntad como el motor inicial de la realización

metafísica, y al deseo como el de la realización mística. Esto, por lo demás, es todo lo que podemos conceder al “voluntarismo” de Evola, cuya actitud a este respecto no tiene sin duda nada de metafísico ni, como quiera que se piense, de iniciático. La influencia ejercida sobre él por filósofos alemanes como Schopenhauer y Nietzsche es bastante llamativa, mucho más que la del Tantra en el cual se escuda, pero al que no parece comprender mejor que el Vedanta y al cual ve más o menos como Schopenhauer veía al Budismo, es decir, a través de las concepciones occidentales. La voluntad, como todo lo que es humano, no es más que un medio; sólo el conocimiento es un fin en sí mismo; por supuesto, aquí hablamos del conocimiento por excelencia, en el sentido verdadero y completo de la palabra, conocimiento “supra-individual”, luego “no-humano”, según la expresión hindú, y que implica la identificación con lo que es conocido. Sobre esto, el Vedanta y el Tantra, para quien los comprenda bien, están perfectamente de acuerdo; ciertamente, hay entre ellos diferencias, pero versan en suma sólo sobre los medios de la realización; ¿por qué Evola se esfuerza por encontrar una incompatibilidad que no existe entre estos distintos puntos de vista? Haría bien en remitirse a lo que hemos dicho acerca de los *darshanas* y de sus relaciones respectivas en nuestro libro *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*. Cada uno puede seguir la vía que mejor le convenga, la más adaptada a su naturaleza, porque todas conducen al mismo fin y, cuando se ha superado el dominio de las contingencias individuales, las diferencias desaparecen.

Sabemos al menos, al igual que Evola, que hay tradiciones iniciáticas semejantes, que son precisamente estas varias vías a las que hemos aludido; pero no difieren más que en las formas exteriores y su fondo es idénticamente el mismo, porque la Verdad es una. Naturalmente, hablamos de verdaderas tradiciones “ortodoxas”, las únicas que nos interesan; esta noción de la ortodoxia no ha sido comprendida por nuestro contradictor, aunque hayamos tenido la precaución de precisar en ocasiones parecidas en qué sentido había que entenderla, y de explicar por qué, en este campo, ortodoxia y verdad no son sino

una y la misma cosa. Hemos quedado estupefactos al ver afirmar que, para nosotros, son “heterodoxos” ¡el Tantra, el *Mahâyâna*... y el Taoísmo! ¡Y, sin embargo, hemos declarado lo mas claramente posible que este último representa, en el Extremo Oriente, la metafísica pura e integral! Y, en *El hombre y su devenir según el Vêdânta*, hemos citado también un número bastante grande de textos taoístas para mostrar su perfecta concordancia con la doctrina hindú; ¿Evolva no se habrá dado cuenta? Es cierto que el Taoísmo no es ni “mágico” ni alquímico, contrariamente a lo que él supone; nos preguntamos de dónde ha podido hacerse una idea tan ilusoria. En cuanto al *Mahâyâna*, se trata de una transformación del Budismo por reincorporación de ciertos elementos tomados prestados a las doctrinas ortodoxas; esto es lo que hemos escrito contra el Budismo propiamente dicho¹, eminentemente heterodoxo y antimetafísico. En fin, en cuanto al Tantra, habría que distinguir:

¹ [Con relación al Budismo, el autor modificó su visión con posterioridad. He aquí una nota incluida en la 2ª edición de Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes: “A la atención de los lectores que hubieran tenido conocimiento de la primera edición de este libro, estimamos oportuno expresar brevemente las razones que nos han impulsado a modificar el presente capítulo: cuando apareció esa primera edición, no teníamos ningún motivo para poner en duda que, como se pretende habitualmente, las formas más restringidas y más claramente antimetafísicas del *Hinayâna* representaban la enseñanza misma de *Shâkya-Muni*; no teníamos tiempo para emprender las largas investigaciones que habrían sido necesarias para profundizar adecuadamente esta cuestión, y, además, lo que conocíamos por entonces del Budismo no era de una naturaleza que nos impulsara a ello. Pero, desde entonces, las cosas han tomado otro cariz tras los trabajos de A. K. Coomaraswamy (él mismo no era budista, sino hindú, lo que garantiza suficientemente su imparcialidad), y de su interpretación del Budismo original, del cual es muy difícil desprender el verdadero sentido de todas las herejías que en él se han injertado posteriormente y las cuales teníamos sobre todo en mente cuando nuestra primera redacción; es evidente que, en lo que concierne a tales formas desviadas, lo que hemos escrito anteriormente permanece válido enteramente. Añadamos en esta ocasión que siempre estamos dispuestos a reconocer el valor tradicional de toda doctrina, dondequiera que se encuentre, desde que tenemos pruebas suficientes; pero desgraciadamente, si las nuevas informaciones recibidas han sido enteramente a favor de la doctrina de *Shâkya-Muni* (lo que no significa de todas las escuelas búdicas indistintamente), es muy diferente para todas las otras cosas de las que hemos denunciado su carácter antitradicional”. N. del T.]

existe una multitud de escuelas tántricas de las cuales algunas son de hecho heterodoxas, al menos parcialmente, mientras que otras son estrictamente ortodoxas. Hasta hoy no hemos tenido nunca ocasión de explicarnos sobre esta cuestión del Tantra, pero Evola, por decirlo de pasada, no capta más que muy imperfectamente el significado de la “*Shakti*”. Sin duda, no ha observado que nosotros afirmamos bastante a menudo la superioridad del punto de vista shivaíta sobre el punto de vista vishnuita; esto habría podido abrirle otros horizontes.

Naturalmente, no nos detendremos aquí en las críticas concretas, que proceden todas de la misma incompreensión; por otra parte, estamos muy poco convencidos de la utilidad de ciertas discusiones por medio de procedimientos sacados de la filosofía profana, y que verdaderamente no están en su lugar más que en ella. Se sabe, hace ya tiempo, que hay cosas que no se discuten; hay que limitarse a exponer la doctrina tal como es, para aquellos que son capaces de comprenderla, y es lo que pretendemos hacer en la medida de nuestros medios. A quien busca verdaderamente el conocimiento nunca se le deben ser negadas las aclaraciones que solicita, si es posible proporcionárselas, y si no se trata de algo absolutamente inexpresable; pero, si alguien se presenta con una actitud de crítica y de discusión, “las puertas del conocimiento deben cerrarse ante él”; por otra parte, ¿de qué serviría explicar algo a quien no quiere comprender? Nos permitimos invitar a Evola a meditar sobre estos pocos principios de conducta, que por otro lado son comunes a todas las escuelas verdaderamente iniciáticas de Oriente y de Occidente. Nos limitaremos a destacar algunos ejemplos de manifiesta incomprensión: Evola habla de la identificación del “yo” con *Brahman*, mientras que se trata del “Sí-mismo” y no del “yo”, y, si esta distinción fundamental no es captada desde el principio, nada de lo que viene a continuación podría ser tampoco captado. Él cree que el Vedanta considera al mundo como una “nada”, siguiendo la errónea interpretación de los occidentales, que piensan traducir de esta manera la teoría de la “ilusión”, mientras que esta realidad es relativa y

participativa, en oposición a la realidad que no pertenece más que al Principio Supremo. Él traduce “estado sutil” como “cuerpo sutil”, mientras que ya hemos hecho observar que de ninguna manera podría tratarse de “cuerpos”, contrariamente a las concepciones ilusorias de los ocultistas y de los teosofistas, y, por otra parte, en el conjunto de la manifestación formal o individual el “estado sutil” se opone precisamente al “estado corpóreo”. Confunde también “salvación” y “Liberación”, aun cuando hemos explicado que éstas son dos cosas esencialmente diferentes y que no se refieren en modo alguno al mismo estado del ser (págs. 187 y 218 de nuestra obra); y todavía hay algo más: él escribe que para el Vedanta, “al final de cierto periodo, todos los seres, de grado o por fuerza, serán liberados”, mientras que nosotros hemos citado (pág. 191) un texto que dice lo contrario de modo suficientemente explícito: “En la disolución (*pralaya*) de los mundos manifestados el ser se sumerge en el seno del Supremo *Brahma*; pero, también entonces, puede estar unido a *Brahma* del mismo modo que en el sueño profundo (es decir, a falta de la realización plena y efectiva de la Identidad Suprema)”. Y, para evitar equívocos, añadimos una explicación sobre la comparación aquí hecha con el sueño profundo, y que indica que en semejante caso hay retorno a otro ciclo de manifestación, de donde resulta que el estado del ser de que se trata no es de hecho la “Liberación”. Decididamente, hay que decir que Evola, a pesar de su intención de hablar de nuestro libro, ¡no lo ha leído más que muy distraídamente!

Para hablar francamente, diremos que aquello que falta sobre todo a Evola es una conciencia clara de la distinción entre el punto de vista iniciático y el punto de vista profano; si tuviera esta conciencia, no los mezclaría constantemente tal como hace, y ninguna filosofía tendría influencia sobre él. Sabemos bien que podrá responder, como ya lo ha hecho comprender, que él no toma el lenguaje filosófico más que como un simple medio de expresión; probablemente está persuadido con toda sinceridad de que es así, pero no obstante, por nuestra cuenta, no terminamos de creerle. Por lo demás, el simple hecho de es-

coger, entre todos los posibles medios de expresión, el menos apropiado, el más inadecuado, el menos capaz de expresar las cosas de que se trata, porque estas cosas pertenecen a muy distinto orden que aquél para el cual está hecho especialmente, este simple hecho, decimos, demuestra una falta de discernimiento de las más deplorables. Lo más extraordinario es que Evola afirma que nuestro libro sobre el Vedanta “no es más que una exposición filosófica”, y añade que “espera que nosotros seamos conscientes de ello” (nos preguntamos qué puede importarle); muy al contrario, nosotros lo negamos formalmente, porque nada podría ser más opuesto a nuestras intenciones, que después de todo debemos conocer mucho mejor que nadie, que el hablar “filosóficamente” de asuntos que ninguna relación tienen con la filosofía; y repetimos una vez más: ninguna expresión –verbal o no– tiene para nosotros más que un valor exclusivamente simbólico.

Siempre hemos pretendido situarnos en un terreno puramente metafísico e iniciático, y nadie podrá hacernos salir de él, ni siquiera las críticas formuladas sobre un terreno distinto, que, por ello mismo, golpean necesariamente en falso; no dude Evola que las cuestiones no se presentan de hecho del mismo modo para él y para nosotros, y que ciertas dificultades filosóficas que sostiene no tienen metafísicamente ningún sentido, pues los términos mismos en que vienen expresadas no corresponden ya a nada cuando se quiere hacer la transposición a un orden superior.

Sólo añadiremos una última observación: no concierne a Evola decir que “habríamos hecho mejor en reflexionar un poco más” en ciertas cosas, porque él no ha trabajado y reflexionado, como nosotros, sobre estas cuestiones, durante más de quince años antes de decidirse a publicar su primer libro. Es muy joven, y esto es sin duda lo que le excusa; aún tiene muchas cosas que aprender, pero tiene tiempo por delante y podrá quizás aprenderlas... a condición, claro está, de que cambie de actitud y ¡que no se imagine saberlo ya todo!

Capítulo II

LAS DOCTRINAS HINDÚES*

Las doctrinas orientales en general, y las hindúes en particular, son muy mal conocidas en Occidente, y nos parece que esto se debe sobre todo a que, frecuentemente, los occidentales no saben colocarse en el estado de ánimo necesario para comprender civilizaciones tan diferentes de las suyas en todos los aspectos. El ejemplo más claro de semejante incompreensión es tal vez el que nos proporcionan los trabajos de los orientalistas alemanes: trabajos que pueden ser muy apreciables mientras permanecen en el terreno de la erudición pura y simple, pero en los cuales, cuando se trata de la interpretación de las ideas, lo que es más importante, no se encuentra ya nada utilizable, porque la interpretación está irremediabilmente falseada por el prejuicio de adaptar las doctrinas estudiadas a las concepciones de los filósofos alemanes, y de sistematizarlas, de grado o por fuerza, dentro de los esquemas a los que está habituada la mentalidad europea. Ahora bien, por el contrario, aquello de lo que debería darse cuenta ante todo es de que las formas esenciales del pensamiento oriental difieren profundamente de las del pensamiento occidental, y que denominaciones como, por ejemplo, "filosofía" y "religión", no pueden ser propiamente aplicadas a ellas si se quiere conservar un sentido lo mínimamente preciso. No podemos, naturalmente, ilusionarnos con poder desarrollar estas consideraciones en el ámbito limitado de un breve artículo¹; querríamos solamente dar, de las doctrinas hindúes, una visión de conjunto que permita comprender su verdadera naturaleza.

* [Publicado originalmente en la *Revue Blue*, nº 15, París, marzo de 1924, páginas 195-199. N. del T.].

¹ Lo hemos hecho en un libro titulado *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, al cual remitimos a los lectores interesados.

Lo que en primer lugar debe saberse es que la civilización hindú, como por lo demás todas las civilizaciones orientales, es esencialmente tradicional; la idea de la tradición la domina enteramente y a todos los niveles, y se encuentra ahí un contraste casi absoluto con la civilización occidental moderna, donde esta misma idea no encuentra apenas aplicación, si no es en el ámbito religioso. Entiéndase bien, cuando hablamos del fundamento tradicional de una civilización, debemos entender por tal un principio profundo, de orden intelectual, sobre el cual ella se apoya; rechazamos absolutamente dar, como se hace con frecuencia, el nombre de tradición a un hábito cualquiera, a veces de origen del todo reciente, y casi siempre de escaso alcance, además de sin gran significado.

Para un europeo, al menos en nuestra época, es muy difícil comprender todo lo que es la tradición para un oriental, y qué potencia formidable le es inherente: quererle sustraer a ella —suponiendo que ello fuese posible— sería como ponerse fuera de la civilización misma, puesto que a la tradición se remite todo lo que constituye dicha civilización, desde el campo de la intelectualidad pura al de las instituciones sociales.

Y subrayaremos inmediatamente, en el orden doctrinal, una notable consecuencia de este carácter; nadie busca innovar, ligar el propio nombre a un sistema o a una teoría, gloriarse de una originalidad de pensamiento, real o presunta, cosas todas ellas que no podrían tener otro resultado que hacerles negar toda autoridad. Normalmente, no puede tratarse más que de recabar de la doctrina tradicional, mediante desarrollo o adaptación, lo que en ella está contenida, al menos implícitamente, desde los orígenes. Intentar separarse de esta línea significa ponerse en contra de los principios fundamentales y, por tanto, incurrir inevitablemente en el error. Ideas como las de "evolución" y "progreso", tan queridas por los occidentales modernos, no podrían por lo tanto encontrar aquí el mínimo lugar, y la inquietud habitual es desconocida por los orientales; cuando se está en posesión de una base estable y de una dirección segura, no se siente ninguna necesidad de cambios. Por otra par-

te, respecto a la doctrina tradicional, las individualidades no cuentan. Esto es tan cierto, que sus nombres son frecuentemente ignorados, y los que se han conservado han adquirido un valor totalmente simbólico y están ligados más a escuelas o ramas de estudio que a los hombres que han querido llevarlos originalmente, y cuyas particularidades biográficas han caído generalmente en el olvido más completo; no hay, por tanto, nada de lo que sería propio para satisfacer cierta vanidad "individualista", que probablemente ha servido más que cualquier otra causa para impulsar a numerosos filósofos europeos a construir su sistema.

Pero no se caiga en el error, y no se crea que en estas condiciones el pensamiento esté limitado: lo que es impedido, o al menos, reducido al mínimo, no son otra cosa al final, que divagaciones o fantasías bastante lamentables; la tradición permite, a aquellos que la comprenden, concepciones mucho más sólidas, válidas y también más amplias que los sueños más osados de los filósofos; abre a la inteligencia posibilidades ilimitadas como la misma verdad. No es en Oriente donde pueden encontrarse hombres que proclamen la existencia de algo "incognoscible" y que, afligidos por una "miopía intelectual", pretendan imponer a los demás los límites de la propia capacidad de comprender. Y esto nos lleva a precisar la naturaleza de la doctrina tradicional, particularmente en lo que respecta a la India: la tradición hindú es puramente metafísica en su esencia; con ello entendemos que lo que constituye su base fundamental es el conocimiento de los principios de orden universal, conocimiento del todo intelectual, que es también el único que merece justamente este calificativo. Lo que aquí llamamos metafísica, dado que este término entendido en su sentido etimológico, que significa lo que *está más allá de la naturaleza*, es el más apropiado de aquellos que las lenguas occidentales ponen a nuestra disposición, es algo muy distinto al tropel de hipótesis más o menos plausibles, más o menos coherentes y más o menos vacías, en las cuales los filósofos modernos se complacen dándoles los mismos nombres, y que, para nosotros, no son

más que "pseudo-metafísica". No podemos insistir más de lo necesario sobre las características de la verdadera metafísica; solamente diremos que comporta esencialmente la certidumbre absoluta, porque su dominio es superior a cualquier contingencia, porque no participa en modo alguno en la relatividad de las ciencias específicas que están comprendidas en la "física", en el sentido "genérico" en que la consideraban los antiguos, es decir, el de "conocimiento de la naturaleza". Estas ciencias por otra parte, aunque no son desdeñadas por la doctrina hindú, pero pueden desempeñar en ella más que un papel secundario y tener un rango subordinado, puesto que a la metafísica pertenecen los principios de los que todo depende; vienen por tanto a añadirse, como otras tantas prolongaciones, sea para constituir ramas, las cuales –aunque accesorias– forman parte integrante de la doctrina misma, sea para dar lugar a diversas aplicaciones, sobre todo en el orden social. No diremos nada de estas últimas, pero es necesario insistir sobre tal punto: que no debemos perder de vista la jerarquización que hemos indicado si queremos comprender algo de la civilización hindú, no importa cuál sea el aspecto bajo el cual se proponga estudiarla más detalladamente. Lo que hay que considerar también es que las ciencias orientales, que pueden definirse como tradicionales, en cuanto se conectan directa e indirectamente a principios de orden superior, tienen por ello mismo un carácter muy diverso al de las ciencias occidentales, y ello cuando también –por su objeto– parezcan corresponderse a éstas casi perfectamente.

El fundamento esencial de toda la doctrina hindú está representado por el conjunto de los escritos a los cuales se da el nombre de *Vêda*, que por lo demás significa conocimiento tradicional por excelencia; en él la doctrina está contenida por completo desde el principio, y la cuestión sobre el orden cronológico en el que sus diversas ramas se han desarrollado, además de ser casi insoluble, está muy lejos de tener la importancia que los orientalistas le atribuyen, precisamente porque en ella nunca ha habido nada más u otra cosa que una explicación

que aclare, en un orden u otro, las consecuencias de cuanto estaba establecido en principio. En el fondo, en una doctrina estrictamente tradicional como ésta, la adaptación necesaria para una época cualquiera no puede consistir más que en un adecuado desarrollo, según un espíritu rigurosamente deductivo y analógico, y sin variaciones ni desviaciones de especie, soluciones y aclaraciones que convienen más propiamente a la mentalidad de dicha época. Si es así, se comprende fácilmente que las ciencias que tienen un ligamen con la tradición no podrán nunca ser consideradas como “invenciones” espontáneas de una individualidad cualquiera; ellas son, repetimos, adaptaciones de una verdad preexistente, y entre estas ciencias hay también las que pueden referirse al campo experimental y al orden de las aplicaciones prácticas. Así, la palabra *Upavêda* designa unos conocimientos de orden inferior, pero que derivan directamente del *Vêda*, y son como apéndice suyo; ahora bien, hay cuatro *Upavêdas*, correspondientes a las cuatro grandes divisiones del *Vêda*, y son, la medicina (*Ayur-Vêda*), las ciencias militares (*Dhanur-Vêda*), la música (*Gândharva-Vêda*), y, en fin, la mecánica y la arquitectura (*Stâpatya-Vêda*). Según las concepciones occidentales, parecería tratarse de artes más bien que ciencias propiamente dichas; pero el principio tradicional que se les da aquí les confiere un carácter algo diferente, en cierto modo las intelectualiza.

La medicina por ejemplo, sin perder nada de su carácter práctico, es algo mucho más extenso de lo que habitualmente se entiende por este nombre; además de la patología y de la terapéutica, comprende muchas consideraciones que en Occidente entrarían en la fisiología y también en la psicología, pero que, por otro lado, son tratados de manera muy diferente. Debemos añadir que es extremadamente difícil para un occidental, llegar a un nivel suficiente de conocimiento en este género de estudios, donde se usan medios de investigación de tipo diferente de aquellos a los que está habituado. Puede parecer extraño que cuanto hay de elevado en una tradición, es decir, los principios, sea más fácilmente comprensible que no simples

aplicaciones para hombres de otra raza; pero con todo es así y no hace falta reflexionar mucho para encontrar su razón; y es que los principios son universales e inmutables, mientras que las aplicaciones, siendo de orden contingente, son determinadas, en cierta medida, por las condiciones del medio.

No podemos buscar definir, y ni siquiera simplemente enumerar todas las ciencias conocidas y cultivadas por los hindúes; se encuentran elementos diferentes que, no obstante, se pueden conciliar observando que solamente son más o menos completas, más o menos particularizadas, y que profundizan las distinciones con mayor o menor amplitud.

El *Nitishâstra* (Tratado sobre la política) de Shukrâchârya enumera treinta y dos *vidyâ* (ciencias) y sesenta y cuatro *kalâ* (artes) de importancia bastante diversa, añadiendo que el número de *vidyâ* y de *kalâ* es, en realidad, indefinido, de modo que ningún elenco podrá jamás ser considerado absoluta y definitivamente completo. En cuanto al orden en el cual estas ciencias y artes son enumeradas, puede variar también según el punto de vista con el cual se le considera; en todos los casos, no es de ningún modo arbitrario, no correspondiendo a la idea que los occidentales se hacen de una clasificación; la máxima equivocación es querer interpretar como clasificaciones, en el sentido común del término, ciertas concordancias basadas sobre consideraciones analógicas de las cuales, en Europa, se podría quizás encontrar algún equivalente en la Edad Media, pero no en los tiempos modernos.

Entre las ciencias que tienen carácter más estrictamente tradicional, recordaremos solamente, junto a los *Upavêda*, las que son llamadas los seis *Vêdânga*, literalmente "miembros del *Vêda*"; así son designadas las ciencias auxiliares del *Vêda*, porque se las compara a los miembros corporales por medio de los cuales un ser obra exteriormente. La *Shikshâ* es la ciencia de la articulación correcta y de la pronunciación exacta, de las leyes de la eufonía y del valor simbólico de las letras. El *Chanda* es la ciencia de la prosodia, que implica, por otra parte, el conocimiento profundo del ritmo y de sus relaciones cósmicas, to-

talmente extraño a los occidentales. El *Vyâkarana* es la gramática, que está en más estrecha relación que en cualquier otro lugar con el significado lógico del lenguaje. El *Nirukta* es la explicación de los términos importantes o difíciles que se encuentran en los textos védicos. El *Jyotisha* es la astronomía o, más exactamente, es a la vez la astronomía y la astrología, que nunca están separadas en la India, como no lo fueron en ningún pueblo antiguo; y es bueno agregar que la verdadera astrología tradicional, tal y como se ha conservado en Oriente, no tiene casi nada en común con las especulaciones "adivinatorias", más o menos de fantasía, a las cuales ciertos contemporáneos nuestros dan el mismo nombre. En fin, el *Kalpa*, es el conjunto de las prescripciones que se relacionan con el cumplimiento de los ritos, y cuyo conocimiento es indispensable para que éstos tengan plena eficacia. Los tratados que se refieren a estas diversas ciencias forman parte de la *Smriti*, especialísima recopilación de escritos tradicionales que son considerados menos fundamentales que la *Shruti*, que es la recopilación de los textos védicos mismos, pues la autoridad de la *Smriti* se deriva de la autoridad de la *Shruti* y se basa en un perfecto acuerdo con esta última.

Queremos ahora subrayar la importancia que los hindúes han atribuido siempre al estudio de las matemáticas, que comprenden, bajo el nombre general de *ganita*, la aritmética (*pâtî-ganita* o *vyaktaganita*), el álgebra (*bîja-ganita*), y la geometría (*rêkhâ-ganita*). De las tres ramas, sobre todo las dos primeras recibieron en la India, en los tiempos antiguos, un desarrollo notable, del cual debía beneficiarse más tarde Europa por intermedio de los árabes. Debemos ahora detenernos un poco ampliamente sobre los seis *darshanas*, en los cuales los orientalistas, errando completamente, han querido ver "sistemas filosóficos". Propiamente, el término *darshana*, significa vista, o si se quiere, punto de vista; efectivamente, aquellos que son así definidos son puntos de vista distintos, que constituyen otras tantas ramas de la doctrina y que, en la medida que son estrictamente ortodoxos, no podrían entrar en conflicto o en concu-

rencia, como harían necesariamente unos sistemas rivales. Cada *darshana* tiene, como cualquier otro género de conocimiento, su propio ámbito, y así estos puntos de vista se completan y se unen en la totalidad de la doctrina, de la cual, remachamos, son elementos esenciales; solamente esto bastaría, aunque faltasen otras muchas consideraciones, para hacer de ellos algo muy distinto a la "filosofía" tal como la entienden los occidentales, sobre todo modernos.

Manteniendo los *darshanas* en el orden empleado habitualmente, y que, en cierto modo, es un orden ascendente, encontramos primero el *Nyâya*, que es la lógica, pero una lógica que, aunque presentando analogías sorprendentes con la de Aristóteles, difiere en conjunto de ella desde muchos puntos de vista. Esta lógica comprende en su punto de vista las cosas consideradas como "objeto de prueba", es decir, de conocimiento razonado y discursivo; decimos las cosas mismas y no solamente los conceptos, porque, para los hindúes, un conocimiento no existe sino en cuanto toca, en el nivel que sea, la naturaleza de las cosas; y, si conocemos un objeto es por mediación de un concepto suyo, y porque esta noción es, ella misma, algo del objeto, participa de su naturaleza expresándola con relación a nosotros. Se puede pues decir que, entre los griegos, la distinción entre la cosa y la noción de ella iba ya demasiado lejos, aunque la idea de establecer una contraposición entre el sujeto y el objeto sea típica de la filosofía moderna, para la cual es una fuente de innumerables dificultades y tanto más inextricables en cuanto son puramente artificiales.

El *Vaishêśika* está constituido por el conocimiento de las cosas individuales como tales, consideradas en modo distintivo, en su existencia contingente. Es, en el conjunto de los *darshanas*, aquel que más se acerca al punto de vista "científico" tal como lo entienden los occidentales, pero, no obstante, está mucho más próximo al punto de vista que constituía entre los griegos la "filosofía física"; siendo analítico, lo es menos que la ciencia moderna, y, por esto mismo, no está sometido a la es-

trecha especialización que impulsa a esta última a perderse en el detalle indefinido de los hechos experimentales. Si hay que aplicar una designación occidental a un punto de vista hindú, preferimos para el *Vaishêsika* la de “cosmología”; y, por lo demás, la cosmología de la Edad Media era también un conocimiento tradicional, que se presentaba nítidamente como una aplicación de la metafísica a las contingencias del orden sensible.

Sânkhya se refiere también al dominio de la naturaleza pero considerado esta vez sintéticamente, a partir de los principios que determinan su producción y de donde toma toda su realidad. El nombre de este *darshana* designa propiamente una doctrina que procede por la enumeración regular de los diferentes grados del ser manifestado. Conectando así el conocimiento de la naturaleza a ciertos principios de orden trascendente, este punto de vista es, en cierto modo, intermedio entre la cosmología y la metafísica, pero no elimina la profunda distinción que separa esta última, en razón de su carácter “supraracional”, de cualquier otro tipo de especulación. Por otra parte, aunque sin estar todavía en el campo de la metafísica pura, se está ya muy lejos de las limitaciones inherentes a lo que se ha convenido en llamar pensamiento filosófico; por ejemplo, la distinción entre espíritu y materia, en torno a la cual gravita toda la filosofía moderna, no aparece aquí sino como un caso muy particular, una simple aplicación específica, entre una indefinida de otras análogas, de una distinción cuyo alcance es mucho más vasto y enteramente universal. Efectivamente, para la doctrina hindú, el mundo corpóreo² no representa más que un estado de la existencia manifestada, y la existencia comporta una multiplicidad indefinida de estados, entre los cuales éste no ocupa en absoluto un nivel privilegiado; se ve así a qué se puede reducir, en estas condiciones, una concepción como la del dualismo cartesiano.

² No decimos material, porque la noción de *materia*, por lo menos en el sentido que le dan los modernos, no se encuentra entre los hindúes.

El Yoga, cuyo nombre significa "unión", tiene como finalidad la unión del ser humano con lo Universal; esto puede parecer bastante enigmático, y es difícil explicarlo claramente, porque no hay nada análogo en lo que se conoce en Occidente. Debe decirse que la metafísica oriental no se limita a consideraciones puramente teóricas, sino que en ella la teoría no es sino la preparación, por lo demás indispensable, para una "realización" correspondiente, cuya posibilidad se basa en la identidad fundamental del "conocer" y del "ser", que no son sino dos aspectos inseparables de una realidad única; y estos dos aspectos no pueden tampoco resultar distintos en el dominio de la metafísica, donde todo es "sin dualidad", y donde no subsiste en absoluto la distinción entre sujeto y objeto. También Aristóteles había planteado en principio la identificación por el conocimiento, declarando expresamente que "el alma es todo lo que conoce", pero no parece que él ni sus continuadores hayan nunca extraído de tal afirmación las consecuencias que implica; también su doctrina es, en cuanto a la metafísica, incompleta, puesto que la teoría es presentada como autosuficiente y como un fin en sí misma. Por el contrario, en la doctrina hindú y también en las otras doctrinas orientales la teoría está toda ella ordenada para servir a la realización, es decir, como el medio dirigido a ese fin; y, por otro lado, esta realización puede tener, además de la preparación teórica y tras ésta, ulteriores medios, de orden diferente, pero que, cualquiera que sea su importancia y su eficacia peculiar efectiva, nunca revisten más que un papel accesorio y no esencial. Precisamente el conocimiento de estos medios constituye el Yoga en cuanto *darshana*; decimos en cuanto *darshana*, porque el término yoga no puede ser usado así, si no es por extensión de su significado original que indica la finalidad misma de la realización metafísica.

La *Mīmāṃsā* es el estudio reflexivo del *Vêda*, que tiene por objeto determinar el sentido exacto de la *Shruti* y deducir las consecuencias que implica, ya sea en el orden práctico, o bien en el orden intelectual. Es pues el conjunto de los dos últimos *darshan*as, que son respectivamente la *Karma-Mīmāṃsā* y el

Brahma-Mīmāṃsā. La primera, que es llamada con frecuencia simplemente *Mīmāṃsā*, establece las pruebas y las razones de ser de las prescripciones rituales y legales; está en relación directa con los *Védāṅga*, de los cuales se ha tratado antes, y aborda un gran número de cuestiones jurídicas, lo que no debe sorprender, puesto que en la civilización hindú toda la legislación es esencialmente tradicional.

En fin, el *Brahma-Mīmāṃsā* es llamado más normalmente *Vêdānta*, que significa "fin del *Vêda*", donde el término *fin* debe ser entendido con el doble significado de conclusión y de finalidad; su base se halla en los textos védicos a los cuales se da el nombre de *Upanishad*. Aquí, estamos en el dominio de la metafísica pura; es el principio del cual todo el resto deriva y del que no es más que su especificación y aplicación; y, si el Vedanta es puesto el último entre los *darshanās*, es solamente porque representa el cumplimiento de todo conocimiento. Por otra parte, se debe comprender bien que el Vedanta es, en su esencia, la metafísica completa, y que los textos que se refieren a ello proporcionan solamente los medios para "acercarse al conocimiento"; no ofrecen otra cosa que un soporte o un punto de partida para conceptos que, siendo ilimitados, no podrían estar encerrados en ninguna fórmula, y para los cuales cualquier expresión, verbal o figurada, es necesariamente inadecuada. En todo lo que tiene un alcance verdaderamente metafísico, se debe tener en cuenta siempre lo inexpresable, y por tanto lo incommunicable, que es precisamente lo que tiene la mayor importancia; si ello es cierto cuando se trata simplemente de la comprensión teórica, lo es en mayor medida al tratarse de la realización metafísica de la cual hemos hablado, que no puede alcanzarse sino con un esfuerzo rigurosamente individual, cualquiera que pueda ser, en la fase preparatoria, la validez de la ayuda recibida del exterior. La "unión suprema", que es el fin último de tal realización, es también definida con el término *Moksha*, es decir, la liberación de las condiciones limitativas que pueden delimitar la existencia individual; ésta

es perfectamente idéntica al *Nirvana*³, que no es en absoluto, como creen la mayoría de los europeos, una anulación, una mera absorción total en un sentido panteísta completamente extraño a los hindúes, sino que es, al contrario, la plenitud de la personalidad trascendente, más allá de todos los particulares estados de existencia que tienen en ella su principio y su final.

Puesto que hemos indicado, de pasada, algunas de las falsas interpretaciones que, sobre este asunto, encuentran crédito entre los orientalistas, añadiremos que no se debe traducir *Moksha* por “salvación”, tomando este término en su acepción religiosa como han hecho algunos autores, de modo que no debe confundirse la realización metafísica con los “estados místicos”; pese a ciertas posibles analogías, se trata en realidad de algo muy distinto. Puesto que se nos presenta la ocasión, queremos señalar también que en una reseña, por otro lado, muy concienzuda, sobre la obra que hemos dedicado a las doctrinas hindúes, hemos leído, con cierta sorpresa, que “esta realización metafísica no es otra cosa que el sueño quietista”, lo que es completamente erróneo, y, esta vez, las cosas que se pretenden parangonar así no tienen la menor relación entre ellas. Es verdaderamente sorprendente que se sienta tal necesidad de colocar bajo ciertas etiquetas unas cosas para las cuales no han sido hechas de ningún modo, y que superan enormemente los esquemas entre los cuales se pretende encerrarlas. Si es demasiado fácil hablar de la metafísica dando a tal término un significado cualquiera, lo es ciertamente mucho menos, para la mayor parte de los occidentales, comprender qué es la metafísica verdadera en cuanto esencia misma de las doctrinas

³ Este término no es exclusivamente budista, como algunos creen; debemos decir a este propósito, que, si no hablamos aquí del Budismo, es por no ser “hindú”, puesto que, en la India, donde, por otra parte, ha cesado de existir desde hace mucho tiempo, no ha sido nunca más que una doctrina heterodoxa, un cisma, si se confronta con la tradición regular que es la única que puede propiamente definirse como “hindú” [Al igual que ya hemos hecho en la nota 1 del capítulo anterior, recordamos al lector que René Guénon aceptó la ortodoxia del budismo original matizando su parecer en la 2ª edición de su *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*. N. del T.].

hindúes; si se supiese lo que es, si solamente se sospechase, se guardaría bien de buscar en la "historia de la filosofía" unas similitudes que no pueden encontrarse allí, y sobre todo se abstendría de querer, como ha sucedido con algún opositor con el cual hemos debatido, dar un juicio sobre una doctrina de la cual se ignora casi todo. Nosotros, por otro lado, hacemos esta observación solamente para mantener los derechos de la verdad, y porque consideramos un deber poner en guardia a aquellos que pueden haber tenido conocimiento de ciertas deformaciones que, ciertamente con absoluta buena fe, ha sufrido nuestro pensamiento, o mejor, mediante nosotros, el pensamiento hindú del cual nos hemos hecho intérpretes.

Sea como fuere, y aunque hemos debido limitarnos a indicaciones bastante sumarias, pensamos que este análisis puede ayudar a comprender el verdadero espíritu de la India y hacer entrever el interés que proporciona el estudio de sus doctrinas, siempre que sea emprendido como se debe, es decir, de manera verdaderamente directa, con esfuerzo por asimilar sus ideas y modos de pensar, y no ateniéndose a métodos de erudición exterior y superficial.

Capítulo III

EL ESPIRITU DE LA INDIA *

La oposición de Oriente y Occidente, reducida a sus términos más simples, es básicamente idéntica a la que a menudo nos gusta establecer entre la contemplación y la acción. Ya hemos explicado esto en muchas ocasiones, y hemos examinado los diferentes puntos de vista desde los que se puede considerar la relación entre estos dos términos: ¿son realmente dos términos opuestos, o son complementarios, o más bien hay entre ellos, en realidad, una relación no tanto de coordinación, como de subordinación? Por lo tanto, nos limitaremos a resumir muy rápidamente estas consideraciones, indispensables para todo aquel que desee comprender el espíritu de Oriente en general y el de la India en particular.

El punto de vista que consiste en oponer pura y simplemente la contemplación y la acción es el más externo y superficial de todos. La oposición existe en las apariencias, pero no puede ser absolutamente irreductible; además, lo mismo podría decirse de todos los contrarios, que dejan de serlo en cuanto nos elevamos por encima de un determinado nivel, aquel en el que su oposición tiene su plena realidad. Oposición o contraste significa desarmonía o desequilibrio, es decir, algo que sólo puede existir desde un punto de vista parcial y limitado; en el conjunto de las cosas, el equilibrio está constituido por la suma de todos los desequilibrios, y todos los desórdenes parciales contribuyen de forma voluntaria al orden total.

Al considerar la contemplación y la acción como complementarias, nos encontramos ya en un punto de vista más profundo y verdadero que el anterior, porque la oposición se re-

* [Publicado en *Le Monde Nouveau*, de junio de 1930 y luego en *Etudes Traditionnelles*, noviembre de 1937. N. del T.].

concilia y se resuelve, sus dos términos se equilibran en cierto modo. Se trataría entonces de dos elementos igualmente necesarios que se complementan y apoyan mutuamente, y que constituyen la doble actividad, interior y exterior, de un mismo ser, ya sea cada hombre tomado en particular o la humanidad considerada colectivamente. Esta concepción es ciertamente más armoniosa y satisfactoria que la primera; sin embargo, si uno se atuviera a ella exclusivamente, se vería tentado, en virtud de la correlación así establecida, a colocar la contemplación y la acción en el mismo plano, de modo que sólo habría que esforzarse por mantener el equilibrio lo más equitativo posible entre ellas, sin plantear nunca la cuestión de ninguna superioridad de una sobre la otra. Ahora bien, en realidad esta cuestión se ha planteado siempre, y en cuanto a la antítesis de Oriente y Occidente, podemos decir que consiste concretamente en que Oriente mantiene la superioridad de la contemplación, mientras que Occidente, y especialmente el Occidente moderno, afirma por el contrario la superioridad de la acción sobre la contemplación. Aquí ya no se trata de puntos de vista, cada uno de los cuales puede tener su propia razón de ser y ser aceptado al menos como expresión de una verdad relativa; siendo irreversible la relación de subordinación, las dos concepciones en liza son realmente contradictorias, y por tanto excluyentes entre sí, de modo que una es necesariamente verdadera y la otra falsa. Por lo tanto, hay que elegir, y quizás la necesidad de esta elección nunca ha sido tan contundente y urgente como en las circunstancias actuales; quizás lo sea aún más en un futuro próximo.

En las obras a las que nos hemos referido anteriormente¹, hemos explicado que la contemplación es superior a la acción, al igual que lo inmutable es superior al cambio. La acción, al no ser más que una modificación transitoria y momentánea del ser, no puede tener en sí misma su principio y su razón suficiente; si no está unida a un principio que está más allá de su

¹ *Oriente y Occidente; La crisis del mundo moderno; Autoridad espiritual y poder temporal.*

dominio contingente, no es más que una pura ilusión; y este principio del que deriva toda la realidad de la que es susceptible, y su misma existencia y posibilidad, sólo puede encontrarse en la contemplación, o, si se prefiere, en el conocimiento. Del mismo modo, el cambio, en su sentido más general, es ininteligible y contradictorio, es decir, imposible, sin un principio del que procede y que, por el hecho mismo de ser su principio, no puede ser sometido a él, y es, por tanto, necesariamente inmutable; y por eso, en la antigüedad occidental, Aristóteles afirmaba la necesidad del "motor inmóvil de todas las cosas". Es obvio que la acción pertenece al mundo del cambio, del "devenir"; sólo el conocimiento permite salir de este mundo y de las limitaciones que le son inherentes, y cuando alcanza lo inmutable, él mismo posee la inmutabilidad, porque todo conocimiento es esencialmente identificación con su objeto. Esto es precisamente lo que ignoran los occidentales modernos, que ahora consideran que el conocimiento es sólo racional y discursivo, y por lo tanto indirecto e imperfecto, lo que podría llamarse conocimiento por reflexión, y que aprecian cada vez más incluso este conocimiento inferior sólo en la medida en que puede ser utilizado directamente con fines prácticos; comprometidos con la acción hasta el punto de negar todo lo que va más allá de ella, no se dan cuenta de que esta misma acción degenera así, por falta de principios, en una agitación vana y estéril.

En la organización social de la India, que no es más que una aplicación de la doctrina metafísica al orden humano, las relaciones entre conocimiento y acción están representadas por las de las dos primeras castas, los Brâhmanes y los Kshatriyas, que asumen respectivamente como funciones propias. Se dice que el Brâhman es el tipo de los seres estables, y el Kshatriya es el tipo de los seres móviles o cambiantes; así, todos los seres de este mundo, según su naturaleza, están principalmente relacionados con uno u otro, pues existe una perfecta correspondencia entre el orden cósmico y el orden humano. No significa ello, por supuesto, que la acción esté prohibida para el Brâh-

man, ni el conocimiento para el Kshatriya, sino que no les convienen de alguna manera más que accidentalmente y no esencialmente; el *swadharma*, la ley propia de la casta, en conformidad con la naturaleza del ser que pertenece a ella, está en el conocimiento para el Brâhman, y en la acción para el Kshatriya. En otras palabras, la autoridad espiritual es superior al poder temporal, y solo reconociendo su subordinación a este último, éste será legítimo, es decir, que será verdaderamente lo que debe ser; de lo contrario, separándose de su principio, sólo podrá ejercerse de manera desordenada e irá inevitablemente a su ruina.

Los Kshatriyas tienen normalmente todo el poder externo, ya que el dominio de la acción es el mundo exterior; pero este poder no es nada sin un principio interno, puramente espiritual, encarnado en la autoridad de los Brâhmanes y en el que encuentra su única garantía válida. A cambio de esta garantía, los Kshatriyas deben, mediante la fuerza de que disponen, proporcionar a los Brâhmanes los medios para realizar su propia función de conocimiento y enseñanza en paz, libres de perturbaciones y agitación; esto se representa bajo la figura de *Skanda*, el Señor de la Guerra, protegiendo la meditación de *Ganêsha*, el Señor del Conocimiento. Tales son las relaciones regulares de la autoridad espiritual y temporal; y, si se observaran en todas partes y siempre, no podría surgir jamás ningún conflicto entre la una y la otra, ocupando cada una el lugar que le corresponde en virtud de la jerarquía de las funciones y de los seres, jerarquía estrictamente conforme a la naturaleza de las cosas. Se ve que el lugar que se da a los Kshatriyas, y por consiguiente a la acción, aunque subordinada, no es ni mucho menos despreciable, ya que incluye todo el poder exterior, tanto militar como administrativo y judicial, que se sintetiza en la función real. Los brâhmanes no tienen más que una autoridad invisible que ejercer, que, como tal, puede ser ignorada por el vulgo, pero que es, sin embargo, el principio de todo poder visible; esta autoridad es como el pivote alrededor del cual giran todas las cosas, el eje fijo en torno al cual el mundo realiza su revolu-

ción, el centro inmutable que dirige y regula el movimiento cósmico sin participar en él; y esto es lo que representa el antiguo símbolo de la esvástica, que es, por esta razón, uno de los atributos de *Ganêsha*. Hay que añadir que el lugar que hay que dar a la acción variará según las circunstancias del caso, pues ocurre tanto con los pueblos como con los individuos, y mientras la naturaleza de unos es principalmente contemplativa, la de otros es principalmente activa. Probablemente no haya ningún país en el que la aptitud para la contemplación esté tan extendida y tan generosamente desarrollada como en la India, y por eso se puede considerar que la India representa por excelencia el espíritu oriental. Por otra parte, entre los pueblos occidentales, es muy cierto que es la aptitud para la acción la que predomina entre el mayor número de hombres, y que, aunque esta tendencia no fuera exagerada y desviada como lo es en la actualidad, se mantendría sin embargo, de modo que la contemplación sólo podría ser siempre asunto de una élite mucho más restringida. Esto bastaría para restablecer el orden, ya que el poder espiritual, a diferencia del material, no se basa en el número; pero en la actualidad los occidentales no son más que hombres sin casta, sin que ninguno de ellos ocupe el lugar y la función que correspondería a su naturaleza. Este trastorno incluso se está extendiendo rápidamente, no hay que ocultarlo, y parece que llega hasta Oriente, aunque todavía no le afecta más que de forma muy superficial y mucho más limitada que aquellos que, conociendo sólo a los orientales más o menos occidentalizados, no sospechan la poca importancia que tienen en realidad. No obstante, es cierto que existe un peligro que, a pesar de todo, es probable que se agrave, al menos temporalmente; el "peligro occidental" no es una palabra vacía, y Occidente, que es él mismo la primera víctima del mismo, parece querer arrastrar a toda la humanidad a la ruina que le amenaza por su propia culpa.

Este peligro es el de la acción desordenada, porque está privada de su principio; tal acción es en sí misma pura nada, y sólo puede conducir a la catástrofê. Sin embargo, se dirá, si es-

to existe, es porque este mismo desorden debe encajar en última instancia en el orden universal, que es un elemento del mismo de igual manera que todo lo demás; y, desde un punto de vista más elevado, esto es rigurosamente cierto. Todos los seres, lo sepan o no, lo quieran o no, dependen totalmente de su principio en todo lo que son; la acción desordenada sólo es posible en sí misma por el principio de toda acción, pero como es inconsciente de este principio, porque no reconoce la dependencia que tiene de él, carece de regla y de eficacia positiva, y, si podemos expresarlo así, sólo posee el grado más bajo de realidad, el más cercano a la ilusión pura y simple, precisamente porque es el más alejado del principio, en el que sólo está la realidad absoluta. Desde el punto de vista del principio, sólo hay orden; pero desde el punto de vista de las contingencias, hay desorden, y en lo que respecta a la humanidad terrenal, estamos en una época en la que este desorden parece triunfar.

Uno puede preguntarse por qué es así, y la doctrina hindú, con su teoría de los ciclos cósmicos, proporciona una respuesta a esta pregunta. Estamos en el *Kali-Yuga*, en la edad oscura en la que la espiritualidad se reduce a su mínima expresión por las propias leyes del desarrollo del ciclo humano, dando lugar a una especie de materialización progresiva a través de sus diversos períodos, de los cuales éste es el último; por ciclo humano entendemos aquí sólo la duración de un *Manvantara*. Hacia el final de esta era, todo se confunde, las castas se mezclan, la familia misma ya no existe; ¿no es esto exactamente lo que vemos a nuestro alrededor? ¿Debemos concluir que el ciclo actual está llegando a su fin y que pronto veremos el amanecer de un nuevo *Manvantara*? Podríamos estar tentados a pensar que sí, sobre todo si pensamos en la velocidad creciente con la que se precipitan los acontecimientos; pero tal vez el desorden no haya llegado aún a su punto más extremo, tal vez la humanidad deba descender aún más a los excesos de una civilización totalmente material antes de poder ascender hacia el principio y hacia las realidades espirituales y divinas. Además, no importa: Ya sea un poco antes o un poco después, ese desa-

rollo descendente que los occidentales modernos llaman "progreso" encontrará su límite, y entonces la "edad negra" llegará a su fin; entonces aparecerá el *Kalkin-Avatar*, el que monta el caballo blanco, que lleva en su cabeza una triple diadema, el signo de la soberanía en los tres mundos, y que sostiene en su mano una espada flamígera como la cola de un cometa; entonces el mundo del desorden y el error será destruido, y por el poder purificador y regenerador de *Agni*, todas las cosas serán restauradas a su estado primordial completo, siendo el fin del presente ciclo al mismo tiempo el comienzo del ciclo futuro. Los que saben que esto debe ser así no pueden, ni siquiera en medio de la peor confusión, perder su serenidad inalterable; por más que les enoje vivir en una época de confusión y oscuridad casi general, no pueden verse afectados por ella en el fondo de su corazón, y ésta es la fuerza de la verdadera élite. Pero basta con que algunos de ellos retengan el verdadero conocimiento en su totalidad, para que cuando se cumpla el tiempo estén dispuestos a salvar lo que se pueda del mundo actual, que se convertirá en la semilla del mundo futuro.

Este papel de preservación del espíritu tradicional, con todo lo que implica en realidad cuando se entiende en su sentido más profundo, sólo puede ser cumplido por Oriente en la actualidad; no nos referimos a todo Oriente, ya que desgraciadamente el desorden que viene de Occidente puede alcanzarlo en algunos de sus elementos; pero es sólo en Oriente donde todavía queda una verdadera élite, donde se encuentra el espíritu tradicional con toda su vitalidad. En otros lugares, lo que queda de ella se reduce a formas externas cuyo significado hace tiempo que se ha malinterpretado casi por completo, y si algo de Occidente puede salvarse, sólo será posible con la ayuda de Oriente; pero esta ayuda, si ha de ser eficaz, tendrá que encontrar un punto de apoyo en el mundo occidental, y se trata de posibilidades sobre las que sería muy difícil en la actualidad dar alguna precisión.

En cualquier caso, la India tiene en cierto sentido, en todo Oriente, una situación privilegiada en el aspecto que estamos

analizando, y la razón es que, sin el espíritu tradicional, la India no sería nada. En efecto, la unidad hindú (no decimos india) no es una unidad de raza o de lengua, es exclusivamente una unidad de tradición; todos los que se adhieren realmente a esta tradición, y sólo ellos, son hindúes. Esto explica lo que hemos dicho antes sobre la aptitud para la contemplación, que es más general en la India que en cualquier otra parte: la participación en la tradición, en efecto, sólo es plenamente eficaz en la medida en que implica la comprensión de la doctrina, y ésta consiste sobre todo en el conocimiento metafísico, ya que es en el orden metafísico puro donde se encuentra el principio del que deriva todo lo demás. Por ello, la India parece especialmente destinada a mantener hasta el final la supremacía de la contemplación sobre la acción, a oponer por medio de su élite una barrera infranqueable a la invasión de la mente occidental moderna, a conservar intacta, en medio de un mundo agitado por el cambio incesante, la conciencia de lo permanente, lo inmutable y lo eterno.

Por otra parte, hay que entender claramente que lo que es inmutable es sólo el principio, y que las aplicaciones a las que da lugar en todos los ámbitos pueden y deben incluso variar según las circunstancias y según los tiempos, pues mientras el principio es absoluto, las aplicaciones son relativas y contingentes como el mundo al que se refieren. La tradición permite adaptaciones indefinidamente múltiples y diversas en sus modalidades; pero todas estas adaptaciones, siempre que se hagan rigurosamente según el espíritu tradicional, no son otra cosa que el desarrollo normal de algunas de las consecuencias que están eternamente contenidas en el principio; se trata, pues, en todos los casos, sólo de explicitar lo que hasta entonces estaba implícito, y así la sustancia, la sustancia misma de la doctrina, permanece siempre idéntica bajo todas las diferencias de las formas externas. Las aplicaciones pueden ser de muchos tipos; tales son, en particular, no sólo las instituciones sociales, a las que ya hemos aludido, sino también las ciencias, cuando son realmente lo que deben ser; esto muestra la diferencia esencial

entre la concepción de estas ciencias tradicionales y la de las ciencias tal como las constituye la mente occidental moderna. Mientras que unos toman todo su valor de su respeto a la doctrina metafísica, los otros, bajo el pretexto de la independencia, se limitan a sí mismos y sólo aspiran a ir cada vez más lejos, pero sin salir de su dominio limitado ni cruzar sus límites ni un solo paso, análisis que podría así continuar indefinidamente sin avanzar nunca en el verdadero conocimiento de las cosas. ¿Acaso por el oscuro sentimiento de esta impotencia los modernos han llegado a preferir la investigación al conocimiento, o es simplemente porque esta búsqueda interminable satisface su necesidad de una agitación incesante que quiere ser su propio fin? ¿Qué pueden hacer los orientales con estas vanas ciencias que Occidente pretende aportarles, cuando poseen otras ciencias incomparablemente más reales y vastas, y cuando el menor esfuerzo de concentración intelectual les enseña mucho más que todas estas visiones fragmentarias y dispersas, este cúmulo caótico de hechos y nociones que sólo se conectan por medio de hipótesis más o menos fantásticas, laboriosamente construidas, sólo para ser inmediatamente derribadas y sustituidas por otras que no estarán mejor fundamentadas? Y que nadie alabe en exceso las aplicaciones industriales y técnicas a las que estas ciencias han dado lugar creyendo que esto compensa todos sus defectos; que nadie piense en discutir que tienen al menos esta utilidad práctica, si su valor especulativo es más bien ilusorio; pero esto es algo en lo que el Oriente nunca puede interesarse realmente, y estima demasiado poco estas ventajas materiales para sacrificar su espíritu a ellas, porque sabe cuál es la inmensa superioridad del punto de vista de la contemplación sobre el de la acción, y que todas las cosas que pasan son la nada a los ojos de lo eterno.

La verdadera India, para nosotros, no es esa India más o menos modernizada, es decir, occidentalizada, con la que sueñan algunos jóvenes educados en las universidades de Europa o América y que, por muy orgullosos que estén de los conocimientos externos que han adquirido allí, no son, sin embargo,

desde el punto de vista oriental, más que unos completos ignorantes, constituyendo, a pesar de sus pretensiones, todo lo contrario de una élite intelectual en el sentido que nosotros entendemos. La verdadera India es la que permanece siempre fiel a la enseñanza que su élite ha transmitido a lo largo de los siglos, la que preserva en su totalidad el depósito de una tradición cuya fuente se remonta más arriba y más lejos que la humanidad; es la India de *Manu* y de los *Rishis*, la India de *Shrî Râma* y de *Shrî Krishna*. Sabemos que ésta no fue siempre la región que hoy conocemos con este nombre; sin duda, desde la primitiva estancia ártica de la que habla el Veda, ha ocupado sucesivamente muchas situaciones geográficas diferentes; tal vez ocupe otras todavía, pero no importa, pues siempre es donde está la sede de esta gran tradición, cuyo mantenimiento entre la humanidad es su misión y su razón de ser. A través de la cadena ininterrumpida de sus Sabios, *Gurús* y *Yoguis*, perdura a través de todas las vicisitudes del mundo exterior, inamovible como el *Mêru*; durará tanto como el *Sanâtana Dharma* (que podría traducirse como *Lex perennis*, con toda la precisión que permitiría un idioma occidental), y nunca deja de contemplar todas las cosas, a través del ojo frontal de Shiva, en la serena inmutabilidad del eterno presente. Todos los esfuerzos hostiles acabarán derrumbándose ante la fuerza de la verdad, como las nubes se disipan ante el sol, aunque hayan conseguido ocultarlo a nuestra vista. La acción destructora del tiempo sólo deja lo que es superior al tiempo: devorará a todos los que han limitado su horizonte al mundo del cambio y han colocado toda la realidad en el devenir, a los que han establecido una conexión con lo contingente y lo transitorio, pues "el que sacrifica a un dios se convertirá en el alimento de ese dios"; pero ¿qué puede hacer contra los que llevan en sí mismos la conciencia de la eternidad?

Capítulo IV

ESPÍRITU E INTELECTO*

Se nos ha hecho observar que, aunque a menudo se afirma que el espíritu no es otro que *Atmâ*, hay no obstante casos en que este mismo espíritu parece identificarse solamente con *Buddhi*; ¿no hay ahí algo contradictorio? No bastaría con ver en ello una simple cuestión de terminología, pues, si así fuera, uno podría muy bien no detenerse aquí y aceptar indistintamente los múltiples sentidos más o menos vagos y abusivos dados vulgarmente a la palabra “espíritu”, mientras que, por el contrario, siempre nos hemos esforzado en descartarlos cuidadosamente; y la insuficiencia demasiado evidente de las lenguas occidentales, en lo que concierne a la expresión de las ideas de orden metafísico, no nos debe ciertamente impedir la adopción de todas las precauciones necesarias para evitar confusiones. Lo que justifica esos dos empleos de una misma palabra es, digámoslo de pasada, la correspondencia que existe entre diferentes “niveles” de realidad, lo cual hace posible la transposición de ciertos términos de uno a otro de estos niveles.

El caso de que se trata es en suma comparable al de la palabra “esencia”, que también es susceptible de aplicarse de varias maneras diferentes. En tanto que es correlativa de “substancia”, designa propiamente, desde el punto de vista de la manifestación universal, a *Purusha* considerado en relación con *Prakriti*; pero también puede ser transpuesta más allá de esta dualidad, y así es forzosamente cuando se habla de la “Esencia divina”, incluso si, como ocurre frecuentemente en Occidente, quienes emplean esta expresión no van en su concepción de la

* [Artículo publicado en *Etudes Traditionnelles*, julio-agosto de 1947].

Divinidad más allá del Ser puro¹. Del mismo modo, se puede hablar de la esencia de un ser como complementaria de su substancia, pero también se puede designar como esencia aquello que constituye la realidad última, inmutable e incondicionada de este ser; y la razón está en que la primera no es en definitiva otra cosa que la expresión de la segunda con respecto a la manifestación. Ahora bien, si se dice que el espíritu de un ser es lo mismo que su esencia, puede también entenderse en cualquiera de estos dos sentidos; y, si uno se sitúa en el punto de vista de la realidad absoluta, el espíritu o la esencia no es ni puede ser evidentemente sino *Atmâ*. Pero es preciso señalar que *Atmâ*, comprendiendo en sí y principalmente toda realidad, no puede por ello mismo entrar en correlación con nada; así, desde el momento en que se trata de los principios constitutivos de un ser en sus estados condicionados, lo que se considera como espíritu, por ejemplo, en el ternario “espíritu, alma, cuerpo”, no puede ser ya el *Atmâ* incondicionado, sino lo que en cierto modo lo representa de forma más directa en la manifestación. Podríamos añadir que ya no es siquiera la esencia correlativa de la substancia, pues, si es verdad que es en relación con la manifestación como debe ser considerada, no está sin embargo en la manifestación; luego no podrá ser propiamente sino el primero y más elevado de todos los principios manifestados, es decir, *Buddhi*.

Es preciso también, desde el momento que nos situamos en el punto de vista de un estado de manifestación tal como el estado individual humano, hacer aquí intervenir lo que podría llamarse una cuestión de “perspectiva”: así, cuando hablamos de lo universal distinguiéndolo de lo individual, debemos comprender no solamente a lo no-manifestado, sino también a todo lo que, en la propia manifestación, es de orden supra-individual, es decir, la manifestación informal, a la cual pertenece esencialmente *Buddhi*. Del mismo modo, al comprender

¹ El empleo del término *Purushottama*, en la tradición hindú, implica precisamente la misma transposición con respecto a lo que designa *Purusha* en su sentido más habitual.

la individualidad como tal el conjunto de los elementos psíquicos y corporales, no podemos considerar sino como espirituales a los principios trascendentes con respecto a esta individualidad, el cual es precisamente además el caso de *Buddhi* o del intelecto; es la razón de que podamos decir, como a menudo hemos hecho, que, para nosotros, la intelectualidad pura y la espiritualidad son en el fondo sinónimos; y, por otra parte, el propio intelecto es susceptible también de una transposición del género que se ha tratado anteriormente, puesto que en general no se advierte ninguna dificultad en hablar del “Intelecto divino”. Indicaremos todavía a propósito de ello que, aunque los *gunas* sean inherentes a *Prakriti*, no puede considerarse a *sattwa* sino como una tendencia espiritual (o, si se prefiere, “espiritualizante”), puesto que es la tendencia que orienta al ser hacia los estados superiores; ésta es, en suma, una consecuencia de la misma “perspectiva” que hace aparecer a los estados supra-individuales como grados intermedios entre el estado humano y el estado incondicionado, a pesar de que, entre éste y un estado condicionado cualquiera, aunque sea el más elevado de todos, no haya realmente ninguna medida común.

Conviene insistir muy particularmente en la naturaleza esencialmente supra-individual del intelecto puro; por otra parte, sólo lo que pertenece a este orden puede ser verdaderamente llamado “trascendente”, no pudiendo normalmente este término aplicarse sino a lo que está más allá del dominio individual. El intelecto jamás está por tanto individualizado; esto se corresponde aún con lo que se puede expresar, desde el punto de vista más especial del mundo corporal, diciendo que sean cuales puedan ser las apariencias, el espíritu jamás está realmente “encarnado”, lo que por lo demás es igualmente cierto en todas las acepciones que de la palabra “espíritu” pueden legítimamente tomarse². Resulta de ello que la distinción existente entre el espíritu y los elementos de orden individual es

² Incluso podría decirse que es esto lo que señala, de una manera absolutamente general, la distinción más clara e importante entre estas acepciones y los sentidos ilegítimos que muy a menudo son atribuidos a esta misma palabra.

mucho más profunda que todas aquellas que pueden establecerse entre estos últimos, y especialmente entre los elementos psíquicos y los corporales, es decir, entre los que respectivamente pertenecen a la manifestación sutil y a la manifestación grosera, que en suma no son sino modalidades de la manifestación formal³.

Pero eso no es todo: no solamente *Buddhi*, en tanto que es la primera de las producciones de *Prakriti*, constituye el vínculo entre todos los estados de manifestación, sino que, por otro lado, si se consideran las cosas a partir del orden principal, aparece como el rayo luminoso directamente emanado del Sol espiritual, que es el propio *Atmâ*; se puede decir entonces que es también la primera manifestación de *Atmâ*⁴, aunque debe quedar bien claro que, en sí, no pudiendo éste ser afectado o modificado por ninguna contingencia, permanece siempre no manifestado⁵. Ahora bien, la luz es esencialmente una y de igual naturaleza tanto en el Sol como en sus rayos, que no se distinguen de él sino en modo ilusorio con respecto al propio Sol (aunque esta distinción no sea menos real para el ojo que percibe estos rayos, y que aquí representa al ser situado en la manifestación)⁶; en razón de esta “con-naturalidad” esencial, *Buddhi* no es, pues, en definitiva más que la expresión misma de *Atmâ* en la manifestación. Este rayo luminoso que une a todos los estados entre sí es además simbólicamente representado como el “aliento” por el cual ellos subsisten, lo que, se ob-

³ Es también la razón de que, en rigor, el hombre no pueda hablar de “su espíritu” del mismo modo que habla de “su alma” o de “su cuerpo”, implicando el posesivo que se trata de un elemento que propiamente pertenece al “yo”, es decir, de orden individual. En la división temaria de los elementos del ser el individuo como tal está compuesto de alma y de cuerpo, mientras que el espíritu (sin el cual no podría por otra parte existir en modo alguno) es trascendente con respecto a él.

⁴ Cf. *La Gran Triada*, cap. XI, nota 4.

⁵ Es, según la fórmula upanishádica, “aquello por lo cual todo es manifestado, y que en sí mismo no es manifestado”.

⁶ Se sabe que la luz es el símbolo tradicional de la naturaleza del espíritu; hemos hecho notar en otro lugar que igualmente se encuentran, a este respecto, las expresiones de “luz espiritual” y de “luz inteligible”, como si en cierto modo fueran sinónimas, lo que implica manifestamente una asimilación entre el espíritu y el intelecto.

servará, es estrictamente conforme al sentido etimológico de las palabras que designan al espíritu (sea el latín *spiritus* o el griego *pneuma*); y, tal como ya hemos explicado en otras ocasiones, es propiamente el *sûtrâtmâ*, lo que significa entonces que en realidad es *Âtmâ* mismo, más precisamente, la apariencia que adopta *Âtmâ* cuando, en lugar de no considerar más que el Principio supremo (que estaría así representado como el Sol conteniendo en sí mismo todos sus rayos en estado “indistinguido”), se consideran también los estados de manifestación, no siendo, por lo demás, esta apariencia, en tanto que parece dar al rayo una existencia distinta de su origen, sino debida al punto de vista de los seres que están situados en esos estados, pues es evidente que la “exterioridad” de éstos con respecto al Principio no puede ser más que puramente ilusoria.

La conclusión que inmediatamente resulta de ello es que, en tanto que el ser esté, no solamente en el estado humano, sino en un estado manifestado cualquiera, individual o supra-individual, no puede haber para él ninguna diferencia efectiva entre el espíritu y el intelecto, ni, en consecuencia, entre la espiritualidad y la intelectualidad verdaderas. En otros términos, para alcanzar el objetivo supremo y final, no hay otra vía para este ser más que el rayo mismo por el cual está unido al Sol espiritual; cualquiera que pueda ser la aparente diversidad de las vías que existen en el punto de partida, todas deben unificarse tarde o temprano en esa única vía “axial”; y, cuando el ser haya seguido ésta hasta el final, “entrará en su propio Sí Mismo”, fuera del cual jamás ha sido más que ilusoriamente, puesto que este “Sí Mismo”, al que analógicamente se designa espíritu, esencia o con cualquier otro nombre, es idéntico a la Realidad Absoluta en la cual está todo contenido, es decir, al *Âtmâ* supremo e incondicionado.

Capítulo V

LAS IDEAS ETERNAS*

En el capítulo anterior hemos hecho notar, a propósito de la asimilación entre espíritu e intelecto, que no hay ninguna dificultad en hablar del “Intelecto divino”, lo que evidentemente implica una transposición de este término más allá del dominio de la manifestación; pero este punto merece que nos detengamos en él, pues es aquí donde en definitiva se encuentra el fundamento mismo de la asimilación de que se trata. Observaremos entonces que, incluso a este respecto, uno puede situarse en niveles diferentes, según se detenga en la consideración del Ser o de lo que está más allá del Ser; pero, por otra parte, es evidente que, cuando los teólogos consideran al Intelecto divino o al Verbo como el “lugar de los posibles”, no tienen *in mente* sino únicamente a las posibilidades de manifestación, que, como tales, están comprendidas en el Ser; la transposición que permite pasar de éste al Principio supremo, ya no depende del dominio de la teología, sino sólo del de la metafísica pura.

Se podría cuestionar si hay identidad entre esta concepción del Intelecto divino y la del “mundo inteligible” de Platón, o, con otras palabras, si las “ideas” entendidas en sentido platónico son lo mismo que aquellas que están eternamente contenidas en el Verbo. En ambos casos, se trata de los “arquetipos” de los seres manifestados; sin embargo, puede parecer que, de manera inmediata al menos, el “mundo inteligible” corresponde al orden de la manifestación informal antes que al del Ser puro, es decir, que, según la terminología hindú, sería *Buddhi*, considerado en lo Universal, más bien que *Atmâ*, incluso con la restricción que implica para éste el hecho de sólo atenerse a la consideración del Ser. Está claro que ambos puntos de vista

* [Publicado en *Etudes Traditionnelles*, París, septiembre de 1947. N. del T.].

son perfectamente legítimos¹; pero si es así, las “ideas” platónicas no pueden ser propiamente llamadas “eternas”, pues este término no podría aplicarse a nada que perteneciera a la manifestación, aunque fuera en su grado más elevado y más próximo al Principio, mientras que las “ideas” contenidas en el Verbo son necesariamente eternas como él, siendo todo lo que es de orden principal absolutamente permanente e inmutable y no admitiendo ninguna clase de sucesión². A pesar de ello, nos parece muy probable que el paso de uno a otro de estos puntos de vista debía de ser siempre posible para el propio Platón, como lo es en realidad; ya no insistiremos más en ello, prefiriendo dejar a otros el trabajo de examinar más atentamente esta última cuestión, cuyo interés en suma es más histórico que doctrinal.

Lo que es bastante extraño es que algunos parecen considerar a las ideas eternas como simples “virtualidades” con respecto a los seres manifestados como son los “arquetipos” principales; hay aquí una ilusión que sin duda se debe ante todo a la vulgar distinción entre lo “posible” y lo “real”, distinción que, como ya hemos explicado en otro lugar³, no podría poseer el menor valor desde el punto de vista metafísico. Esta ilusión es tanto más grave cuanto que entraña una verdadera contradicción, y es difícil comprender que no se haga evidente; en efecto, no puede haber nada virtual en el Principio, sino, muy al contrario, la permanente actualidad de todo en un “eterno presente”, y es esta misma actualidad lo que constituye el único fundamento

¹ Quizá no deje de tener interés observar que la “idea” o el “arquetipo” considerado en el orden de la manifestación informal y en relación con cada ser, se corresponde en el fondo, aunque bajo una forma de expresión diferente, con la concepción católica del “ángel guardián”.

² No establecemos aquí ninguna distinción entre el dominio del Ser y lo que está más allá de éste, pues es evidente que las posibilidades de manifestación consideradas más especialmente en tanto que están comprendidas en el Ser no difieren realmente en nada de estas mismas posibilidades en tanto que están contenidas, con todas las demás, en la Posibilidad total; toda la diferencia está solamente en el punto de vista o en el “nivel” en el cual nos situemos, según se considere o no la relación entre estas posibilidades y la propia manifestación.

³ Ver *Los estados múltiples del Ser*, cap. II.

real de toda existencia. Sin embargo, hay quienes llevan tan lejos el error que parecen no considerar a las ideas eternas sino como una especie de imágenes (lo que, notémoslo de pasada, implica todavía otra contradicción al pretender introducir algo formal hasta en el Principio), que no tienen ya con los propios seres una relación más efectiva que la que puede tener su imagen reflejada en un espejo; ésa es, propiamente hablando, una completa inversión de las relaciones entre el Principio y la manifestación, y el asunto es demasiado evidente como para tener necesidad de más amplias explicaciones. La verdad está con seguridad muy alejada de todas estas concepciones erróneas: la idea de que se trata es el principio mismo del Ser, es decir, lo que conforma toda su realidad, y sin el cual no sería más que una pura nada; sostener lo contrario significa cortar toda unión entre el ser manifestado y el Principio, y, si al mismo tiempo se atribuye a este ser una existencia real, esta existencia, se quiera o no, no podrá sino ser independiente del Principio, de manera que, como ya hemos dicho en otra ocasión⁴, se desemboca así inevitablemente en el error de la “asociación”. Desde el momento en que se reconoce que la existencia de los seres manifestados, con todo lo que tiene de realidad positiva, no puede ser más que una “participación” del ser principal, no podría subsistir la menor duda acerca de esto; si se admitiera a la vez esta “participación” y la pretendida “virtualidad” de las ideas eternas, aún habría otra contradicción más. De hecho, lo que es virtual no es nuestra realidad en el Principio, sino solamente la conciencia que podemos tener de ella en tanto que seres manifestados, lo que evidentemente es muy distinto; y no es sino por la realización metafísica como puede hacerse efectiva esta conciencia de lo que es nuestro verdadero ser, fuera y más allá de todo “devenir”, es decir, no la conciencia de algo que en cierto modo pasaría por ello de la “potencia” al “acto”, sino más bien de lo que, en el sentido más absolutamente real que pueda haber, somos principal y eternamente.

⁴ Ver “Las raíces de las plantas” [recopilado en el volumen *Sobre Cábala y esoterismo judío*, en estas *Obras Completas*. N. del T.].

Ahora, para relacionar lo que acabamos de decir de las ideas eternas con lo que se refiere al intelecto manifestado, es preciso naturalmente volver a la doctrina del *sûtrâtmâ*, sea cual sea, por otra parte, la forma en la cual se exprese, pues los diferentes simbolismos empleados tradicionalmente a este respecto son en el fondo perfectamente equivalentes. Así, retomando la representación a la cual ya hemos recurrido anteriormente, se podrá decir que el Intelecto divino es el Sol espiritual, mientras que el intelecto manifestado es un rayo del mismo⁵; no puede haber más discontinuidad entre el Principio y la manifestación que la que hay entre el Sol y sus rayos⁶. Es entonces por el intelecto como todo ser, en todos sus estados de manifestación, está directamente vinculado con el Principio, y ello porque el Principio, en tanto que contiene eternamente la “verdad” de todos los seres, no es él mismo sino el Intelecto divino⁷.

⁵ Este rayo será además, en realidad, único en tanto que *Buddhi* sea considerado en lo Universal (y entonces es el “pie único del Sol”, del que también se habla en la tradición hindú), pero se multiplicará indefinidamente en apariencia con respecto a los seres particulares (el rayo *sushumna* por el cual cada ser, en cualquier estado en que esté situado, está unido de manera permanente con el Sol espiritual).

⁶ Son estos rayos los que, según el simbolismo que en otro lugar hemos expuesto, realizan la manifestación al “medirla” con su extensión efectiva a partir del Sol (ver *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, cap. III).

⁷ En términos de la tradición islámica, *el-haqiqah* o la “verdad” de cada ser, sea cual sea, reside en el Principio divino en tanto que él mismo es *El-Haqq* o la “Verdad” en sentido absoluto.

Capítulo VI

SANATÂNÂ DHARMA*

La noción de *Sanâtana-Dharma* no tiene un equivalente exacto en Occidente, por lo que parece imposible encontrar un término o una expresión que lo defina plenamente y en todos sus aspectos; cualquier traducción que pudiera proponerse sería, si no totalmente errónea, al menos muy inadecuada. Ananda K. Coomaraswamy pensó que la expresión que mejor podía dar al menos una aproximación era la de *Philosophia Perennis* tomada en el sentido en que se entendía en la Edad Media; esto es cierto en algunos aspectos, pero existen sin embargo notables diferencias, que es tanto más útil examinar cuanto que algunos parecen creer con demasiada facilidad en la posibilidad de equiparar simplemente estas dos nociones.

Hay que señalar en primer lugar que la dificultad no se refiere a la traducción de la palabra *sanâtana*, de la que el latín *perennis* es realmente un equivalente; se trata propiamente de la "perennidad" o perpetuidad, y no de la eternidad como se dice a veces. En efecto, el término *sanâtana* implica una idea de duración, mientras que la eternidad, por el contrario, es esencialmente "no-duración"; la duración en cuestión es indefinida, si se quiere, o más exactamente "cíclica", en el sentido del griego *aiônios*, que tampoco tiene el significado de "eterno" que los modernos, por una lamentable confusión, le atribuyen con demasiada frecuencia. Lo que es perpetuo en este sentido es lo que permanece constantemente desde el principio hasta el final de un ciclo; y, según la tradición hindú, el ciclo que debe considerarse con respecto al *Sanâtana Dharma* es un *Manvantara*, es decir, la duración de la manifestación de una humani-

* [Publicado en *Cahiers du Sud*, nº especial *Approches de l'Inde*, 1949. N. del T.].

dad terrestre. Añadiremos inmediatamente, porque veremos su importancia más adelante, que *sanâtana* tiene también el significado de "primordial" y es fácil comprender el vínculo muy directo con lo que acabamos de indicar, ya que lo verdaderamente perpetuo sólo puede ser lo que se remonta al origen mismo del ciclo. Por último, hay que comprender claramente que esta perpetuidad, con la estabilidad que implica necesariamente, si no se confunde en absoluto con la eternidad e incluso no tiene ninguna medida común con ella, es sin embargo como un reflejo, en las condiciones de nuestro mundo, de la eternidad y de la inmutabilidad que pertenecen a los principios mismos de los que el *Sanâtana Dharma* es la expresión en relación con estos últimos.

La palabra *perennis*, en sí misma, puede incluir también todo lo que acabamos de explicar; pero sería bastante difícil decir hasta qué punto los escolásticos de la Edad Media, a cuyo lenguaje pertenece más particularmente el término *Philosophia Perennis*, podían ser claramente conscientes de ello, ya que su punto de vista, aunque evidentemente tradicional, se extendía sin embargo sólo a un ámbito externo y, por tanto, limitado en muchos aspectos. En cualquier caso, y admitiendo que podamos, independientemente de toda consideración histórica, devolver a esta palabra la plenitud de su significado, lo cierto es que lo que exige las más serias reservas en cuanto a la asimilación de la que hemos hablado es el uso del término *Philosophia*, que corresponde precisamente en cierto modo a esta limitación del punto de vista escolástico. En primer lugar, esta palabra, sobre todo teniendo en cuenta el modo en que suele ser utilizada por los modernos, puede dar lugar con demasiada facilidad a ambigüedades; es cierto que éstas podrían disiparse teniendo cuidado de precisar que la *Philosophia Perennis* no es "una" filosofía, es decir, una concepción particular, más o menos limitada y sistemática, y que tiene por autor a tal o cual individuo, sino el fondo común del que derivan todas las filosofías en lo que tienen de realmente válido; y esta manera de considerarla respondería ciertamente al pensamiento de los es-

colásticos. Sin embargo, esto no sería menos inapropiado, ya que de lo que se trata, si se considera como una auténtica expresión de la verdad como debe ser, sería de *Sophia* y no de *Philosophia*: no hay que confundir la "sabiduría" con la aspiración que tiende a ella o la investigación que puede conducir a ella, y éstas son todas las que la palabra "filosofía" designa propiamente, según su propia etimología. Puede decirse que ésta es susceptible de una cierta transposición, y, aunque no nos parece que se imponga como lo haría si realmente no hubiera un término mejor a su disposición, no pretendemos discutir su posibilidad; pero incluso en el caso más favorable, seguirá estando muy lejos de poder considerarse como un equivalente del *Dharma*, ya que nunca podrá designar más que una doctrina que, cualquiera que sea la extensión del campo que abarque, seguirá siendo en cualquier caso sólo teórica, y que, en consecuencia, no corresponderá en absoluto a todo lo que incluye el punto de vista tradicional en su totalidad. En esta última, la doctrina nunca es vista como una mera teoría que se basta a sí misma, sino como un conocimiento que debe ser efectivamente realizado y, además, tiene aplicaciones que se extienden a todos los aspectos de la vida humana sin excepción.

Esta extensión resulta del significado mismo de la palabra *Dharma*, que es imposible traducir enteramente por un solo término en las lenguas occidentales: por su raíz *dhri*, que tiene el significado de llevar, sostener, mantener, designa ante todo un principio de conservación de los seres, y por consiguiente de estabilidad, al menos en la medida en que ésta es compatible con las condiciones de la manifestación. Es importante señalar que la raíz *dhri* es casi idéntica, en forma y significado, a otra raíz *dhru*, de la que deriva la palabra *dhruva*, que designa el "polo"; es, en efecto, a esta idea de "polo" o "eje" del mundo manifestado a la que debemos referirnos si queremos comprender la noción de *Dharma* en su significado más profundo; es lo que permanece invariable en el centro de las revoluciones de todas las cosas, y que regula el curso del cambio aunque no participe en él. No hay que olvidar, a este respecto, que la len-

gua, por el carácter sintético del pensamiento que expresa, está aquí mucho más estrechamente ligada al simbolismo que en las lenguas modernas, donde tal vínculo sólo subsiste en cierta medida en virtud de una derivación remota; y quizás incluso se podría demostrar, si no estuviera demasiado lejos de nuestro tema, que esta noción de *Dharma* está ligada muy directamente a la representación simbólica del "eje" por la figura del "Árbol del Mundo".

Podría decirse que el *Dharma*, si lo consideráramos sólo como principio, es necesariamente *Sanâtana*, e incluso en un sentido más amplio que el que hemos indicado anteriormente, ya que, en lugar de limitarse a un ciclo determinado y a los seres que se manifiestan en él, se aplica por igual a todos los seres y a todos sus estados de manifestación. Encontramos aquí la idea de permanencia y de estabilidad; pero no hace falta decir que esta idea, sin la cual no se puede hablar de *Dharma*, puede sin embargo aplicarse, de manera relativa, a diferentes niveles y en ámbitos más o menos restringidos, y esto es lo que justifica todas las acepciones secundarias o "especializadas" de las que es susceptible este mismo término. Por el hecho mismo de que debe ser concebido como un principio de conservación de los seres, el *Dharma* reside, para estos seres, en conformidad con su naturaleza esencial; podemos pues hablar en este sentido, del *Dharma* propio de cada ser, que se designa más precisamente como *swadharma*, o de cada categoría de seres, así como del de un mundo o de un estado de existencia, o sólo de una porción determinada de él, del de un cierto pueblo o de un cierto período; y cuando hablamos del *Sanâtana Dharma*, se trata entonces, como hemos dicho, de toda la humanidad, y esto durante toda la duración de su manifestación que constituye un *Manvantara*. En este caso, puede decirse que es la "ley" o "norma" de este ciclo, formulada desde su origen por el *Manú* que lo rige, es decir, por la Inteligencia cósmica que refleja la Voluntad divina y expresa el Orden universal; y éste es, en principio, el verdadero sentido del *Mânava-Dharma*, independientemente de todas las adaptaciones particulares que puedan

derivarse de él, y que, además, recibirán legítimamente la misma denominación porque, en definitiva, no serán más que traducciones requeridas por tales o cuales circunstancias de tiempo y lugar. Hay que añadir, sin embargo, que en estos casos la propia idea de "ley" puede conllevar de hecho una cierta restricción, pues aunque también puede aplicarse por extensión, como en el caso de su equivalente hebreo *Thorah*, al contenido del conjunto de las Sagradas Escrituras, lo que más inmediatamente nos trae a la mente es, por supuesto, el aspecto "legislativo" propiamente dicho, que está ciertamente lejos de constituir la totalidad de la tradición, aunque es parte integrante de ella en cualquier civilización que pueda calificarse de normal. En realidad, este aspecto no es más que una aplicación al orden social, pero que, como todas las demás aplicaciones, presupone necesariamente la doctrina puramente metafísica que es la parte esencial y fundamental de la tradición, el conocimiento principal del que depende todo lo demás y sin el cual nada verdaderamente tradicional, en cualquier ámbito, puede existir de ninguna manera.

Hemos hablado del Orden universal, que es la expresión de la Voluntad divina en la manifestación, y que asume en cada estado de existencia modalidades particulares determinadas por las condiciones peculiares de ese estado; el *Dharma* podría definirse, al menos en cierto sentido, como la conformidad con el orden, lo que explica la estrecha relación entre esta noción y la de *rita*, que también es orden y etimológicamente tiene el significado de "rectitud", como el *Te* de la tradición del Lejano Oriente, con el que el *Dharma* hindú tiene muchas conexiones, y que también recuerda obviamente la idea de "eje", que es la de una dirección constante e invariable. Al mismo tiempo, este término *rita* es claramente idéntico a la palabra "rito", y esta última, en su sentido primitivo, designaba también todo lo que se realiza de acuerdo con el orden; en una civilización totalmente tradicional, y más aún en su origen mismo, todo tiene un carácter propiamente ritual. El ritual sólo llega a tener un significado más restringido como resultado de la degeneración que da lu-

gar a la actividad "profana" en cualquier campo; porque cualquier distinción entre "sagrado" y "profano" implica que ciertas cosas se consideran ahora fuera del punto de vista tradicional, en lugar de que el punto de vista tradicional se aplique por igual a todos, y estas cosas, por el hecho mismo de que se consideran "profanas", se han convertido realmente en *adharmas* o *anritas*. Hay que entender que el rito, que corresponde a lo "sagrado", por el contrario, conserva siempre el mismo carácter "dhármico", si se puede expresar así, y representa lo que aún permanece como era antes de esta degeneración, y que es la actividad no ritual la que en realidad sólo es una actividad desviada o anormal. En particular, todo lo que es meramente "convención" o "costumbre", sin ninguna razón profunda, y de institución puramente humana, no existió originalmente y sólo es el producto de una desviación; y el rito, considerado tradicionalmente como debe ser para merecer este nombre, como no tiene, independientemente de lo que algunos puedan pensar, absolutamente ninguna relación con nada de esto, no puede ser más que una falsificación o parodia. Además, y este es otro punto esencial, cuando hablamos aquí de conformidad con el orden, no nos referimos sólo al orden humano, sino también, e incluso por encima de todo, al orden cósmico; en cualquier concepción tradicional, en efecto, existe siempre una estricta correspondencia entre uno y otro, y es precisamente el rito el que mantiene sus relaciones de forma consciente, implicando, por así decirlo, una colaboración del hombre en la esfera en que se ejerce su actividad, al propio orden cósmico.

De ello se desprende que, si consideramos el *Sanâtana-Dharma* como una tradición integral, incluye principalmente todas las ramas de la actividad humana, que además son "transformadas" por ella, ya que, como resultado de esta integración, participan del carácter "no humano" que es inherente a todas las tradiciones o que, para decirlo mejor, constituye la esencia misma de la tradición como tal. Se trata, pues, de lo más opuesto al "humanismo", es decir, al punto de vista que pretende reducirlo todo al plano puramente humano, y que en el

fondo es uno de los puntos de vista profanos mismos; y así es como, en particular, la concepción tradicional de las ciencias y de las artes difiere profundamente de su concepción profana, hasta tal punto que podría decirse, sin exagerar, que está separada de ella por un verdadero abismo. Desde el punto de vista tradicional, toda ciencia y todo arte son realmente válidos y legítimos sólo en la medida en que se relacionan con los principios universales, de modo que en última instancia aparecen como una aplicación de la doctrina fundamental en un determinado orden contingente, al igual que la legislación y la organización social son también una aplicación en otro ámbito. A través de esta participación en la esencia de la tradición, la ciencia y el arte tienen también, en todos sus modos de funcionamiento, ese carácter ritual del que hablábamos antes, y del que ninguna actividad está desprovista mientras siga siendo lo que normalmente debe ser; y añadiríamos que no hay, desde este punto de vista, ninguna distinción que hacer entre artes y oficios, que tradicionalmente son una misma cosa. No podemos insistir aquí en todas estas consideraciones, que ya hemos desarrollado en otras ocasiones; pero creemos haber dicho al menos lo suficiente para mostrar hasta qué punto todo esto va más allá de la "filosofía" en todos los aspectos, en cualquier sentido que se entienda.

Ahora debería ser fácil comprender lo que es realmente el *Sanatāna Dharma*: no es otra cosa que la Tradición primordial, que es la única que subsiste de forma continua e inalterada a lo largo de todo el *Manvantara* y que, por lo tanto, posee perpetuidad cíclica, porque su misma primordialidad la sustrae a las vicisitudes de las épocas sucesivas, y que es la única que también puede considerarse, en sentido estricto, como verdadera y plenamente integral. Además, como resultado de la marcha descendente del ciclo y el consiguiente oscurecimiento espiritual, la Tradición primordial se ha vuelto oculta e inaccesible para la humanidad ordinaria; es la fuente primaria y la base común de todas las formas tradicionales particulares, que se derivan de ella mediante la adaptación a las condiciones espe-

ciales de un pueblo o una época concretos, pero ninguna de ellas puede identificarse con el *Sanatâna Dharma* en sí mismo ni considerarse una expresión adecuada del mismo, aunque siempre sean una imagen más o menos velada de él. Toda tradición ortodoxa es un reflejo y, podría decirse, un "sustituto" de la Tradición primordial, en la medida en que las circunstancias contingentes lo permiten, de modo que, si no es el *Sanatâna Dharma*, sin embargo lo representa verdaderamente para quienes se adhieren a él y participan en él de manera efectiva, ya que sólo pueden llegar a él a través de él, y además expresa, si no todo, al menos todo lo que les concierne directamente, y esto en la forma más adecuada a su naturaleza individual. En cierto sentido, todas estas diversas formas tradicionales están contenidas principalmente en el *Sanâtana Dharma*, ya que todas son adaptaciones regulares y legítimas del mismo, e incluso ninguno de los desarrollos de los que son susceptibles en el curso del tiempo puede ser nunca otra cosa en el fondo, y, en otro sentido, opuesto y complementario a éste, todos contienen el *Sanâtana Dharma* como lo más interior y lo más "central" en ellos, siendo, en sus diferentes grados de exterioridad, como velos que lo cubren y sólo lo dejan ver de manera atenuada y más o menos parcial.

Siendo esto cierto para todas las formas tradicionales, sería un error tratar de asimilar el *Sanatâna Dharma* pura y simplemente a una de ellas, cualquiera que sea, por ejemplo a la tradición hindú tal como se presenta en la actualidad; y si este error se comete a veces de hecho, sólo puede ser por aquellos cuyo horizonte, debido a las circunstancias en que se encuentran, se limita exclusivamente a esta única tradición. Sin embargo, si esta asimilación es legítima hasta cierto punto según lo que acabamos de explicar, los adeptos de cada una de las otras tradiciones también podrían decir, en el mismo sentido y con los mismos fundamentos, que su propia tradición es el *Sanatâna Dharma*; tal afirmación seguiría siendo verdadera en un sentido relativo, aunque es obviamente falsa en un sentido absoluto. Sin embargo, hay una razón por la que la noción de

Sanâtana Dharma parece estar más vinculada a la tradición hindú: Es porque esta tradición es, de todas las formas tradicionales actualmente vivas, la que deriva más directamente de la Tradición primordial, de modo que es en cierto modo la continuación de ésta en el exterior, teniendo siempre en cuenta, por supuesto, las condiciones en las que se desarrolla el ciclo humano y de las que ella misma da una descripción más completa que cualquiera que pueda encontrarse en otro lugar, y que participa así en mayor grado que todas las demás en su perpetuidad. Además, es interesante observar que las tradiciones hindúes e islámicas son las únicas que afirman explícitamente la validez de todas las demás tradiciones ortodoxas; y si esto es así, es porque, siendo el primero y el último en el transcurso del *Manvantara*, deben integrar también, aunque en modos diferentes, todas aquellas formas diversas que se han producido en el periodo intermedio, para hacer posible el "retorno a los orígenes" por el que el final del ciclo deberá unirse a su principio, y que, en el punto de partida de otro *Manvantara*, manifestará de nuevo el verdadero *Sanâtana Dharma* al exterior.

También debemos señalar dos concepciones erróneas que son demasiado comunes en nuestro tiempo, y que atestiguan un malentendido que es ciertamente mucho más grave y completo que la asimilación del *Sanâtana Dharma* a una forma tradicional particular. Una de estas concepciones es la de los llamados "reformistas", como los que se encuentran hoy en día incluso en la India, que creen que pueden recuperar el *Sanâtana Dharma* procediendo a una especie de simplificación más o menos arbitraria de la tradición, pues en realidad sólo corresponde a sus propias tendencias individuales, y la mayoría de las veces traiciona prejuicios debidos a la influencia de la mente moderna y occidental. Hay que señalar que, por lo general, lo que estos "reformadores" pretenden eliminar es precisamente lo que tiene un significado más profundo, bien porque se les escapa por completo o porque va en contra de sus ideas preconcebidas; y esta actitud es bastante comparable a la de los "críticos" que rechazan como "interpolaciones" todo lo que hay

en un texto que no se ajusta a la idea que tienen de él o al significado que quieren encontrar en él. Cuando se habla de una "vuelta a los orígenes", como se ha hecho antes, se habla ciertamente de otra cosa, y de algo que no depende en absoluto de la iniciativa de los individuos como tales; además, no está nada claro por qué la Tradición primordial ha de ser simple, como pretenden estas personas, salvo que, por enfermedad o debilidad intelectual, así lo deseen; ¿y por qué hay que obligar a la verdad a acomodarse a la mediocridad de las facultades de comprensión del ciudadano medio de hoy? Para darse cuenta de que esto no es así, basta con comprender, por un lado, que el *Sanâtana Dharma* contiene todo lo que se expresa en todas las formas tradicionales sin excepción, con algo más, y, por otro lado, que son necesariamente las verdades del orden más elevado y profundo las que se han vuelto más inaccesibles a causa del oscurecimiento espiritual e intelectual inherente al descenso cíclico; en estas circunstancias, la simplicidad apreciada por los modernistas de todo tipo está obviamente muy lejos de ser una marca de la antigüedad de una doctrina tradicional, y mucho menos de su primordialidad.

La otra concepción errónea sobre el que queremos llamar la atención pertenece sobre todo a las diversas escuelas de pensamiento contemporáneas que están relacionadas con lo que se conoce como "ocultismo": Suelen proceder por "sincretismo", es decir, reuniendo las distintas tradiciones, en la medida en que pueden conocerlas, de forma muy externa y superficial, sin intentar siquiera averiguar lo que tienen en común, sino sólo yuxtaponiendo, lo mejor que pueden, elementos tomados de ambas; y el resultado de estas construcciones heterogéneas y fantasiosas se presenta como la expresión de una "sabiduría antigua" o de una "doctrina arcaica" de la que se dice que proceden todas las tradiciones, y que también debería ser idéntica a la Tradición primordial o al *Sanâtana Dharma*, aunque estos términos parecen ser más o menos ignorados por las escuelas en cuestión. Ni que decir tiene que todo esto, sean cuales sean sus pretensiones, no puede tener el más mínimo valor y es pu-

ramente profano, sobre todo porque estas concepciones van casi siempre acompañadas de un desprecio total por la necesidad, para quien quiera penetrar en algún grado en el ámbito de la espiritualidad, de adherirse ante todo a una tradición determinada; y se entiende bien que nos referimos a una adhesión efectiva con todas las consecuencias que ello implica, incluida la práctica de los ritos de esta tradición, y no a una vaga simpatía "ideal" como la que lleva a algunos occidentales a declararse hindúes o budistas sin saber realmente lo que es, y en todo caso sin pensar nunca en obtener una adhesión real y regular a estas tradiciones. Sin embargo, éste es el punto de partida del que nadie puede prescindir, y sólo entonces cada uno, según su capacidad, puede tratar de ir más allá; pues no se trata de una especulación en el vacío, sino de un conocimiento que debe ordenarse esencialmente hacia la realización espiritual. Sólo así, desde el interior de las tradiciones, y podríamos decir aún más precisamente desde su mismo centro, si se logra hacerlo, se puede tomar verdadera consciencia de lo que constituye su unidad esencial y fundamental, y así alcanzar verdaderamente el conocimiento pleno del *Sanātana Dharma*.

Capítulo VII

ÂTMÂ-GÎTÂ*

En un reciente trabajo hemos aludido a un significado interno del *Bhagavad-Gîtâ* que considerado desde este punto de vista adopta el nombre de *Âtmâ-Gîtâ*¹; como se nos han pedido algunas explicaciones sobre este tema, creemos que no carecerá de interés darlas aquí.

El *Bhagavad-Gîtâ*, que es, como es bien sabido, un episodio aislado del *Mahâbhârata*², ha sido traducido tantas veces a las lenguas occidentales que debería ser bien conocido por todos; pero no es así, pues, en verdad, ninguna de esas traducciones muestra una verdadera comprensión. El propio título suele traducirse de forma un tanto inexacta como "Canto de los bienaventurados", pues en realidad el significado principal de *Bhagavat* es "glorioso" y "venerable"; el significado de "feliz" también está presente, pero de forma muy secundaria, y además es bastante inadecuado en el caso que nos ocupa³. En efecto, *Bhagavat* es un epíteto que se aplica a todos los aspectos divinos, y también a los seres que se consideran particularmente dignos de veneración⁴; la idea de felicidad, que por otra

* [Publicado en *Le Voile d'Isis*, en marzo de 1930].

¹ *Autoridad espiritual y poder temporal*, cap. V.

² Recordaremos que los dos *Itihâsas*, es decir el *Râmâyana* y el *Mahâbhârata*, puesto que forman parte de la *Smriti* y que en su consecuencia tienen el carácter de escritos tradicionales, no son en absoluto los simples «poemas épicos», en el sentido profano y «literario», que ven de ordinario en ellos los occidentales.

³ Hay un cierto parentesco, que puede prestarse a confusión, entre las raíces *bhaj* y *bhuj*; esta última, cuyo sentido primitivo es el de «comer», expresa sobre todas las ideas de disfrute, de posesión, de felicidad o fortuna; por el contrario, la primera y sus derivados, como *bhaga* y *bhakti*, las ideas que expresan son sobre todo las de veneración, las de respeto, y las de devoción o sometimiento.

⁴ Los budistas dan naturalmente ese título a Buddha, y los jainas lo dan de igual modo a sus *Tirthankaras*.

parte es de orden totalmente individual y humano, no está necesariamente contenida en él. No es sorprendente que este epíteto se dé a *Khrishna*, que no sólo es un personaje venerable, sino que, como octavo *avatâra* de *Vishnu*, corresponde realmente a un aspecto divino; pero hay algo más aquí.

Para comprenderlo, hay que recordar que los dos puntos de vista visnuista y shivaíta, que corresponden a dos grandes vías adecuadas para seres de naturalezas diferentes, toman cada uno, como soporte para ascender al Principio Supremo, uno de los dos aspectos divinos, complementarios en cierto modo, al que deben sus designaciones respectivas, y transponen este aspecto de tal manera que lo identifican con el Principio mismo, previsto sin ninguna restricción y más allá de toda determinación o especificación. Por eso los *Shivaitas* designan al Principio Supremo como *Mahâdêva* o *Mahêshwara*, que es propiamente un equivalente de *Shiva*, mientras que los *Vishnuitas* lo designan del mismo modo por uno de los nombres de *Vishnu*, como *Nârâyana* o *Bhagavat*, este último utilizado sobre todo por una determinada rama de la religión hindú, que por esta razón lleva el nombre de *Bhâgavatas*. No hay ningún elemento de contradicción en todo esto: los nombres son múltiples como los caminos a los que se refieren, pero estos caminos, de forma más o menos directa conducen todos a la misma meta; la doctrina hindú no conoce nada como el exclusivismo occidental, para el que un mismo camino debe convenir a todos los seres por igual, sin tener en cuenta las diferencias de naturaleza que existen entre ellos.

Ahora será fácil comprender que *Bhagavat*, al estar identificado con el Principio Supremo, no es otra cosa que *Âtmâ* incondicionado; y esto es cierto en todos los casos, ya sea que este *Âtmâ* sea considerado en el orden "macrocósmico" o en el orden "microcósmico", según se quiera aplicar a los diversos puntos de vista; no podemos, por supuesto, reproducir todos los desarrollos que ya hemos dado en otra parte sobre este tema⁵.

⁵ Para esto y para lo que sigue, reenviamos sobre todo a las consideraciones que hemos expuesto ya en *El Hombre y su devenir según el Vêdanta*.

Lo que nos interesa más directamente aquí es lo que podemos llamar la aplicación "microcósmica", es decir, la que se hace a cada ser considerado en particular; a este respecto, Krishna y Arjuna representan respectivamente el "Sí mismo" y el "yo", la personalidad y la individualidad, que son *Âtmâ* y *jîvâtmâ* incondicionados. La enseñanza dada por Krishna a Arjuna es, desde este punto de vista interior, la intuición intelectual supraracional por la que el "Sí mismo" se comunica con el "yo", cuando éste está "calificado" y preparado de tal manera que esta comunicación pueda establecerse efectivamente.

Es de la mayor importancia señalar que Krishna y Arjuna se representan montados en el mismo carro; este carro es el "vehículo" del ser contemplado en su estado de manifestación; y, mientras Arjuna está luchando, Krishna está conduciendo el carro sin luchar, es decir, sin estar él mismo involucrado en la acción. En efecto, la batalla en cuestión simboliza la acción, de manera muy general, en una forma apropiada a la naturaleza y a la función de los *Kshatriyas*, a los que el libro se dirige más especialmente⁶; el campo de batalla (*Kshêtra*) es el dominio de la acción, en el que el individuo desarrolla sus posibilidades; y esta acción no afecta en absoluto al ser principal permanente e inmutable, sino que sólo concierne al "alma viviente" individual (*jîvâtmâ*). Los dos que van montados en el mismo carro son, pues, lo mismo que los dos pájaros de los que hablan los Upanishads: "Dos pájaros, compañeros inseparables, residen en el mismo árbol; uno come el fruto del árbol, el otro mira sin comer"⁷. También aquí, con un simbolismo diferente para representar la acción, el primero de estos dos pájaros es *jîvâtmâ*, y el segundo es *Âtmâ* incondicionado; lo mismo ocurre con los "dos que entraron en la cueva", de los que se habla en otro tex-

⁶ Es de notar que ese sentido es también, muy exactamente, el sentido de la concepción islámica de la «guerra santa» (*jihad*); ahora bien, la aplicación social y exterior de la misma es lo que constituye solamente la «pequeña guerra santa» (*jihad seghir*), mientras que la «gran guerra santa» (*jihad kebir*) es de orden puramente interior y espiritual.

⁷ *Mundaka Upanishad* 3^a Mundaka, 1^{ra} Khanda, shruti I; *Shwêtâshwatara Upanishad*, 4^a Adyâya, shruti 6.

to⁸; y si estos dos están siempre estrechamente unidos, es porque son verdaderamente uno a los ojos de la realidad absoluta, pues *jīvâtâmâ* difiere de *Âtmâ* sólo de un modo ilusorio.

Existe también, para expresar esta unión, y precisamente en relación directa con *Âtmâ-Gîtâ*, un término que es particularmente notable: es el de *Nara-nârâyana*. Es sabido que *Nârâyana*, "Aquel que camina (o es llevado) sobre las aguas", es un nombre de *Vishnu*, aplicado por transposición a *Paramâtmâ* o el Principio Supremo; las aguas representan aquí las posibilidades formales o individuales⁹. Por otra parte, *nara* o *nri* es el hombre, el ser individual como perteneciente a la especie humana; y cabe destacar la estrecha relación entre esta palabra y *nâra*, que designa las aguas¹⁰; esto nos alejaría demasiado de nuestro tema. Así, *Nara* y *Nârâyana* son, respectivamente, lo individual y lo universal, el "yo" y el "Sí Mismo", el estado manifestado de un ser y su principio no manifestado; y están indisolublemente unidos en el conjunto *Nara-nârâyana*, del que a veces se habla como de dos ascetas que moran en el Himâlaya, lo que recuerda más especialmente el último de los textos de los Upanishads que hemos mencionado antes, en el que los "dos que entraron en la cueva" son designados al mismo tiempo como "moradores de la cima más alta"¹¹. También se dice que, en este mismo conjunto, *Nara* es Arjuna, y *Nârâyana* es Krishna; son los dos que cabalgaban en el mismo carro, y es siempre, bajo un nombre u otro, y sean cuales sean las formas simbólicas empleadas, *jīvâtâmâ* y *Paramâtmâ*.

Estas indicaciones nos permitirán comprender cuál es el significado interno del *Bhagavad-Gîtâ*, un significado en rela-

⁸ *Katha Upanishad*, 1^{ra} Adyâya, 3^o Vallî, shriti 1. La «caverna» no es otra que la cavidad del corazón, que representa el lugar de unión de lo individual con lo Universal, o del «yo» con el «Sí mismo».

⁹ En la tradición cristiana, la marcha de Cristo sobre las aguas tiene una significación que se refiere exactamente al mismo simbolismo.

¹⁰ Quizás, entre los griegos, el nombre de Nereo y de las Nereidas, es decir, las ninfas de las aguas, no carezcan de relación con el sánscrito *Nârâ*.

¹¹ Hay aquí una indicación de las relaciones simbólicas de la caverna y de la montaña, a las cuales tuvimos ocasión de hacer alusión en *El Rey del Mundo*.

ción con el cual todos los demás son sólo, en definitiva, aplicaciones más o menos contingentes. Esto es particularmente cierto en el sentido social, en el que las funciones de contemplación y acción, relacionadas respectivamente con lo supraindividual y lo individual, son consideradas como las del Brâhman y el Kshatriya¹². Se dice que el Brahman es el tipo de los seres fijos o inmutables (*sthavara*), y que el Kshatriya es el tipo de los seres móviles o cambiantes (*jangama*)¹³; la analogía entre estas dos clases de seres, por un lado, y la personalidad inmutable y la individualidad sujeta al cambio, por otro, puede verse sin dificultad; y esto establece inmediatamente la conexión entre este sentido y el anterior. Incluso además, donde se menciona especialmente al Kshatriya, éste, por ser la acción su función propia, puede ser tomado como símbolo de la individualidad cualquiera que sea, que necesariamente está también comprometida en la acción por las condiciones mismas de su existencia, mientras que el Brâhman, por su función de contemplación o conocimiento puro, representa los estados superiores del ser¹⁴; y así podría decirse que todo ser tiene en sí mismo el Brâhman y el Kshatriya, pero con predominio de una u otra de las dos naturalezas, según sus tendencias le lleven principalmente del lado de la contemplación o de la acción. Esto demuestra que el alcance de la enseñanza contenida en el *Bhagavad-Gîtâ* está lejos de estar confinado a los Kshatriyas, entendidos un sentido propio, aunque la forma en que se expone esta enseñanza es particularmente adecuada para ellos; y si los occidentales, en quienes la naturaleza Kshatriya se encuentra con mucha más frecuencia que la del Brâhman, volvieran a una comprensión de las ideas tradicionales, tal forma es sin duda la que sería más inmediatamente accesible para ellos también.

¹² Este punto de vista es el que hemos desarrollado sobre todo en *Autoridad espiritual y poder temporal*.

¹³ El conjunto de ambos seres es designado a veces por el conjunto *sthâvarajangama*.

¹⁴ Por ello el Brâhman es designado como un *Dêva* sobre la tierra, correspondiendo los *Dêvas* a los estados supra-individuales o informales (aunque todavía manifestados); esta designación, que es rigurosamente justa, parece no haber sido comprendida jamás por los occidentales.

Capítulo VIII

*DHARMA**

La palabra *dharma* parece ser uno de los términos sánscritos que más confunde a los traductores, y no sin razón, pues de hecho tiene tantos significados que es ciertamente imposible traducirla siempre de manera uniforme por la misma palabra en otro idioma; en la mayoría de los casos quizás incluso es mejor mantenerla pura y simplemente explicándolo con un comentario. El Sr. Gualtherus H. Mees, que ha publicado recientemente un libro sobre este tema¹, aunque se limita casi exclusivamente al punto de vista social, muestra más comprensión que la mayoría de los occidentales, y señala con razón que, si hay cierta indeterminación en el término, esto no es en absoluto sinónimo de vaguedad, lo cual no demuestra que las concepciones de los antiguos carecieran de claridad, ni que no supieran distinguir entre los diferentes aspectos de lo que se trata; esta supuesta vaguedad, de la que se pueden encontrar muchos ejemplos, indica más bien que el pensamiento de los antiguos estaba mucho menos limitado que el de los modernos y que, en lugar de ser analítico como éste, era esencialmente sintético. Todavía hay algo de esta indeterminación en un término como "ley", por ejemplo, que también encierra significados muy diferentes entre sí; y esta palabra "ley" es precisamente, con la de "orden", una de las que, en muchos casos, pueden hacer que la idea de *dharma* sea menos imperfecta.

Se sabe que *dharma* deriva de la raíz *dhri*, que significa llevar, sostener, mantener²; por lo tanto, es propiamente un

* [Publicado en *Le Voile d'Isis* de octubre de 1935. N. del T.].

¹ *Dharma and Society* (N. V. Service, The Hague; Luzac and Co., London). La mayor parte del libro concierne a la cuestión de las *varnas* o castas, aunque ese asunto merecería ser objeto específico de otro artículo.

² Sea lo que fuere lo que diga el autor de ello, una comunidad de raíz con el término «forma» nos parece poco verosímil, y, en todo caso, no vemos bien qué consecuencias se podrían extraer de ello.

principio de conservación de los seres y, en consecuencia, de estabilidad, al menos en la medida en que esto sea compatible con las condiciones de la manifestación, pues todas las aplicaciones del *dharmā* se refieren siempre al mundo manifestado. Por lo tanto, no es posible admitir, como parece creer el autor, que este término podría ser más o menos un sustituto de *Ātmā*, con la única diferencia de que sería "dinámico" en lugar de "estático"; *Ātmā* es inmanifestado, y por lo tanto inmutable; y el *dharmā* es una expresión de esto, si se quiere, en la medida en que refleja la inmutabilidad principal en el orden de la manifestación; es "dinámico" sólo en la medida en que la manifestación implica necesariamente un "devenir", pero es lo que hace que este "devenir" no sea puro cambio, lo que mantiene siempre en él, a través del cambio mismo, una cierta estabilidad relativa. Es importante señalar³ a este respecto que la raíz *dhri* es casi idéntica en forma y significado a otra raíz *dhru*, de la que deriva la palabra *dhruva*, que designa el "polo"; de hecho, es a esta idea del "polo" o "eje" del mundo manifestado a la que debemos referirnos si queremos comprender verdaderamente la noción de *dharmā*: Es lo que permanece invariable en el centro de las revoluciones de todas las cosas, y que regula el curso del cambio aunque no participe en él. No hay que olvidar que, debido a la naturaleza sintética del pensamiento que expresa, el lenguaje está aquí mucho más estrechamente ligado al simbolismo que en las lenguas modernas, y que es de este último del que deriva esta multiplicidad de significados de la que hablábamos antes; y tal vez incluso podría demostrarse que la concepción del *Dharma* está ligada muy directamente a la representación simbólica del "eje" mediante la figura del "Árbol del Mundo".

Por otra parte, el Sr. Mees señala con razón el parentesco de la noción de *dharmā* con la de *rita*, que etimológicamente tiene el significado de "rectitud" (del mismo modo que el *Te* de la tradición extremo-oriental, que también está muy cerca del

³ [El pasaje que sigue retoma textualmente un párrafo que corresponde al estudio sobre el *Sanātana Dharma* publicado en este volumen. N. del T.].

dharmas), lo que evidentemente recuerda la idea de "eje", que es la de una dirección constante e invariable. Al mismo tiempo, este término rita es idéntico a la palabra "rito", y podría decirse que esta última, originalmente al menos, designa todo lo que se realiza de acuerdo con el orden; sólo viene a tomar un significado más restringido como resultado de la degeneración que da lugar a la actividad "profana" en cualquier campo que sea. Debe entenderse que el rito conserva siempre el mismo carácter, y que es la actividad no ritual la que se desvía de alguna manera: todo lo que es meramente "convención" o "costumbre", sin ninguna razón profunda, no existía originalmente; y el rito, tradicionalmente considerado, no tiene ninguna relación con todo esto, de modo que nunca puede ser más que una falsificación o parodia del mismo. Pero hay algo más: cuando hablamos aquí de conformidad con el orden, no nos referimos sólo al orden humano, sino también, e incluso sobre todo, al orden cósmico; en toda concepción tradicional, en efecto, existe siempre una estricta correspondencia entre uno y otro, y es precisamente el rito el que mantiene sus relaciones de forma consciente, implicando, por así decirlo, una colaboración del hombre, en el ámbito en que se ejerce su actividad, con el propio orden cósmico.

Del mismo modo, la noción de *dharmas* no se limita al hombre, sino que se extiende a todos los seres y a todos sus estados de manifestación; por lo tanto, una concepción puramente social no puede ser suficiente para comprenderla en profundidad: no es más que una aplicación particular, que nunca debe separarse de la "ley" o "norma" primordial y universal, de la que sólo es la traducción de un modo específicamente humano. Por supuesto, se puede hablar del *dharmas* específico de cada ser (*swadharma*) o de cada grupo de seres, como una colectividad humana por ejemplo; pero esto no es en realidad más que una particularización del *dharmas* en relación con las condiciones especiales de este ser o de este grupo, cuya naturaleza y constitución son necesariamente análogas a las del conjunto del que forma parte, ya sea este conjunto un determinado esta-

do de existencia o incluso la manifestación entera, pues la analogía se aplica siempre a todos los niveles y en todos los grados. Vemos que estamos lejos de una concepción "moral": si una idea como "justicia" es a veces apropiada para transmitir el significado del *dharma*, es sólo en la medida en que es una expresión humana del equilibrio o la armonía, es decir, de un aspecto del mantenimiento de la estabilidad cósmica. *A fortiori*, una idea de "virtud" sólo puede aplicarse aquí en la medida en que indica que las acciones de un ser son acordes con su propia naturaleza, y por tanto con el orden total que tiene su reflejo o imagen en la naturaleza de cada uno. Del mismo modo, si consideramos una colectividad humana y no ya una individualidad aislada, la idea de "legislación" sólo encaja en la de *dharma* porque esta legislación debe ser normalmente una adaptación del orden cósmico al medio social; y este carácter es particularmente visible en la institución de las castas, como veremos en un próximo artículo. Así, todos los significados secundarios de la palabra *dharma* pueden explicarse; no hay ninguna dificultad, a menos que uno quiera considerarlos por separado y sin ver cómo se derivan de un principio común, que es, podríamos decir, como la unidad fundamental a la que se reduce su multiplicidad⁴.

Antes de concluir estas consideraciones, debemos indicar el lugar que ocupa el *dharma* entre los objetivos que las escrituras hindúes tradicionales asignan a la vida humana, para situar el concepto con mayor precisión. Estas metas son cuatro, y se enumeran en un orden jerárquico ascendente como sigue: *artha*, *kâma*, *dharma*, *moksha*; esta última, es decir, la "Liberación", es por sí sola la meta suprema, y, al estar más allá del reino de la manifestación, es de un orden completamente diferente de las otras tres y está fuera de toda proporción con ellas,

⁴ También es fácil comprender que la aplicación social del *dharma* se traduce siempre, si queremos utilizar el lenguaje moderno, como "deber" y no como "derecho"; el *dharma* propio de un ser sólo puede expresarse, evidentemente, por lo que debe hacer él mismo, y no por lo que deben hacer los demás hacia él, lo que naturalmente entra dentro del *dharma* de estos otros seres.

así como lo absoluto está fuera de toda proporción con lo relativo. En cuanto a los tres primeros fines, que se refieren todos a lo manifestado, *artha* comprende todos los bienes del orden corporal; *kâma* es el deseo, cuya satisfacción constituye el bien del orden psíquico; siendo el *dharma* superior a este último, su realización debe considerarse como perteneciente propiamente al orden espiritual, lo que se ajusta, en efecto, al carácter de universalidad que hemos reconocido. Sin embargo, no hace falta decir que todos estos objetivos, incluido el propio *Dharma*, al ser siempre contingentes como manifestación fuera de la cual no pueden ser considerados, sólo pueden estar siempre subordinados al objetivo supremo, en relación con el cual son, en definitiva, meros medios. Cada una de estas mismas metas está también subordinada a las que son superiores a ella sin dejar de ser relativas; pero cuando se enumeran solas con exclusión de *moksha*, es porque el punto de vista se limita a la consideración de lo manifestado, y sólo así el *dharma* puede aparecer a veces como la meta más elevada propuesta al hombre. Veremos también más adelante que estos objetivos se corresponden más particularmente con los diferentes *varnas*; y podemos decir ahora que esta correspondencia se basa esencialmente en la teoría de las tres *gunas*, que muestra que, también aquí, el orden humano aparece indisolublemente ligado a todo el orden cósmico.

Capítulo IX

LA TEORÍA HINDÚ DE LOS CINCO ELEMENTOS*

Es sabido que en la doctrina hindú, el punto de vista "cosmológico" está representado principalmente por el *Vaishêshika*, y también, bajo otro aspecto, por el *Sâmkhya*, siendo este último caracterizado como "sintético" y el primero como "analítico". El nombre *Vaishêshika* se deriva de *vishêsha*, que significa 'carácter distintivo' y, en consecuencia, 'cosa individual'; por tanto, designa propiamente la rama de la doctrina que se aplica al conocimiento de las cosas de modo distintivo e individual. Este punto de vista es el que corresponde con mayor exactitud, sin perjuicio de las diferencias que necesariamente conllevan los respectivos modos de pensamiento de los dos pueblos, a lo que los griegos, sobre todo en el período "presocrático", llamaban "filosofía física". Sin embargo, preferimos utilizar el término "cosmología" para evitar cualquier ambigüedad y destacar mejor la profunda diferencia entre lo que estamos explicando y la física de los modernos; y, además, así es como se entendía la "cosmología" en la Edad Media occidental.

Al incluir en su objeto lo relativo a las cosas sensibles o corpóreas, que son de naturaleza eminentemente individual, el *Vaishêshika* ha tratado la teoría de los elementos, que son los principios constitutivos de los cuerpos, con mayor detalle de lo que podrían hacerlo las otras ramas de la doctrina; hay que señalar, sin embargo, que nos vemos obligados a apelar a esta última, y especialmente al *Sâmkhya*, cuando se trata de investigar cuáles son los principios más universales de los que proceden estos elementos. Son, según la doctrina hindú, cinco; se llaman

* [Publicado en *Le Voile d'Isis*, agosto-septiembre de 1935. N. del T.].

en sánscrito *bhûtas*, palabra derivada de la raíz verbal *bhû*, que significa "ser", pero más particularmente en el sentido de "subsistir", es decir, que designa el ser manifestado considerado bajo su aspecto "sustancial" (el aspecto "esencial" se expresa por la raíz *as*); por consiguiente, a esta palabra se le atribuye también una cierta idea de "devenir", ya que es del lado de la "sustancia" donde se encuentra la raíz de todo "devenir", por oposición a la inmutabilidad de la "esencia"; y en este sentido *Prakriti* o la "Sustancia Universal" puede ser designada propiamente como "Naturaleza", palabra que, como su equivalente griego *phusis*, implica precisamente ante todo, por su derivación etimológica, esta misma idea de "devenir". Los elementos son así considerados como determinaciones sustanciales, o, en otras palabras, como modificaciones de *Prakriti*, modificaciones que, además, tienen un carácter puramente accidental en relación con esta última, al igual que la propia existencia corporal, como modalidad definida por un cierto conjunto de condiciones determinadas no es más que un mero accidente en relación con la Existencia universal considerada en su totalidad.

Si consideramos ahora, en el ser, la "esencia" correlativa a la "sustancia", siendo estos dos aspectos complementarios entre sí y correspondiendo a lo que podemos llamar los dos polos de la manifestación universal, lo que equivale a decir que son las expresiones respectivas de *Purusha* y *Prakriti* en esta manifestación, a estas determinaciones sustanciales, que son los cinco elementos corpóreos, debe corresponder un número igual de determinaciones esenciales o "esencias elementales", que son, podríamos decir, los "arquetipos", los principios ideales o "formales" en el sentido aristotélico de esta última palabra, y que pertenecen, no ya al dominio corpóreo, sino al de la manifestación sutil. El *Sânkhya* considera así cinco esencias elementales, a las que ha dado el nombre de *tanmâtras*: este término significa literalmente una "medida" o una "asignación" que delimita el dominio propio de una determinada cualidad o "quididad" en la Existencia universal. Ni que decir tiene que estos *tanmatras*, por ser del orden sutil, no son en absoluto per-

ceptibles a los sentidos como los elementos corporales y sus combinaciones; sólo son idealmente "concebibles", y sólo se les puede dar designaciones particulares por analogía con los diversos órdenes de cualidades sensibles que les corresponden, ya que es la cualidad la que es aquí la expresión contingente de la esencia. De hecho, suelen designarse con los propios nombres de estas cualidades: auditiva o sonora (*śabda*), tangible (*spṛśha*), visible (*rūpa*, con el doble significado de forma y color), gustativa (*rasa*), olfativa (*gandha*); pero decimos que estas designaciones sólo deben tomarse como analógicas, ya que estas cualidades sólo pueden ser contempladas aquí en el estado principal, por así decirlo, y "no desarrollado", ya que sólo por los *bhūtas* se manifestarán realmente, como veremos, en el orden sensible. La concepción de los *tanmatras* es necesaria cuando se quiere relacionar la noción de los elementos con los principios de la Existencia universal, a la que sigue ligada, además, pero esta vez por el lado "sustancial", por otro orden de consideraciones de las que tendremos que hablar más adelante: Pero, por otra parte, esta concepción no tiene que intervenir, evidentemente, cuando nos limitamos al estudio de las existencias individuales y de las cualidades sensibles como tales, y por eso no se menciona en el *Vaishēṣika*, que, por definición, se sitúa precisamente en este último punto de vista.

Recordemos que los cinco elementos reconocidos por la doctrina hindú son: *ākāśa*, éter; *vāyu*, aire; *tējas*, fuego; *ap*, agua; *prithvī*, tierra. Este orden es el de su desarrollo o diferenciación, a partir del éter que es el elemento primordial; en todos los textos del *Vēda* donde se mencionan, siempre se enumeran en este orden, en particular en los pasajes del *Chhândogya-Upanishad* y del *Taittirīyaka-Upanishad* donde se describe su génesis; y su orden de reabsorción o retorno al estado indiferenciado es naturalmente el inverso. Por otra parte, a cada elemento le corresponde una cualidad sensible que se considera como su propia cualidad, la que manifiesta esencialmente su naturaleza y por la que nos es conocida; y la correspondencia que se establece así entre los cinco elementos y los cinco senti-

dos es la siguiente: al éter le corresponde el oído (*shrotra*), al aire el tacto (*twach*), al fuego la vista (*chakshus*), al agua el gusto (*rasana*), a la tierra el olfato (*ghrâna*), siendo el orden de desarrollo de los sentidos también el de los elementos con los que se relacionan y de los que dependen directamente; y este orden es, por supuesto, conforme al que ya hemos enumerado anteriormente las cualidades sensibles relacionándolas principalmente con los *tanmâtras*. Además, toda cualidad que se manifiesta en un elemento se manifiesta también en los elementos siguientes, no como pertenecientes a ellos por derecho propio, sino en la medida en que proceden de los elementos precedentes; pues sería contradictorio suponer que el propio proceso de desarrollo de la manifestación, al realizarse así gradualmente, pudiera provocar, en una etapa posterior, el retorno al estado no manifestado de lo que ya se ha desarrollado en etapas de menor diferenciación.

Antes de seguir adelante, podemos señalar, en lo que respecta al número de elementos y su orden de derivación, así como su correspondencia con las cualidades sensibles, ciertas diferencias importantes con las teorías de aquellos "filósofos físicos" griegos a los que nos hemos referido al principio. En primer lugar, la mayoría de ellos sólo admiten cuatro elementos, no reconociendo el éter como un elemento distinto; y en esto, curiosamente, coinciden con los jainistas y los budistas, que están en oposición en este punto, como en muchos otros, con la doctrina hindú ortodoxa. Sin embargo, hay que hacer algunas excepciones, sobre todo en el caso de Empédocles, que admitió los cinco elementos, pero desarrollados en el siguiente orden: éter, fuego, tierra, agua y aire, lo que parece difícil de justificar; y todavía, según algunos¹, este filósofo también admitió sólo cuatro elementos, que se enumeran entonces en un orden diferente: tierra, agua, aire y fuego. Este último orden es exactamente el opuesto al que se encuentra en el libro de Platón, por lo que quizás debamos ver en él, no el orden de producción de los elementos, sino por el contrario su orden de

¹ Struve, *De Elementis Empedoclis*.

reabsorción en cada uno de ellos. Según diversos testimonios, los órficos y los pitagóricos reconocían los cinco elementos, lo cual es perfectamente normal, dado el carácter tradicional de sus doctrinas; más tarde, además, Aristóteles también los admitió; pero, en cualquier caso, el papel del éter nunca fue tan importante ni estuvo tan claramente definido entre los griegos, al menos en sus escuelas exotéricas, como entre los hindúes.



A pesar de algunos textos en el Fedón y el Timeo, que son sin duda de inspiración pitagórica, Platón consideraba generalmente sólo cuatro elementos: Para él, el fuego y la tierra son los elementos extremos, el aire y el agua son los elementos intermedios, y este orden difiere del orden tradicional hindú en que el aire y el fuego se intercambian; cabe preguntarse si no hay una confusión entre el orden de producción, si es que así lo quiso entender el propio Platón, y una distribución según lo que podría llamarse grados de sutileza, que volveremos a encontrar más adelante. Platón coincide con la doctrina hindú al atribuir al fuego la visibilidad como su cualidad propia, pero se desvía de ella al atribuir la tangibilidad a la tierra, en vez de al aire; además, parece bastante difícil encontrar en los griegos una correspondencia rigurosamente establecida entre los ele-

mentos y las cualidades sensibles; y es fácil entender por qué esto es así, ya que si consideramos sólo cuatro elementos, notaríamos inmediatamente un vacío en esta correspondencia, siendo el número de cinco, además, uniformemente aceptado en todas partes con respecto a los sentidos.

En Aristóteles encontramos consideraciones de carácter muy diferente, en las que también se mencionan cualidades, pero que no son las cualidades sensibles propiamente dichas; estas consideraciones se basan en las combinaciones de frío y calor, que son respectivamente principios de expansión y condensación, con lo seco y lo húmedo; el fuego es caliente y seco, el aire caliente y húmedo, el agua fría y húmeda, la tierra fría y seca. Las agrupaciones de estas cuatro cualidades, que se oponen dos a dos, no conciernen, pues, más que a los cuatro elementos ordinarios, con exclusión del éter, lo que se justifica por la observación de que el éter, como elemento primordial, debe contener en sí mismo los conjuntos de cualidades opuestas o complementarias, coexistiendo así en el estado neutro en la medida en que están perfectamente equilibrados entre sí, y antes de su diferenciación, la cual puede considerarse como resultante precisamente de una ruptura de este equilibrio original. Por lo tanto, el éter debe representarse como situado en el punto en el que las oposiciones aún no existen, pero del que surgen, es decir, en el centro de la figura crucial cuyas ramas corresponden a los otros cuatro elementos; y esta representación es, en efecto, la adoptada por los hermetistas de la Edad Media, que reconocen expresamente al éter bajo el nombre de "quintaesencia" (*quinta essentia*), lo que implica, además, una enumeración de los elementos en orden ascendente o "regresivo", es decir, al revés del orden de su producción, pues de lo contrario el éter sería el primer elemento y no el quinto; cabe señalar también que se trata en realidad de una "sustancia" y no de una "esencia", y a este respecto la expresión utilizada muestra una confusión frecuente en la terminología latina medieval, en la que esta distinción entre "esencia" y "sustancia", en el sentido que hemos indicado, parece no haberse hecho nunca con mu-

cha claridad, como podemos comprobar fácilmente en la filosofía escolástica².

Ya que hablamos de estas comparaciones, debemos advertir también de una falsa asimilación a la que a veces da lugar la doctrina china, en la que encontramos algo que también se suele denominar los "cinco elementos"; éstos se enumeran así: agua, madera, fuego, tierra, metal, considerándose este orden, en este caso también, como el de su producción. Lo que puede inducir a error es que el número es el mismo en ambos lados, y que, de cinco términos, tres llevan nombres equivalentes; pero ¿a qué podrían corresponder los otros dos, y cómo se puede hacer coincidir el orden indicado aquí con el de la doctrina hindú³? Lo cierto es que, a pesar de las aparentes similitudes, se trata de un punto de vista totalmente diferente, que estaría fuera de lugar examinar aquí; y, para evitar confusiones, sería sin duda mucho mejor traducir el término chino *hing* por otra palabra que no sea "elementos", por ejemplo, como se ha sugerido⁴, por "agentes", que al mismo tiempo se acerca más a su significado real.

Hechas estas observaciones, debemos ahora, si queremos aclarar la noción de los elementos, en primer lugar, pero sin tener que insistir mucho en ello, descartar varias opiniones erróneas que son bastante comunes sobre este tema en nuestra época. En primer lugar, apenas es necesario decir que, si los ele-

² En la figura colocada en la portada del Tratado *De Arte Combinatoria* de Leibnitz, y que refleja la concepción de los hermetistas, la «quintaesencia» está representada en el centro de la cruz de los elementos (o, si se prefiere, en el centro de la doble cruz de los elementos y de las cualidades), por una rosa de cinco pétalos, que forma así el símbolo rosacruz. La expresión de *quinta essentia* puede ser referida también a la «quíntuple naturaleza del éter», la cual debe entenderse expresiva no de cinco «éteres» diferentes como lo han imaginado algunos modernos (lo que estaría en contradicción con la indiferenciación del elemento primordial), sino del éter mismo y en tanto que principio de los otros cuatro elementos; por lo demás es esta la interpretación alquímica de la rosa de cinco pétalos que acabamos de cuestionar.

³ Esos «cinco elementos» se disponen según una figura cruciforme integrada por la doble oposición del agua y del fuego, de la madera y del metal, en la que el centro es ocupado aquí por la tierra.

⁴ Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, París, 1934, pág. 313.

mentos son los principios constitutivos de los cuerpos, es en un sentido completamente diferente del que los químicos consideran la constitución de estos cuerpos, cuando los consideran como el resultado de la combinación de ciertos "cuerpos simples" o llamados como tales: Por una parte, la multiplicidad de los cuerpos llamados simples se opone manifiestamente a esta asimilación, y, por otra parte, no está en absoluto probado que existan realmente cuerpos simples, dándose este nombre, en efecto, sólo a los que los químicos no saben descomponer. En cualquier caso, los elementos no son cuerpos, ni siquiera simples, sino los principios sustanciales de los que se forman los cuerpos; no hay que dejarse engañar por el hecho de que se les designe analógicamente con nombres que pueden ser al mismo tiempo los de ciertos cuerpos, a los que no son en absoluto idénticos por ello; y todo cuerpo, sea cual sea, procede en realidad del conjunto de los cinco elementos, aunque pueda haber en su naturaleza un cierto predominio de uno u otro.

Más recientemente, se ha querido también asimilar los elementos a los diferentes estados físicos de la materia tal como los entienden los físicos modernos, es decir, en definitiva, a sus diferentes grados de condensación, producidos a partir del éter homogéneo primordial, que llena todo el espacio, uniendo así todas las partes del mundo corpóreo. Desde este punto de vista, la tierra, de la más densa a la más sutil, es decir, en un orden inverso al que se admite para su diferenciación, corresponde al estado sólido, el agua al estado líquido, el aire al estado gaseoso y el fuego a un estado aún más enrarecido, bastante parecido a lo que algunos físicos han llamado el "estado radiante", y que debe entonces distinguirse del estado etérico. Esto no quiere decir, además, que tal punto de vista no pueda contener algo de verdad, en el sentido de que se puede admitir que cada uno de estos estados físicos tiene ciertas relaciones más particulares con un elemento dado; pero esto es a lo sumo una correspondencia, no una asimilación, que sería incompatible con la coexistencia constante de todos los elementos en cualquier cuerpo, en cualquier estado que se encuentre; y sería

aún menos legítimo ir más allá que pretender identificar los elementos con las cualidades sensibles que, desde otro punto de vista, están mucho más directamente relacionadas con ellos. Por otra parte, el orden de condensación creciente que se establece así entre los elementos es el mismo que encontramos en Platón: él coloca el fuego antes del aire e inmediatamente después del éter, como si fuera el primer elemento en diferenciarse dentro de este medio cósmico original; no es, pues, así como se puede encontrar la justificación del orden tradicional afirmado por la doctrina hindú. Por otra parte, hay que tener siempre el mayor cuidado para evitar adherirse exclusivamente a un punto de vista demasiado sistemático, es decir, demasiado estrechamente limitado y particularizado; y sería ciertamente un malentendido de la teoría de Aristóteles y de los hermetistas que hemos indicado, pretender, con el pretexto de que implica principios de expansión y de condensación, interpretarla en favor de una identificación de los elementos con los diversos estados físicos que acabamos de mencionar.

Si queremos buscar un punto de comparación con las teorías físicas, en el sentido actual de la palabra, sería sin duda más correcto considerar los elementos, refiriéndose a su correspondencia con las cualidades sensibles, como representando diferentes modalidades vibratorias de la materia, modalidades bajo las cuales se hace perceptible sucesivamente a cada uno de nuestros sentidos; y además, cuando decimos sucesivamente, debe entenderse bien que se trata aquí de una sucesión puramente lógica⁵. Sin embargo, cuando hablamos de las modalidades vibratorias de la materia, así como de sus estados físicos, hay un punto al que debemos prestar atención: es que, entre los hindúes al menos (e incluso entre los griegos hasta cierto punto), no encontramos la noción de materia en el sentido de los físicos modernos; la prueba de ello es que, como ya

⁵ Ni que decir tiene que no se puede pensar en absoluto en realizar, suponiendo una sucesión cronológica en el ejercicio de los distintos sentidos, una concepción al estilo de la estatua ideal que Condillac imaginó en su demasiado famoso *Traité des Sensations*.

hemos señalado en otro lugar, no hay ninguna palabra en sánscrito que pueda traducirse, ni siquiera aproximadamente, como "materia". Si, pues, es lícito servirse de esta noción de materia para interpretar las concepciones de los antiguos a fin de hacerse entender más fácilmente, hay que hacerlo con ciertas precauciones; así, por ejemplo, es posible prever los estados vibratorios sin apelar necesariamente a las propiedades especiales que los modernos atribuyen esencialmente a la materia. A pesar de ello, tal concepción nos parece aún más adecuada para indicar analógicamente lo que son los elementos, mediante una forma de hablar que recurre a la imagen, si se puede decir así, más que a definirlos realmente; y quizás esto sea, de hecho, todo lo posible en el lenguaje que tenemos a nuestra disposición en la actualidad, como consecuencia del olvido en que han caído las ideas tradicionales en el mundo occidental.

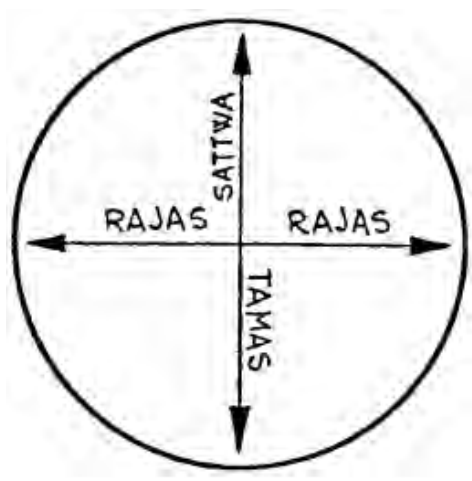
Sin embargo, añadiremos esto: las cualidades sensibles expresan, en relación con nuestra individualidad humana, las condiciones que caracterizan y determinan la existencia corporal, como modo particular de la Existencia universal, ya que por estas cualidades conocemos los cuerpos con exclusión de todo lo demás; podemos, pues, ver en los elementos la expresión de estas mismas condiciones de la existencia corporal, no solo desde el punto de vista humano, sino también desde el punto de vista cósmico. No es posible dar aquí los desarrollos que esta cuestión conllevaría; pero al menos podemos comprender inmediatamente con ello cómo las cualidades sensibles proceden de los elementos, como traducción o reflejo "microcósmico" de las correspondientes realidades "macrocósmicas". También entendemos que los cuerpos, al estar propiamente definidos por el conjunto de condiciones en cuestión, se constituyen como tales por los elementos en los que se "sustancializan"; y ésta, parece, es la noción más exacta y al mismo tiempo más general que puede darse de estos mismos elementos.

A continuación, pasaremos a otras consideraciones que mostrarán aún mejor cómo la concepción de los elementos está ligada, no sólo a las condiciones especiales de la existencia

corporal, sino también a condiciones de existencia de orden más universal y, más precisamente, a las condiciones mismas de toda manifestación. Es bien conocida la importancia que la doctrina hindú concede a la consideración de los tres *gunas*: este término designa las cualidades o atributos constitutivos y primordiales de los seres considerados en sus diferentes estados de manifestación, y que derivan del principio "sustancial" de su existencia, pues, desde el punto de vista universal, son inherentes a *Prakriti*, en la que se encuentran en perfecto equilibrio en la "indistinción" de la pura potencialidad indiferenciada. Toda manifestación o modificación de la "sustancia" representa una ruptura de este equilibrio; los seres manifestados participan, pues, de los tres *gunas* en diversos grados, y éstos no son estados, sino condiciones generales a las que están sometidos en cualquier estado, por las que están ligados de alguna manera, y que determinan la tendencia actual de su "devenir". No necesitamos entrar aquí en una exposición completa de lo que concierne a los *gunas*, sino sólo considerar su aplicación a la distinción de los elementos; ni siquiera volveremos a la definición de cada *guna*, que ya hemos dado en varias ocasiones; sino que sólo recordaremos, pues esto es lo más importante aquí, que *sattwa* se representa como una tendencia ascendente, *tamas* como una tendencia descendente, y *rajas*, que es intermedia entre las dos, como una expansión en la dirección horizontal.

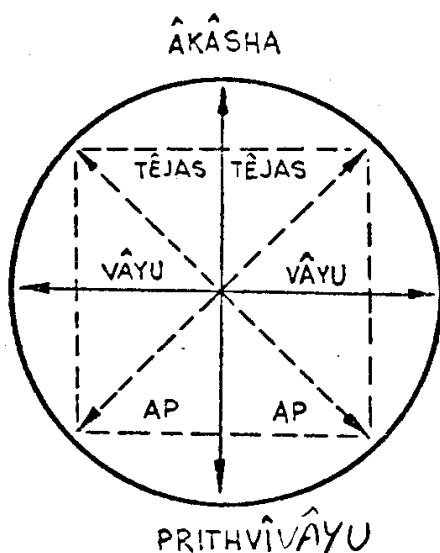
Los tres *gunas* deben encontrarse en cada uno de los elementos como en todo lo que pertenece al dominio de la manifestación universal; pero se encuentran en diferentes proporciones, estableciendo entre estos elementos una especie de jerarquía, que puede considerarse análoga a la que, desde otro punto de vista incomparablemente más amplio, se establece igualmente entre los múltiples estados de la Existencia universal, aunque aquí se trate de meras modalidades dentro de un mismo estado. En el agua y en la tierra, pero sobre todo en la tierra, predomina *tamas*; físicamente, esta fuerza descendente y compresiva corresponde a la gravitación o gravedad. *Rajas*

predomina en el aire; de ahí que se considere que este elemento tiene un movimiento esencialmente transversal. En el fuego predomina *sattwa*, ya que el fuego es el elemento luminoso; la fuerza ascendente está simbolizada por la tendencia de la llama a elevarse, y se expresa físicamente por el poder dilatador del calor, en la medida en que este poder se opone a la condensación de los cuerpos.



Para dar una interpretación más precisa a esto, podemos imaginar que la distinción de los elementos tiene lugar dentro de una esfera: En esta esfera, las dos tendencias ascendentes y descendentes de las que hemos hablado se ejercerán en las dos direcciones opuestas tomadas sobre el mismo eje vertical, en sentido contrario la una de la otra, y yendo respectivamente hacia los dos polos; en cuanto a la expansión en la dirección horizontal, que marca un equilibrio entre estas dos tendencias, se realizará naturalmente en el plano perpendicular al medio de este eje vertical, es decir, el plano del ecuador. Si consideramos ahora los elementos como distribuidos en esta esfera según las tendencias que predominan en ellos, la tierra, en virtud de la tendencia descendente de la gravitación, debe ocupar el punto

más bajo, que se considera como la región de las tinieblas, y que es al mismo tiempo el fondo de las aguas, mientras que el ecuador marca su superficie, según un simbolismo que es, por otra parte, común a todas las doctrinas cosmogónicas, cualquiera que sea su forma tradicional. El agua, por lo tanto, ocupa el hemisferio inferior, y aunque la tendencia descendente sigue afirmándose en la naturaleza de este elemento, no puede decirse que su acción se ejerza allí de forma exclusiva (o casi exclusiva, pues la coexistencia necesaria de los tres *gunas* en todas las cosas impide que el límite extremo sea alcanzado efectivamente en cualquier modo de manifestación), dado que si consideramos cualquier punto del hemisferio inferior que no sea el polo, el rayo correspondiente a ese punto tiene una dirección oblicua, intermedia entre la vertical descendente y la horizontal. La tendencia marcada por tal dirección puede, pues, verse descompuesta en otras dos de las que es la resultante, y que serán respectivamente la acción de *tamas* y la de *rajas*; si relacionamos estas dos acciones con las cualidades del agua, el componente vertical, en función de *tamas*, corresponderá a la densidad, y el componente horizontal, en función de *rajas*, a la fluidez. El ecuador marca la región intermedia, que es la del aire, el elemento neutro que mantiene el equilibrio entre las dos tendencias opuestas, como *rajas* entre *tamas* y *sattwa*, en el punto en que estas dos tendencias se neutralizan mutuamente, y que, extendiéndose transversalmente sobre la superficie de las aguas, separa y delimita las zonas respectivas del agua y del fuego. De hecho, el hemisferio superior está ocupado por el fuego, en el que predomina la acción de *sattwa*, pero donde todavía se ejerce la de *rajas*, pues la tendencia en cada punto de este hemisferio, indicada como antes para el hemisferio inferior, es intermedia esta vez entre la horizontal y la vertical ascendente: el componente horizontal, en términos de *rajas*, corresponderá aquí al calor, y el componente vertical, en términos de *sattwa*, a la luz, ya que el calor y la luz se contemplan como dos términos complementarios que se unen en la naturaleza del elemento ígneo.



En todo esto no hemos hablado todavía del éter: como es el más elevado y sutil de todos los elementos, debemos situarlo en el punto más alto, es decir, en el polo superior, que es la región de la luz pura, por oposición al polo inferior que es, como hemos dicho, la región de las tinieblas. Así pues, el éter domina la esfera de los demás elementos; pero, al mismo tiempo, también debe considerarse como envolvente y penetrante de todos estos elementos, de los que es el principio, y ello debido al estado de indiferencia que lo caracteriza, y que le permite realizar una verdadera "omnipresencia" en el mundo corpóreo; como dice Shankarâchârya en el *Âtmâ-Bodha*, "el éter está en todas partes y penetra tanto en el exterior como en el interior de las cosas". Podemos decir que, entre los elementos, el éter es el único que alcanza el punto en el que la acción de *sattwa* se ejerce en el más alto grado; pero no podemos situarlo allí exclusivamente, como hemos hecho para la tierra en el punto opuesto, y debemos considerarlo como ocupando al mismo tiempo la totalidad del dominio elemental, cualquiera que sea la representación geométrica que utilicemos para simbolizar el

conjunto de este dominio. Si hemos adoptado la representación por medio de una figura esférica, no es sólo porque permite la interpretación más fácil y clara, sino también, e incluso sobre todo, porque concuerda mejor que cualquier otra con los principios generales del simbolismo cosmogónico, tal como se puede encontrar en todas las tradiciones; habría que hacer comparaciones muy interesantes a este respecto, pero no podemos entrar aquí en desarrollos que se desviarían demasiado del objeto del presente estudio.

Antes de dejar esta parte de nuestra exposición, tenemos que hacer una última observación: si tomamos los elementos en el orden en que los hemos distribuido en su esfera, yendo de arriba abajo, es decir, de lo más sutil a lo más denso, encontramos precisamente el orden indicado por Platón; pero aquí este orden, que podemos llamar jerárquico, no se confunde con el orden de producción de los elementos y debe distinguirse cuidadosamente de él. En efecto, el aire ocupa un rango intermedio entre el fuego y el agua, pero sin embargo se produce antes que el fuego, y, de hecho, la razón de estas dos situaciones diferentes es básicamente la misma: es que el aire es un elemento neutro, por así decirlo, y que, por lo mismo, corresponde a un estado de menor diferenciación que el fuego y el agua, porque las dos tendencias ascendentes y descendentes siguen estando perfectamente equilibradas entre sí. Por otra parte, este equilibrio se rompe en el fuego a favor de la tendencia ascendente, y en el agua a favor de la tendencia descendente; y la oposición manifestada entre las cualidades respectivas de estos dos elementos marca claramente el estado de mayor diferenciación al que corresponden. Si tomamos el punto de vista de la producción de los elementos, debemos considerar que su diferenciación tiene lugar desde el centro de la esfera, el punto primordial donde situaremos entonces el éter como su principio; a partir de este punto tendremos primero la expansión horizontal, correspondiente al aire, luego la manifestación de la tendencia ascendente, correspondiente al fuego, y la de la tendencia descendente, correspondiente al agua primero, y luego a

la tierra, punto de parada y término final de toda diferenciación elemental.

Ahora debemos entrar en algunos detalles sobre las propiedades de cada uno de los cinco elementos, y en primer lugar establecer que el primero de ellos, *ākāsha* o éter, es efectivamente un elemento real y distinto de los demás. En efecto, como ya hemos señalado, algunas personas, en particular los budistas, no lo reconocen como tal y, con el pretexto de que es *nirūpa*, es decir, "sin forma", a causa de su homogeneidad, lo consideran como una "no entidad" y lo identifican con el vacío, porque, para ellos, lo homogéneo sólo puede ser un vacío puro. La teoría del "vacío universal" (*sarva-shūnya*) es una consecuencia directa y lógica del atomismo, pues si en el mundo corpóreo sólo hay átomos que tienen una existencia positiva, y si estos átomos tienen que moverse para agregarse entre sí y formar así todos los cuerpos, este movimiento sólo puede tener lugar en el vacío. Sin embargo, esta consecuencia no es aceptada por la escuela de *Kanāda*, representante del *Vaishēshika*, heterodoxa precisamente en cuanto admite el atomismo, del que, por supuesto, este punto de vista "cosmológico" no es en absoluto seguidor; en cambio, los "filósofos físicos" griegos que no cuentan el éter entre los elementos están lejos de ser todos atomistas, y parecen más bien desconocerlo que rechazarlo expresamente. En cualquier caso, el punto de vista budista se refuta fácilmente señalando que no puede haber un espacio vacío, ya que tal concepción es contradictoria: en todo el campo de la manifestación universal, del que el espacio forma parte, no puede haber vacío, porque el vacío, que sólo puede concebirse negativamente, no es una posibilidad de manifestación; además, esta concepción de un espacio vacío sería la de un recipiente sin contenido, lo que obviamente carece de sentido. El éter es, pues, lo que ocupa todo el espacio, pero no se confunde con el espacio mismo, porque el espacio, al ser sólo un contenedor, es decir, en suma, una condición de existencia y no una entidad independiente, no puede, como tal, ser el principio sustancial de los cuerpos, ni dar lugar a los demás elementos; En este estado de indiferenciación primordial, que es como una

imagen de la "indistinción" de *Prakriti* en relación con ese dominio especial de manifestación que es el mundo corpóreo, el éter contiene ya en potencia no sólo todos los elementos, sino también todos los cuerpos, y su misma homogeneidad lo hace capaz de recibir todas las formas en sus modificaciones. Siendo el principio de las cosas corpóreas, posee la cantidad, que es un atributo fundamental común a todos los cuerpos; además, es considerado como esencialmente simple, siempre a causa de su homogeneidad, y como impenetrable, porque es el que lo penetra todo.

Establecida de este modo, la existencia del éter es muy diferente de una mera hipótesis, y esto muestra la profunda diferencia entre la doctrina tradicional y todas las teorías científicas modernas. Sin embargo, aún queda otra objeción por considerar: el éter es un elemento real, pero esto no es suficiente para demostrar que es un elemento distinto; en otras palabras, podría ser que el elemento que se extiende por el espacio corpóreo (por el que entendemos el espacio capaz de contener cuerpos) no sea otro que el aire, y entonces sería éste el que realmente sería el elemento primordial. La respuesta a esta objeción es que cada uno de nuestros sentidos nos da a conocer, como objeto propio, una cualidad distinta de las conocidas por los demás sentidos; y una cualidad sólo puede existir en algo con lo que está relacionada como un atributo lo está con su sujeto, y, como cada cualidad sensible se atribuye así a un elemento del que es la propiedad característica, es necesario que los cinco sentidos correspondan a cinco elementos distintos.

La cualidad sensible que se relaciona con el éter es el sonido; esto requiere alguna explicación, que se comprenderá fácilmente si se considera el modo de producción del sonido por el movimiento vibratorio, que está lejos de ser un descubrimiento reciente como algunos podrían pensar, pues Kanâda afirma expresamente que "el sonido se propaga por ondulaciones, onda tras onda, u ola tras ola, irradiando en todas las direcciones, desde un centro determinado". Dicho movimiento se propaga alrededor de su punto de partida mediante ondas con-

céntricas, distribuidas uniformemente en todas las direcciones del espacio, lo que da lugar a la figura de un esferoide indefinido y no cerrado. Este es el movimiento menos diferenciado de todos, por lo que podemos llamar su "isotropismo", y por eso podrá dar lugar a todos los demás movimientos, que se distinguirán de él en que ya no se realizarán de manera uniforme en todas las direcciones; y, del mismo modo, todas las formas más particularizadas procederán de la forma esférica original. Así, la diferenciación del éter primitivamente homogéneo, la diferenciación que genera los otros elementos, tiene su origen en un movimiento elemental que se produce de la manera que acabamos de describir, a partir de cualquier punto inicial, en este medio cósmico indefinido; pero este movimiento elemental no es otro que el prototipo de la onda sonora. La sensación auditiva es la única que nos hace percibir directamente un movimiento vibratorio; si admitimos, con la mayoría de los físicos modernos, que las demás sensaciones provienen de una transformación de movimientos similares, es cierto, sin embargo, que difieren cualitativamente como sensaciones, lo cual es la única consideración esencial aquí. Por otra parte, después de lo que se acaba de decir, es en el éter donde reside la causa del sonido; pero se comprende bien que esta causa debe distinguirse de los diversos medios que pueden servir secundariamente a la propagación del sonido, y que contribuyen a hacerlo perceptible para nosotros amplificando las vibraciones etéricas elementales, y esto tanto más cuanto que estos medios son más densos; añadamos, finalmente, a este respecto, que la cualidad del sonido es también perceptible en los otros cuatro elementos, en la medida en que éstos proceden todos del éter. Aparte de estas consideraciones, la atribución de la cualidad del sonido al éter, es decir, al primero de los elementos, tiene todavía otra razón profunda, que está relacionada con la doctrina de la primordialidad y perpetuidad del sonido; pero este es un punto al que sólo podemos aludir de pasada.

El segundo elemento, el que primero se diferencia del éter, es *vāyu* o el aire; la palabra *vāyu*, derivada de la raíz verbal *vā* que significa "ir" o "moverse", designa propiamente el aliento

o el viento, y, en consecuencia, la movilidad se considera el carácter esencial de este elemento. Más precisamente, se considera que el aire está dotado, como ya hemos dicho, de un movimiento transversal, un movimiento en el que todas las direcciones del espacio ya no desempeñan el mismo papel que en el movimiento esferoidal que debíamos considerar anteriormente, sino que se realiza, por el contrario, según una determinada dirección particular; es pues, en definitiva, el movimiento rectilíneo, al que la determinación de esta dirección da lugar. Esta propagación del movimiento en ciertas direcciones específicas implica una ruptura de la homogeneidad del medio cósmico; y tenemos, pues, un movimiento complejo que, al no ser ya "isótropo", debe estar constituido por una combinación o coordinación de movimientos vibratorios elementales. Tal movimiento da lugar a formas igualmente complejas y, como la forma es lo que primero afecta al tacto, la cualidad tangible puede relacionarse con el aire como perteneciente a él por derecho propio, en la medida en que este elemento es, por su movilidad, el principio de la diferenciación de las formas. Por efecto de la movilidad el aire se nos hace sensible; análogamente, por otra parte, el aire atmosférico se hace sensible al tacto sólo por su desplazamiento; pero, siguiendo la observación que hemos hecho antes de manera general, debemos tener cuidado de no identificar el elemento aire con este aire atmosférico, que es un cuerpo, como no han dejado de hacer algunas personas cuando han observado algunas similitudes de este tipo. Así, Kanâda declara que el aire es incoloro, pero es fácil comprender que esto debe ser así, sin referirse a las propiedades del aire atmosférico, pues el color es una cualidad del fuego, y éste es lógicamente posterior al aire en el orden de desarrollo de los elementos; esta cualidad, por tanto, no se manifiesta todavía en el estadio representado por el aire.

El tercer elemento es *têjas* o el fuego, que se manifiesta a nuestros sentidos en dos aspectos principales, como luz y como calor; la cualidad que le pertenece por derecho propio es la visibilidad, y en este sentido es en su aspecto luminoso en el

que debe considerarse el fuego; esto es demasiado claro para necesitar una explicación, pues evidentemente sólo por la luz los cuerpos se hacen visibles. Según Kanâda, "la luz es coloreada, y es el principio de la coloración de los cuerpos"; el color es, pues, una propiedad característica de la luz: en la luz misma es blanco y resplandeciente; en los diversos cuerpos es variable, y entre sus modificaciones podemos distinguir los colores simples y los colores mixtos. Hay que tener en cuenta que los pitagóricos, según Plutarco, también afirmaban que "los colores no son otra cosa que un reflejo de la luz, modificada de diferentes maneras"; por lo tanto, sería un gran error ver esto como otro descubrimiento de la ciencia moderna. Por otra parte, en su aspecto calórico, el fuego es sensible al tacto, en el que produce la impresión de temperatura; el aire es neutro a este respecto, ya que es anterior al fuego y el calor es un aspecto de éste; y, en cuanto al frío, se considera una propiedad característica del agua. Así, con respecto a la temperatura, al igual que con la acción de las dos tendencias ascendentes y descendentes que hemos definido anteriormente, el fuego y el agua se oponen entre sí, mientras que el aire se encuentra en un estado de equilibrio entre estos dos elementos. Además, si consideramos que el frío aumenta la densidad de los cuerpos contrayéndolos, mientras que el calor los dilata y los sutiliza, reconoceremos fácilmente que la correlación del calor y del frío con el fuego y el agua, respectivamente, está incluida, como aplicación particular y mera consecuencia, en la teoría general de los tres *gunas* y su distribución en el dominio elemental.

El cuarto elemento, *ap* o el agua, tiene como propiedades características, además de la frialdad que acabamos de mencionar, la densidad o gravedad, que le es común con la tierra, y la fluidez o viscosidad, que es la cualidad por la que se distingue esencialmente de todos los demás elementos; ya hemos señalado la correlación de estas dos propiedades con las acciones respectivas de *tamas* y *rajas*. Por otra parte, la cualidad sensible que corresponde al agua es el sabor; y puede observarse incidentalmente, aunque no hay razón para dar demasiada

importancia a consideraciones de este tipo, que esto coincide con la opinión de los fisiólogos modernos que piensan que un cuerpo es "sápido" sólo en la medida en que puede disolverse en la saliva; en otras palabras, el sabor, en cualquier cuerpo, es una consecuencia de la fluidez.

Finalmente, el quinto y último elemento es *prithvī* o la tierra, que ya no posee fluidez como el agua y corresponde a la más condensada de todas las modalidades corporales; por lo que es en este elemento donde encontramos en su más alto grado la gravedad, que se manifiesta en el descenso o caída de los cuerpos. La cualidad sensible propia de la tierra es el olor, por lo que se considera que esta cualidad reside en las partículas sólidas que, desprendidas de los cuerpos, entran en contacto con el órgano del olfato. Tampoco en este punto parece haber desacuerdo con las teorías fisiológicas actuales; pero, además, aunque hubiera algún desacuerdo, poco importaría al final, pues el error habría que encontrarlo en todo caso en el lado de la ciencia profana, y no en el de la doctrina tradicional.

Para terminar, diremos unas palabras sobre la forma en que la doctrina hindú considera los órganos de los sentidos en su relación con los elementos: puesto que cada cualidad sensible procede de un elemento en el que reside esencialmente, es necesario que el órgano a través del cual se percibe esta cualidad se ajuste a ella, es decir, que sea él mismo de la naturaleza del elemento correspondiente. Así es como están constituidos los verdaderos órganos de los sentidos, y es necesario, en contra de la opinión de los budistas, distinguirlos de los órganos externos, es decir, de las partes del cuerpo humano que no son más que sus asientos e instrumentos. Por eso, el verdadero órgano de la audición no es el pabellón de la oreja, sino la porción del éter que está contenida en el oído interno, y que entra en vibración bajo la influencia de una onda sonora; y Kanâda observa que no es la primera onda ni las ondas intermedias las que hacen oír el sonido, sino la última onda que entra en contacto con el órgano de la audición. Del mismo modo, el verdadero órgano de la vista no es el globo ocular, ni la pupila, ni siquiera la

retina, sino un principio luminoso que reside en el ojo, y que entra en comunicación con la luz que emana de los objetos externos, o que se refleja en ellos; la luminosidad del ojo no es ordinariamente visible, pero puede llegar a serlo en determinadas circunstancias, especialmente en los animales que ven en la oscuridad de la noche. Hay que señalar, además, que el rayo de luz por el que se efectúa la percepción visual, y que se extiende entre el ojo y el objeto percibido, puede considerarse en ambas direcciones, por un lado como procedente del ojo al objeto, y por otro, recíprocamente, como procedente del objeto a la pupila del ojo; una teoría similar de la visión se encuentra entre los pitagóricos, y esto también es coherente con la definición de Aristóteles de la sensación como "el acto común del sentir y de lo sentido". Podrían hacerse consideraciones similares para los órganos de cada uno de los demás sentidos; pero creemos que estos ejemplos dan suficientes indicaciones al respecto.

Tal es la teoría hindú de los elementos, esbozada e interpretada con la mayor precisión posible, que, aparte de su propio interés, puede proporcionar una comprensión más general del punto de vista "cosmológico" en las doctrinas tradicionales.

Capítulo X

NÂMA-RÛPA*

Es sabido que en la tradición hindú se considera que la individualidad está constituida por la unión de dos elementos, o más exactamente de dos conjuntos de elementos, que se designan respectivamente con los términos *nâma* y *rûpa*, que significan literalmente "nombre" y "forma", y que generalmente se unen en la expresión compuesta *nâma-rûpa*, que incluye así toda la individualidad, correspondiendo *nâma* al aspecto "esencial" de esta individualidad, y *rûpa* a su aspecto "sustancial"; equivale, pues, a grandes rasgos, a la εἶδος [Eidos] y la ὕλη [hyle] de Aristóteles, o a lo que los escolásticos han llamado "forma" y "materia"; pero, en este caso, hay que tener cuidado con una imperfección bastante desafortunada de la terminología occidental: "forma", en efecto, equivale entonces a *nâma*, mientras que, cuando tomamos la misma palabra en su sentido habitual, es por el contrario *rûpa* lo que estamos obligados a traducir por "forma"¹. Como la palabra "materia" tampoco está exenta de inconvenientes, por razones que ya hemos explicado en otras ocasiones y sobre las que no volveremos en este momento, nos parece mucho más preferible utilizar los términos "esencia" y "sustancia", tomados naturalmente en el sentido relativo en el que son susceptibles de aplicarse a una individualidad.

Desde otro punto de vista algo diferente, *nâma* corresponde también a la parte sutil de la individualidad y *rûpa* a su parte corpórea o sensible; pero, de hecho, esta distinción coincide

* [Publicado en *Regnabit*, mayo de 1927. N. del T.].

¹ [Ciertamente, en inglés se podría hasta un cierto punto evitar el equívoco conviniendo en traducir la "forma" escolástica por *form* y la "forma" en el sentido ordinario por *shape*; pero en español es imposible encontrar dos términos que permitan hacer una semejante distinción. N. del T.].

con la anterior, pues son precisamente estas dos partes, sutil y corpórea, las que, en el conjunto de la individualidad, desempeñan el papel de "esencia" y "sustancia" en relación con la otra. En cualquier caso, cuando el ser se libera de la condición individual, puede decirse que está así "más allá del nombre y la forma", ya que estos dos términos complementarios son propiamente constitutivos de la individualidad como tal; es evidente que se trata del ser que ha pasado a un estado supraindividual, pues en otro estado individual, por tanto todavía "formal", encontraría necesariamente el equivalente de *nâma* y *rûpa*, aunque la "forma" ya no sería corpórea como en el estado humano.

Sin embargo, también hay que decir que *nâma* es susceptible de una cierta transposición en la que ya no es el correlativo de *rûpa*; esto aparece en particular cuando se dice que lo que queda cuando un hombre muere es *nâma*². Es cierto que se podría pensar en un primer momento que se trata únicamente de las extensiones extracorpóreas de la individualidad humana; este punto de vista es aceptable en cierto sentido, en la medida en que *rûpa* se identifica con el cuerpo; no habría entonces una verdadera transposición, estrictamente hablando, sino que la parte sutil de la individualidad continuaría simplemente designándose como *nâma* tras la desaparición de la parte corpórea. Incluso podría ser así cuando se dice que este *nâma* es "interminable", pues esto sólo puede entenderse como perpetuidad cíclica; también puede decirse que cualquier ciclo es "interminable", en el sentido de que su final se une análogamente a su principio, como puede verse en el ejemplo del ciclo anual (*samvatsara*)³. Sin embargo, es evidente que esto ya no es así cuando se afirma que el ser que subsiste como *nâma* ha pasado al mundo de los *Dêvas*⁴, es decir, a un estado "angélico" o supraindividual; siendo tal estado "informal", ya no se puede hablar de *rûpa*, mientras que *nâma* se transpone a un

² *Brihad-Aranyaka Upanishad*, III, 2, 12.

³ *Jaiminiya Upanishad Brâhamna*, I, 35.

⁴ *Idem.* III, 9.

sentido superior, lo que es posible en virtud del carácter supra-sensible que se le atribuye, incluso en su significado ordinario e individual; en este caso el ser sigue estando "más allá de la forma", pero también estaría "más allá del nombre" sólo si hubiera alcanzado el estado incondicionado, y no sólo un estado que, por elevado que sea, sigue perteneciendo al ámbito de la existencia manifestada. Podemos observar que esto es sin duda lo que se entiende en las doctrinas teológicas occidentales por la concepción de que la naturaleza angélica (*dêvatwa*) es una "forma" pura (que podría traducirse en sánscrito como *shuddha-nâma*), es decir, no unida a la "materia"; en efecto, teniendo en cuenta las peculiaridades del lenguaje escolástico que hemos señalado anteriormente, esto es exactamente lo mismo que lo que llamamos un estado "informal"⁵.

En esta transposición, *nâma* equivale de nuevo al griego *εἶδος*, pero esta vez entendido en el sentido platónico y no en el aristotélico: es la "idea", no en el sentido psicológico y "subjetivo" que le dan los modernos, sino en el sentido trascendente del "arquetipo", es decir, como realidad del "mundo inteligible", del que el "mundo sensible" no ofrece más que un reflejo o una sombra⁶; además, a este respecto, podemos tomar aquí el "mundo sensible" como representación simbólica de todo el dominio de la manifestación formal, siendo el "mundo inteligible" el de la manifestación informal, es decir, el mundo de los *Dêvas*. Así debe entenderse también el término *nâma* en relación con el modelo "ideal" que el artista debe contemplar primero interiormente, y según el cual realiza luego su obra en una forma sensible, que es propiamente *rûpa*, de modo que cuando la "idea" ha sido "incorporada" de este modo, la obra

⁵ No es menos verdad por ello que la naturaleza angélica, como todo lo que es manifestado, conlleva necesariamente una mezcla de "acto" y de "potencia"; algunos parecen haber asimilado pura y simplemente esos dos términos a la "forma" y a la "materia", a los cuales estos últimos corresponden en efecto, aunque tienen normalmente una acepción más restringida; y esas diferencias de terminología no son de las que generan menos confusiones.

⁶ Se recordará aquí el simbolismo de la caverna de Platón.

de arte puede considerarse, como el ser individual, una combinación de *nâma* y *rûpa*⁷. Hay, pues, por así decirlo, un "descenso" (*avatarana*) de la "idea" al reino formal; no significa, por supuesto, que la "idea" se vea afectada por ella en sí misma, sino que se refleja en una determinada forma sensible, que procede de ella y a la que da vida, por así decirlo; podría decirse, a este respecto, que la "idea" en sí misma corresponde al "espíritu", y que su aspecto "encarnado" corresponde al "alma". Esta similitud de la obra de arte nos permite comprender con mayor precisión la verdadera naturaleza de la relación entre el "arquetipo" y el individuo y, en consecuencia, de las dos acepciones del término *nâma*, según se aplique en el ámbito "angélico" o en el humano, es decir, designa, por una parte, el principio informal o "espiritual" del ser, que puede llamarse también su "esencia" pura, y, por otra parte, la parte sutil de la individualidad, que no es "esencia" más que en un sentido muy relativo y en relación con su parte corporal, pero que, como tal, representa la "esencia" en el dominio individual y puede, pues, considerarse allí como un reflejo de la verdadera "esencia" trascendente.

Queda ahora por explicar el simbolismo inherente a los propios términos *nâma* y *rûpa*, y que nos permite pasar de su significado literal, es decir, del significado de las palabras "nombre" y "forma", a las aplicaciones que acabamos de considerar. La relación puede parecer más evidente a primera vista para la "forma" que para el "nombre", tal vez porque, en lo que respecta a esta "forma", no salimos del orden sensible, con el que el significado ordinario de las palabras está directamente relacionado; al menos, esto es así cuando se trata de la existencia humana; y si se tratara de otro estado individual, bastaría

⁷ Sobre este punto, y también para una buena parte de las demás consideraciones expuestas, ver Ananda K. Coomaraswamy, *The Part of Art in Indian Life*, en la compilación conmemorativa del centenario de Shi Râmakrishna, *The Cultural Heritage of India*, vol. III, págs. 485-513 [“La Parte del Arte en la Vida India”, recopilado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *La filosofía del Arte*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2006. N. del T.].

con considerar que necesariamente debe haber una cierta correspondencia entre la constitución del ser que se manifiesta en este estado y la del individuo humano, por el hecho mismo de que siempre se trata de un estado "formal". Por otra parte, para comprender el verdadero significado de *nāma*, es necesario apelar a nociones menos comunes, y es necesario sobre todo recordar que, como ya hemos explicado en otro lugar, el "nombre" de un ser, incluso cuando se entiende literalmente, es efectivamente una expresión de su "esencia"; este "nombre" es también un "número" en el sentido pitagórico y cabalístico, y sabemos que, incluso desde el simple punto de vista de la filiación histórica, la concepción de la "idea" platónica, de la que hablamos antes, está estrechamente relacionada con la del "número" pitagórico.

Esto no es todo: es importante señalar de nuevo que el "nombre", en el sentido literal, es propiamente un sonido, y por lo tanto pertenece al orden auditivo, mientras que la "forma" pertenece al orden visual; aquí el "ojo" (o la vista) se toma así como símbolo de la experiencia sensible, mientras que el "oído" (o la audición) se toma como símbolo del intelecto "angélico" o intuitivo⁸; y así también la "revelación", o la intuición directa de las verdades inteligibles, se representa como "audición" (de ahí el significado tradicional de la palabra *shruti*)⁹. Ni que decir tiene que, en sí mismos, el oído y la vista también pertenecen al ámbito sensible; pero, para su transposición simbólica, cuando se relacionan entre sí, hay que considerar una cierta jerarquía entre ellos que resulta del orden de desarrollo de los elementos y, en consecuencia, de las cualidades sensibles que se relacionan con ellos respectivamente: la cualidad

⁸ Ver *Bṛihad-Araṇyaka Upanishad*, I, 4, 17.

⁹ No obstante conviene añadir que, en algunos casos, la vista y su órgano pueden simbolizar en la tradición hindú también la intuición intelectual (el "ojo del Conocimiento", o el "ojo del corazón" en la tradición islámica); pero se trata entonces de otro aspecto del simbolismo de la luz, y en consecuencia de la "visibilidad", diferente del que acabamos de considerar ahora, ya que en este intervienen sobre todo las relaciones de la vista y del oído, o de las cualidades sensibles correspondientes; uno debe recordar siempre que el simbolismo tradicional jamás es "sistemático".

auditiva, relacionada con el éter que es el primero de los elementos, es más "primordial" que la cualidad visual, que se relaciona con el fuego; y vemos que, con ello, el significado del término *nâma* se conecta de manera directa con ideas tradicionales que tienen en la doctrina hindú un carácter realmente fundamental, nos referimos al de la "primordialidad del sonido" y al de la "perpetuidad de Vêda".

Capítulo XII

MÂYÂ*

El Sr. Ananda K. Coomaraswamy ha señalado recientemente¹ que es preferible traducir *Mâyâ* como "arte" y no como se hace habitualmente por "ilusión"; esta traducción corresponde a lo que podría llamarse una visión más principal. "Aquel que produce la manifestación por medio de su 'arte' es el Arquitecto divino, y el mundo es su 'obra de arte'; como tal, el mundo no es ni más ni menos irreal que nuestras propias obras de arte, las cuales, debido a su relativa impermanencia, también son irreales cuando se comparan con el arte que 'reside' en el artista". El principal peligro del uso de la palabra "ilusión" es que se utiliza con demasiada frecuencia como sinónimo de "irrealidad" entendida de forma absoluta, es decir, considerar que las cosas que se dicen ilusorias son la nada pura y dura, cuando sólo se trata de diferentes grados de realidad; pero volveremos sobre este punto más adelante. Por el momento, añadiremos a este respecto que la frecuente traducción de *Mâyâ* por "magia", que a veces se ha pretendido basar en una similitud verbal externa y que de hecho no resulta de ningún parentesco etimológico, nos parece fuertemente influenciada por el prejuicio occidental moderno que sostiene que la magia

* [Publicado en E. T., de julio-agosto de 1947. N. del T.].

¹ Reseña del libro póstumo de Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art Civilization*, en la *Review of Religion*, nº de marzo de 1947 [La mayor parte de la obra de Ananda K. Coomaraswamy ha sido publicada por esta editorial en volúmenes recopilatorios, particularmente los siguientes títulos: *La filosofía del Arte* (2006), *La verdadera filosofía del Arte cristiano y oriental* (2007), *El cuerpo sembrado de ojos* (2007)], *Patrón y artista* (2007), *Elementos de iconografía budista* (2007), *Las ventanas del Alma* (2007), *El beso del Sol* (2007), *La doctrina india del fin último del hombre* (2007), *Recordación india y platónica* (2007). N. del T.].

sólo tiene efectos puramente imaginarios, desprovistos de toda realidad, lo que equivale al mismo error. En cualquier caso, incluso para quienes reconocen la realidad, en su orden relativo, de los fenómenos producidos por la magia, no hay evidentemente ninguna razón para atribuir a las producciones del "arte" divino un carácter especialmente "mágico", ni, además, para restringir de otro modo el alcance del simbolismo que las asimila a las "obras de arte" entendidas en su sentido más general².

"*Mâyâ* es el "poder" materno (*Shakti*) por el que actúa el Entendimiento Divino"; más exactamente aún, es *Kriyâ-Shakti*, es decir, la "Actividad Divina" (que es *Ichchhâ-Shakti*). Como tal, es inherente al propio *Brahma* o al Principio Supremo; está, pues, en un nivel incomparablemente más alto que el de *Prakriti*, y si esta última se llama también *Mâyâ*, especialmente en el *Sânkhya*, es porque en realidad no es más que el reflejo de esta *Shakti* en el orden "cosmológico"³; también se puede observar aquí la aplicación del sentido inverso de la analogía, reflejándose la Actividad suprema en la pura pasividad, y la "omnipotencia" principal en la potencialidad de la *materia prima*. Además, *Mâyâ*, por el hecho mismo de ser el "arte" divino que reside en el Principio, se identifica también con la "Sabiduría", *Sophia*, entendida exactamente en el mismo sentido que en la tradición judeocristiana; como tal, es la madre del *Avatâra*: en primer lugar, en lo que se refiere a su generación eterna, es la *Shakti* del Principio, que es, además, una con el Principio mismo, del que no es más que el aspecto "maternal"⁴; y es también, en lo que se refiere a su nacimiento en el mundo manifestado, *Prakriti*, lo que muestra aún más clara-

² Bien entendido que ese sentido debe ser conforme a la concepción tradicional del arte, y de ninguna manera con las teorías "estéticas" de los modernos.

³ En la terminología occidental, se podría decir que es menester no confundir la *Natura naturans* con la *Natura naturata*, si bien ambas son designadas por el nombre de *Natura*.

⁴ Krishna dice: "Aunque sin nacimiento, ... Yo nazco de mi propia *Mâyâ* (*Bhagavad-Gîtâ*, IV, 6).

mente la conexión existente entre estos dos aspectos superiores e inferiores de *Mâyā*⁵.

Podemos hacer otra observación, directamente relacionada con lo que acabamos de decir del "arte" divino, sobre el significado del "velo de *Mâyā*": se trata sobre todo de la "tela" de la que se hace la manifestación del tejido de la que hemos hablado en otra parte⁶, y, aunque generalmente no se suele apreciar suficientemente, este significado se indica muy claramente en ciertas representaciones, en las que sobre este velo figuran diversos seres pertenecientes al mundo manifestado. Por lo tanto, es secundario que este velo aparezca al mismo tiempo ocultando o envolviendo el Principio de alguna manera, y esto porque el despliegue de la manifestación efectivamente oculta a este último de nuestra vista; este punto de vista, que es el de los seres manifestados, es también el opuesto al punto de vista principal, pues hace que la manifestación aparezca como "externa" en relación con el Principio, mientras que en realidad sólo puede ser "interna" a él, ya que nada puede existir en modo alguno fuera del Principio, que, por el hecho mismo de ser infinito, contiene necesariamente todas las cosas en sí mismo.

Esto nos lleva de nuevo a la cuestión de la ilusión: lo que es propiamente ilusorio es el punto de vista que nos hace considerar la manifestación como exterior al Principio; y en este sentido la ilusión es también "ignorancia" (*avidyā*), es decir, precisamente lo contrario o el reverso de la "Sabiduría" de la que hablábamos más arriba; es, se podría decir, la otra cara de *Mâyā*, pero a condición de añadir que esta cara no existe más que como consecuencia de la forma errónea en que prevemos

⁵ Ver *La Gran Triada*, I, parte final; a este propósito debe quedar bien entendido que en la Tradición Cristiana, como no se considera distintamente el aspecto "maternal" en el Principio mismo, no puede, explícitamente al menos, emplazarse, en cuanto a su concepción de la "Theotokos", más que en el segundo de los dos puntos de vista que acabamos de cuestionar. Como dice Coomaraswamy, "no es accidental que el nombre de la madre del Buddha sea *Mâyā* (de igual modo que, entre los griegos, *Maia* es la madre de Hermes); en esto también reposa la aproximación que algunos han querido establecer entre ese nombre de *Mâyā* y el de *María*."

⁶ *El Simbolismo de la Cruz*, XIV.

sus producciones. Estas son verdaderamente distintas de lo que nos parecen, pues todas expresan algo del Principio, como toda obra de arte expresa algo de su autor, y esto es lo que hace su realidad completa; esta última no es, pues, más que una realidad dependiente y "participada" que puede decirse que es nula en relación con la realidad absoluta del Principio⁷, pero que, en sí misma, no es menos realidad. La ilusión puede, pues, entenderse, si se quiere, en dos sentidos diferentes, ya sea como una falsa apariencia que toman las cosas en relación con nosotros, ya sea como una realidad menor de estas mismas cosas en relación con el Principio; pero, en cualquiera de los dos casos, implica necesariamente un fundamento real, y, en consecuencia, no puede asimilarse nunca a una pura nada.

⁷ El señor Coomaraswamy recuerda al respecto una frase de San Agustín; *Quo comparate nec pulchra, nec bona, nec sunt* [en cuya comparación ni son bellos, ni son buenos, ni tienen ser] (Confesiones, XI, 4).

Capítulo XIII

VARNA*

El Sr. Gualtherus H. Mees, en su libro *Dharma and Society*, al que ya nos hemos referido, se detiene principalmente, como hemos dicho, en la cuestión de las castas; además, no acepta esta palabra en el sentido en que nosotros la entendemos, sino que prefiere mantener el término sánscrito *varna* sin traducirlo, o traducirlo por una expresión como la de "clases naturales", que, en realidad, define bastante bien lo que se quiere decir, ya que se trata realmente de una distribución jerárquica de los seres humanos conforme a la naturaleza propia de cada uno de ellos. Sin embargo, es de temer que la palabra "clases", aunque vaya acompañada de un calificativo, evoque la idea de algo más o menos comparable a las clases sociales de Occidente, que en realidad son puramente artificiales y no tienen nada en común con una jerarquía tradicional, de la que a lo sumo son una especie de parodia o caricatura. Nosotros, por lo tanto, pensamos que todavía es mejor utilizar la palabra "castas", que ciertamente es sólo un término convencional, pero que al menos fue hecho a propósito para designar la organización hindú; bien es verdad que el Sr. Mees la reserva para las múltiples castas que existen realmente en la India actual, en las que quiere ver algo muy diferente de los *varnas* primitivos. No podemos estar de acuerdo con este punto de vista, pues en realidad se trata sólo de subdivisiones secundarias, debidas a una mayor complejidad o diferenciación de la organización social, y, por muy numerosas que sean, siguen entrando en el marco de los cuatro *varnas*, que son los únicos que constituyen la jerarquía fundamental y permanecen necesariamente invariables, como expresión de los principios tradicionales y reflejo del orden cósmico en el orden social humano.

* [Publicado en *Le Voile d'Isis* de noviembre de 1935. N. del T.].

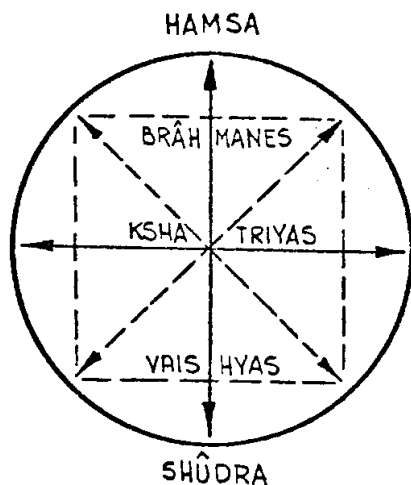
Bajo la distinción que el Sr. Mees quiere hacer entre *varna* y "casta", hay una idea que nos parece ampliamente inspirada en las teorías bergsonianas sobre las "sociedades abiertas" y las "sociedades cerradas", aunque nunca se refiere expresamente a ellas: Intenta distinguir dos aspectos del *dharma*, uno de los cuales corresponde más o menos a *varna* y el otro a "casta", y cuyo predominio se afirma alternativamente en lo que él llama "períodos de vida" y "períodos de forma", a los que atribuye caracteres "dinámicos" y "estáticos" respectivamente. No es nuestra intención discutir estas concepciones filosófico-históricas, que evidentemente no se basan en ningún dato tradicional; nos interesa más señalar un malentendido de la palabra *jâti*, que el autor cree que designa lo que él llama "casta", pero que en realidad se utiliza simplemente como equivalente o sinónimo de *varna*. Esta palabra *jâti* significa literalmente "nacimiento", y no debe entenderse, o al menos no exclusivamente o en principio, en el sentido de "herencia"; designa la naturaleza individual del ser, en la medida en que está necesariamente determinada desde su mismo nacimiento, como un conjunto de posibilidades que desarrollará durante su existencia; esta naturaleza resulta ante todo de lo que el ser es en sí mismo, y sólo secundariamente de las influencias del medio ambiente, del que la herencia propiamente dicha forma parte; hay que añadir que este medio ambiente mismo está normalmente determinado por una cierta ley de "afinidad", de modo que sea lo más conforme posible a las tendencias propias del ser nacido en él; decimos normalmente, porque puede haber excepciones más o menos numerosas, al menos en un período de confusión como el *Kali-Yuga*. Siendo así, no está nada claro lo que podría ser una casta "abierta", si queremos decir (¿y qué otra cosa podríamos querer decir?) que un individuo tendría la posibilidad de cambiar de casta en un momento dado; esto implicaría un cambio en su naturaleza que es tan inconcebible como lo sería un cambio repentino de especie en la vida de un animal o de una planta (y cabe señalar que la palabra *jâti* también tiene el significado de "especie", lo que justifica aún más esta comparación). Un cambio aparente de casta no podría ser

más que la reparación de un error en el caso de que al individuo se le asignara primero una casta que no era realmente la suya; pero el hecho de que tal error pueda ocurrir a veces (y precisamente como resultado del oscurecimiento del *Kali-Yuga*) no excluye en absoluto, de manera general, la posibilidad de determinar la verdadera casta desde el nacimiento; si el Sr. Mees parece creer que la sola consideración de la herencia intervendría entonces, es porque sin duda ignora que los medios de esta determinación pueden ser proporcionados por ciertas ciencias tradicionales, aunque sólo sea por la astrología (que, por supuesto, es aquí muy diferente de la llamada "astrología científica" de ciertos occidentales modernos y no tiene nada que ver con un arte "conjetural" o "adivinatorio", ni con el empirismo de la estadística y el cálculo de probabilidades).

Siendo así, volvamos a la noción misma de *varna*; esta palabra significa propiamente "color", pero también, por extensión, "cualidad" en general, y es por ello que puede ser tomada para designar la naturaleza individual; el Sr. Mees descarta con toda razón la extraña interpretación propuesta por algunos que quieren ver en el significado de "color" la prueba de que la distinción de los *varnas* se habría basado originalmente en diferencias de raza, lo que es bastante imposible de encontrar en ninguna parte. Lo cierto es que, si los colores se atribuyen efectivamente a los *varnas*, es de forma puramente simbólica; y la "clave" de este simbolismo viene dada por la correspondencia con los *gunas*, que se indica notablemente de forma muy explícita en este texto del *Vishnu-Purâna*: "Cuando Brahma, de acuerdo con su designio, quiso producir el mundo, los seres en los que predominaba *sattwa* salieron de su boca; otros en los que predominaba *rajas* salieron de su pecho; otros en los que tanto *rajas* como *tamas* eran fuertes salieron de sus muslos; finalmente, otros salieron de sus pies, teniendo *tamas* como característica principal. De estos seres estaban compuestos los cuatro *varnas*, los *Brâhmanes*, los *Kshatriyas*, los *Vaishyas* y los *Shudras*, que se derivaban respectivamente de su boca, su pecho, sus muslos y sus pies. Como *Sattwa* está representado

por el color blanco, se atribuye naturalmente a los *Brâhmanes*; asimismo, el rojo, el color que representa a *rajas*, se atribuye a los *Kshatriyas*; los *Vaishyas*, caracterizados por una mezcla de los dos *gunas* inferiores, tienen el amarillo como color simbólico; finalmente, el negro, el color de *tamas*, es en consecuencia el color adecuado para los *Shûdras*.

La jerarquía de los *varnas*, así determinada por los *gunas* que predominan en ellos respectivamente, se superpone exactamente a la de los elementos, como hemos expuesto en nuestro estudio sobre este tema¹; esto se muestra inmediatamente comparando el diagrama de al lado con el que dimos entonces. Sólo es necesario señalar, para que la similitud sea completa, que el lugar del éter debe ser ocupado aquí por *Hamsa*, es decir, por la única casta primordial que existía en el *Krita-Yuga*, y que contenía los cuatro *varnas* posteriores en principio y en estado indiferenciado, del mismo modo que el éter contiene los otros cuatro elementos.



¹ [Ver el capítulo dedicado a *La teoría hindú de los cinco elementos*, publicado en este volumen. N. el T.].

Por otra parte, el Sr. Mees, sin querer llevar las analogías demasiado lejos, pretende indicar una correspondencia de los cuatro *varnas* con los cuatro *âshramas* o estadios regulares de la existencia, que no examinaremos aquí, y también con las cuatro metas de la vida humana, de las que hemos hablado antes en relación con el *dharmā*; pero, en este último caso, el hecho mismo de que se trate siempre de una división cuaternaria le ha llevado a una manifiesta inexactitud. En efecto, es evidentemente inadmisibile que propongamos como meta, aunque sea la más ínfima de todas, la consecución de algo que correspondería pura y simplemente a *tamas*; la distribución, si se realiza de abajo hacia arriba, debe, pues, comenzar en realidad en el grado inmediatamente superior a aquél, como indica nuestro segundo diagrama;



Y es fácil comprender que el *dharmā* corresponde, en efecto, a *sattva*, *kāma* a *rajas*, y *artha* a una mezcla de *rajas* y *tamas*. Al mismo tiempo, las relaciones de estos objetivos con el carácter y la función de los tres *varnas* superiores (es decir, aquellos cuyos miembros poseen las cualidades de *ârya* y *dwi-ja*) aparecen entonces por sí mismos: la función del *Vaishya* se relaciona, en efecto, con la adquisición de *artha* o bienes de

orden corporal; *kâma* o deseo es el motivo de la actividad propiamente dicha del *Kshatriya*; y el *Brâhman* es realmente el representante natural y el guardián del *dharma*. En cuanto a *moksha*, esta meta suprema es, como ya hemos dicho, de un orden totalmente diferente a las otras tres y no se corresponde en absoluto con ellas; está, por tanto, más allá de todo lo que corresponde a las funciones particulares de los *varnas*, y no puede estar contenida, como las metas transitorias y contingentes, en la esfera que representa el reino de la existencia condicionada, ya que es precisamente la liberación de esa misma existencia; también está, por supuesto, más allá de los tres *gunas*, que se refieren únicamente a los estados de la manifestación universal.

Estas pocas consideraciones muestran con suficiente claridad que, cuando se trata de instituciones tradicionales, un punto de vista puramente "sociológico" es insuficiente para llegar al fondo de las cosas, ya que el verdadero fundamento de estas instituciones es de orden propiamente "cosmológico"; pero ni que decir tiene que ciertas deficiencias en este sentido no deben impedimos reconocer el mérito de la obra del Sr. Mees, que ciertamente es muy superior a la mayoría de los trabajos que otros occidentales han dedicado a las mismas cuestiones.

Capítulo XIV

KUNDALINÍ-YOGA*

Los libros de Arthur Avalon (Sir John Woodroffe) sobre uno de los aspectos menos conocidos de las doctrinas hindúes ya han sido cuestionados aquí en varias ocasiones; lo que se llama "tantrismo", que se basa en los tratados conocidos con el nombre genérico de *Tantras* y que es mucho más extenso y menos definido de lo que se suele pensar, ha sido siempre ignorado casi por completo por los orientalistas, que se han visto excluidos de él tanto por la dificultad de comprenderlo como por ciertos prejuicios, siendo estos últimos, además, sólo la consecuencia directa de su incompreensión. Recientemente se ha reeditado una de las principales obras, titulada *El poder de la serpiente*¹; no nos proponemos analizarla, pues sería casi imposible y, además, de escaso interés (mejor, para aquellos de nuestros lectores que sepan inglés, remitirse al propio volumen, del que nunca daríamos más que una idea incompleta), sino precisar el verdadero sentido de lo que trata, sin obligarnos, por otra parte, a seguir el orden en que se exponen las cuestiones².

Debemos decir, en primer lugar, que no podemos estar totalmente de acuerdo con el autor sobre el significado fundamental de la palabra *yoga*, pues, siendo literalmente el de "unión", no podría entenderse si no se aplicara esencialmente a

* [Publicado en *Le Voile d'Isis*, octubre y noviembre de 1933. N. del T.].

¹ *The Serpent Power*, 3ª edición revisada; Ganesh et Cie, Madras. Este volumen comprende la traducción de dos textos: *Shatchakra nirūpana* y *Pādukā-panchaka*, precedidos de una larga e importante introducción; es al contenido de esta que se refiere nuestro estudio.

² Sobre muchos puntos, no podemos hacer cosa mejor que reenviar a parte ninguna que no sea nuestra propia obra, *El hombre y su devenir según el Védānta*, en cuanto a las más amplias explicaciones que nos es imposible reproducir en el cuadro de un artículo, y que debemos, en consecuencia, suponer ya conocidas.

la meta suprema de toda "realización"; él objeta que no puede haber cuestión de unión sino entre dos seres distintos, y que *Jīvâtâmâ* no es realmente distinto de *Paramâtmâ*. Esto es perfectamente correcto, pero, aunque el individuo se distingue efectivamente de lo universal sólo de un modo ilusorio, no hay que olvidar que es del individuo de donde parte necesariamente toda "realización" (esta palabra en sí no tendría razón de ser), y que, desde su punto de vista, esto presenta la apariencia de una "unión", que, de hecho, no es algo "a realizar", sino sólo una consciencia de "lo que es", es decir, de la "Identidad suprema". Un término como *yoga* expresa así el aspecto que toman las cosas desde el lado de la manifestación, y que es evidentemente ilusorio del mismo modo que esta manifestación misma; pero lo mismo ocurre inevitablemente con todas las formas de lenguaje, ya que pertenecen al dominio de la manifestación individual, y basta con ser consciente de ello para no dejarse engañar por su imperfección, ni caer en la tentación de ver en ellas la expresión de un verdadero "dualismo". Sólo de forma secundaria y por extensión se puede aplicar esta misma palabra *yoga* a todos los diversos medios utilizados para alcanzar la "realización", medios que son sólo preparatorios y a los que no se puede aplicar propiamente el nombre de "unión", independientemente de cómo se entienda; pero todo esto, además, no afecta en absoluto a la exposición de lo que se trata, pues, en cuanto la palabra *yoga* va precedida de un determinativo, para distinguir varias clases, es bastante evidente que se utiliza para designar los medios, que son los únicos múltiples, mientras que el fin es necesariamente uno y el mismo en todos los casos.

El tipo de *yoga* en cuestión está relacionado con lo que se llama *laya-yoga*, y que consiste esencialmente en un proceso de "disolución" (*laya*), es decir, de reabsorción, en lo no manifestado, de los diversos elementos constitutivos de la manifestación individual, efectuándose esta reabsorción gradualmente según un orden rigurosamente inverso al de la producción

(*srishti*) o desarrollo (*pra-pancha*) de esta misma manifestación³. Los elementos o principios en cuestión son los *tattwas* que el *Sāṅkhya* enumera como producciones de *Prakṛiti* bajo la influencia de *Puruṣa*: el "sentido interno", es decir, la "mente" (*manas*), unida a la consciencia individual (*aha-nkāra*), y a través de ella al intelecto (*Buddhi* o *Mahat*); los cinco *tanmātras* o esencias elementales sutiles; las cinco facultades de la sensación (*jñānēndriyas*) y las cinco facultades de la acción (*karmēndriyas*)⁴; y finalmente, los cinco *bhūtas* o elementos corporales⁵.

Cada *bhūta*, con el *tanmātra* al que corresponde y las facultades de sensación y acción que proceden de él, se reab-

³ Es lamentable que el autor utilice con frecuencia la palabra "creación", que, como hemos explicado tan a menudo [ver, por ejemplo, el artículo "Creación y manifestación" recopilado como capítulo en el volumen titulado *Sobre la Cábala y el esoterismo judío*, publicado en estas *Obras Completas*. N. del T.], no refleja fielmente el punto de vista hindú, y somos muy conscientes de las dificultades que derivan de la necesidad de utilizar una terminología occidental, que es poco adecuada para lo que se está expresando; pero creemos que esta palabra puede evitarse con bastante facilidad, pues de hecho nosotros nunca la hemos utilizado. Ya que estamos en esta cuestión de terminología, señalemos también la impropiedad de traducir *samādhi* por "éxtasis"; esta última palabra es tanto más desafortunada cuanto que se utiliza normalmente en el lenguaje occidental para designar estados místicos, es decir, algo de un orden completamente diferente, y con lo que es esencial evitar cualquier confusión; además, etimológicamente, significa "salir de uno mismo" (lo que se adapta bien al caso de los estados místicos), mientras que lo que el término *samādhi* designa es, por el contrario, una "reentrada" del ser en su propio Ser [ver sobre este aspecto *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes* y también *El hombre y su devenir según el Vedānta*, ambos en estas *Obras Completas*. N. del T.].

⁴ El término *indriya* designa a la vez una facultad y al órgano correspondiente, pero es preferible traducirle normalmente y en modo general por «facultad», en primer lugar porque eso es conforme a su sentido primitivo, que es el de «poder», y también porque la consideración de la facultad es aquí más esencial que la del órgano corpóreo, en razón de la preeminencia de la manifestación sutil en relación a la manifestación grosera.

⁵ No comprendemos bien la objeción hecha por el autor al empleo, para designar a los *bhūtas*, del término «elementos», que es el tradicional de la física antigua; no hay lugar a preocuparse del olvido en el cual ha caído esta acepción entre los modernos, a quienes, por lo demás, toda concepción propiamente «cosmológica» ha devenido parejamente extraña.

sorbe en el inmediatamente anterior según el orden de producción, de modo que el orden de reabsorción es el siguiente: (1) Tierra (*prithvī*), con la cualidad olfativa (*gandha*), el sentido del olfato (*ghrâna*) y la facultad de locomoción (*pâda*); (2)° el agua (*ap*), con la cualidad sávida (*rasa*), el sentido del gusto (*rasana*) y la facultad de agarrar (*pâni*); (3)° el fuego (*têjas*), con la cualidad visual (*rûpa*), el sentido de la vista (*chakshus*) y la facultad de excretar (*pâyū*); (4)° aire (*vâyū*), con la cualidad táctil (*sparsha*), el sentido del tacto (*twach*) y la facultad de generación (*upastha*); (5)° éter (*ākāsha*), con la cualidad sonora (*shabda*), el sentido del oído (*shrotra*) y la facultad del habla (*vâch*); y finalmente, en la última etapa, el conjunto se reabsorbe en el "sentido interno" (*manas*), quedando toda la manifestación individual reducida así a su primer término, y como concentrada en un punto más allá del cual el ser pasa a otro dominio. Estas son, pues, las seis etapas preparatorias por las que tendrán que pasar quienes sigan este camino de "disolución", liberándose gradualmente de las diversas condiciones limitantes de la individualidad, antes de alcanzar el estado supraindividual en el que, en la Consciencia pura, total e informal (*Chit*), se puede lograr la unión efectiva con el Ser Supremo (*Paramâtma*), unión de la que resulta inmediatamente la "Liberación" (*Moksha*).

Para comprender lo que sigue, es importante no perder nunca de vista la noción de analogía constitutiva del "Macrocosmos" y del "Microcosmos", en virtud de la cual todo lo que existe en el Universo se encuentra también, en cierto modo, en el hombre, lo que el *Vishvasâra Tantra* expresa en estos términos: "Lo que está aquí está allí, lo que no está aquí no está en ninguna parte" (*Yad ihâsti tad anyatra, yan nêhâsti na tat kwachit*). Hay que añadir que, debido a la correspondencia que existe entre todos los estados de existencia, cada uno de ellos contiene en sí mismo, por así decirlo, un reflejo de todos los demás, lo que permite "situar", por ejemplo, en el campo de la manifestación grosera, ya sea considerada en el conjunto cós-

mico o en el cuerpo humano, "regiones" correspondientes a diversas modalidades de manifestación sutil, e incluso a toda una jerarquía de "mundos" que representan otros tantos grados diferentes en la existencia universal.

Dicho esto, es fácil concebir que hay en el ser humano "centros" que corresponden respectivamente a cada uno de los grupos de *tattvas* que hemos enumerado, y que estos centros, aunque pertenecen esencialmente a la forma sutil (*sūkshma-sharîra*), pueden en cierto sentido estar "localizados" en la forma corpórea o grosera (*sthûla-sharîra*), o, para decirlo mejor, en relación con las diferentes partes de éste, no siendo estas "localizaciones" en realidad más que una forma de expresar correspondencias como las que acabamos de mencionar, que, además, implican verdaderamente un vínculo especial entre tal o cual centro sutil y tal o cual porción determinada del organismo corporal. Así, los seis centros en cuestión están relacionados con las divisiones de la columna vertebral, llamada *Mêru-danda* porque constituye el eje del cuerpo humano, al igual que, desde el punto de vista "macrocósmico", el *Mêru* es el "eje del mundo"⁶: Los cinco primeros, en sentido ascendente, corresponden respectivamente a las regiones coccígea, sacra, lumbar, dorsal y cervical, y el sexto a la parte encefálica del sistema nervioso central; pero hay que entender claramente que no son centros nerviosos en el sentido fisiológico de la palabra, y que no deben asimilarse a diversos plexos como algunos han pretendido (lo que está en contradicción formal con su "localización" dentro de la propia columna vertebral), pues no se trata de una identidad, sino sólo de una relación entre dos órdenes distintos de manifestación, relación que, por otra parte, está suficientemente justificada por el hecho de que precisamente por medio del sistema nervioso se establece una de

⁶ Es muy extraño que el autor no haya señalado la relación de esto con el simbolismo del bastón brâhmanico (*Brahma-danda*), y ello tanto más cuanto que hace alusión en varias ocasiones al simbolismo equivalente del caduceo [ver "Las armas simbólicas", recopilado en el volumen *El Centro del Mundo* de estas *Obras Completas*. N. del T.].

las conexiones más directas del estado corporal con el estado sutil⁷.

Del mismo modo, los "canales" sutiles (*nâdîs*) no son más nervios que vasos sanguíneos; son, puede decirse, "las líneas de dirección que siguen las fuerzas vitales". De estos "canales", los tres principales son *sushumnâ*, que ocupa la posición central, *idâ* y *pingalâ*, los dos *nâdîs* de la izquierda y de la derecha, el primero femenino o negativo, el segundo masculino o positivo, correspondiendo así estos dos últimos a una "polarización" de las corrientes vitales. *Sushumnâ* está "situado" en el interior del eje cerebro-espinal que se extiende hasta el orificio correspondiente a la coronilla de la cabeza (*Brahma-randhra*); *idâ* y *pingalâ* están fuera de este mismo eje, alrededor del cual se entrelazan en una especie de doble enrollamiento helicoidal, para desembocar respectivamente en las dos fosas nasales izquierda y derecha, relacionándose así con la respiración alternada de una fosa nasal a la otra⁸. Es en el curso de *sushumnâ*, y aún más exactamente dentro de él (pues se describe que contiene otros dos "canales" concéntricos y más tenues, llamados

⁷ El autor hace observar muy justamente cuán erróneas son las interpretaciones dadas de ordinario por los occidentales, los que, confundiendo ambos órdenes de manifestación, quieren llevar todo lo que es cuestión aquí a un punto de vista puramente anatómico y fisiológico: Es así que los orientalistas, que ignoran toda ciencia tradicional, creen que aquí no se trata más que de una descripción más o menos fantástica de algunos órganos corpóreos; los ocultistas, de su lado, si admiten la existencia distinta del organismo sutil, se la imaginan como una especie de doble cuerpo, sometido a las mismas condiciones que éste, lo que no es apenas más exacto y no puede conducir todavía más que a representaciones del mismo groseramente materializadas; y, a ese último propósito, el autor muestra con algún detalle cuán alejadas quedan, de la verdadera doctrina hindú, las concepciones teosofistas en las que se centra en particular.

⁸ En el símbolo del caduceo, la vara central corresponde a *sushumnâ*, y las dos serpientes corresponden a *idâ* y *pinglâ*: Estos son también representados a veces sobre el bastón brâhmanico mediante el trazado de dos líneas helicoidales que se enrollan en sentido inverso una en la otra, de modo que se cruzan en cada uno de los nudos que representan los diferentes centros. En las correspondencias cósmicas, *idâ* es reportado a la luna, *pingalâ* al sol y *sushumnâ* al principio ígneo; es interesante observar la relación que presenta esto con los tres «Grandes Luminares» del simbolismo masónico.

vajrâ y *chitrâ*)⁹, donde se sitúan los "centros" de los que hemos hablado; y, como *sushumnâ* está a su vez "localizado" en el canal medular, es bastante obvio que no puede tratarse en absoluto de ningún órgano corporal.

Estos centros se denominan "ruedas" (*chakras*), y también se describen como "lotos" (*padmas*), cada uno de los cuales tiene un número específico de pétalos (que irradian en el intervalo entre *vajrâ* y *chitrâ*, es decir, dentro del primero y alrededor del segundo). Los seis *chakras* son : *mûlâdhâra*, en la base de la columna vertebral; *swâdhishthâna*, correspondiente a la región abdominal; *manipûra*, a la región umbilical; *anâhata*, a la región del corazón; *vishuddha*, a la región de la garganta; *âjnâ* a la región entre los dos ojos, es decir, al "tercer ojo"; por último, en la parte superior de la cabeza, alrededor del *Brahma-randhra*, hay un séptimo "loto", el *sahasrâra* o "loto de mil pétalos", que no se cuenta entre los *chakras*, porque, como veremos más adelante, se relaciona, como "centro de consciencia", con un estado que está más allá de los límites de la individualidad¹⁰. Según las descripciones dadas para la meditación (*dhyâna*), cada loto lleva en su pericarpio el yantra o símbolo geométrico del *bhûta* correspondiente, en el que se encuentra el *bîja-mantra* de éste, apoyado por su "vehículo" simbólico (*vâhana*); allí reside también una "deidad" (*dêvatâ*), acompañada de una *shakti* particular. Las "deidades" que presiden los seis *chakras*, y que no son otra cosa que las "formas de consciencia" por las que pasa el ser en las etapas correspondientes, son respectivamente, en orden ascendente, *Brahmâ*, *Vishnu*, *Rudra*, *Isha*, *Sadâshiva* y *Shambhû*, que por otra parte, desde el punto de vista "macrocósmico", tienen sus moradas en seis "mundos" (*lokas*) jerárquicamente superpuestos: *Bhûloka*,

⁹ Es dicho todavía que *sushumnâ* corresponde por su naturaleza al fuego, *vajrâ* al sol, y *chitrâ* a la luna; el interior de este último, que forma el conducto más central, es denominado *Brahma-nâdi*.

¹⁰ Los siete nudos del bastón brâhmanico simbolizan los siete «lotos»; en el caduceo, por el contrario, parece que la bola terminal debe relacionarse solamente con *âjnâ*, identificándose las dos alas que la acompañan con los dos pétalos de este loto.

Bhuvārloka, *Svarloka*, *Janaloka*, *Tapoloka* y *Mahārloka*; en el *sahasrāra* preside *Paramashiva*, cuya morada es el *Satya-loka*; así, todos estos mundos tienen su correspondencia en los "centros de consciencia" del ser humano, según el principio analógico que hemos indicado anteriormente. Por último, cada uno de los pétalos de los diferentes "lotos" lleva una de las letras del alfabeto sánscrito, o tal vez sería más exacto decir que los pétalos son las propias letras¹¹; pero sería de poca utilidad entrar ahora en más detalles sobre este tema, y las adiciones necesarias a este respecto encontrarán mejor su lugar en la segunda parte de nuestro estudio, después de haber dicho lo que es *Kundalinī*, del que no hemos hablado hasta ahora.

Kundalinī es un aspecto de la *Shakti* considerada como una fuerza cósmica: se podría decir que es esta misma fuerza en la medida en que reside en el ser humano, donde actúa como fuerza vital; y este nombre de *Kundalinī* significa que se representa como enrollada sobre sí misma a la manera de una serpiente; sus manifestaciones más generales, además, toman la forma de un movimiento en espiral que se desarrolla a partir de un punto central que es su "polo"¹². El «enrollamiento» simboliza un estado de reposo, el de una energía "estática" de la que proceden todas las formas de actividad manifestada; en otras palabras, todas las fuerzas vitales más o menos especializadas que actúan constantemente en la individualidad humana, en su doble modalidad sutil y corporal, no son más que aspectos secundarios de esa misma *Shakti* que en sí misma, como *Kundalinī*, permanece inmóvil en el "centro-raíz" (*mulādhāra*),

¹¹ Los números de los pétalos son: 4 para *mūlādara*, 6 para *swādhishthāna*, 10 para *manipūra*, 12 para *anāhata*, 16 para *vishuddha*, 2 para *ājna*, lo que hace en total 50, que es también el número de las letras del alfabeto sánscrito; todas las letras confluyen en *sahasrāra*, siendo cada una de ellas repetida 20 veces (50 x 20 = 1000).

¹² Ver lo que hemos dicho al respecto sobre la espiral en *El Simbolismo de la Cruz*; recordamos también la figura de la serpiente enrollada alrededor del «Huevo del Mundo» (*Brahmānda*), como también del *omfalos*, del cual encontraremos precisamente el equivalente más adelante [ver "El *Omphalos*, símbolo del centro", recopilado en *El Centro del Mundo*. N. del T.].

como base y soporte de toda manifestación individual. Cuando se "despierta", se despliega y se mueve en dirección ascendente, reabsorbiendo en sí mismo estas diversas *Shaktis* secundarias al pasar por los diversos centros de los que se ha hablado antes, hasta que finalmente se une con *Paramashiva* en el "loto de mil pétalos" (*sahasrâra*).

La naturaleza de *Kundalinî* se describe como luminosa (*jyotirmayî*) y sonora (*shabdamayî* o *mantramayî*); sabemos que se considera que la "luminosidad" caracteriza el estado sutil, y también conocemos el papel primordial del sonido en este proceso cosmogónico; también habría mucho que decir, desde el mismo punto de vista cosmogónico, sobre la estrecha conexión entre el sonido y la luz¹³. No podemos detenemos aquí en la complejísima teoría del sonido (*shabda*) y sus diferentes modalidades (*parâ* o inmanifestado, *pashyantî* y *madhyamâ*, ambos pertenecientes al orden sutil, y finalmente *vaikharî* que es el habla articulada), teoría en la que se basa toda la ciencia del mantra (*mantra-vidyâ*); únicamente señalaremos que esto explica no sólo la presencia de los *bîja-mantras* de los elementos dentro del "loto", sino también la de las letras en sus pétalos. Debe entenderse, en efecto, que no hablamos aquí de las letras como caracteres escritos, ni siquiera de los sonidos articulados percibidos por el oído, sino que estas letras son consideradas como los *bîja-mantras* o "nombres naturales" de todas las actividades (*krîyâ*) en relación con el *tattwa* del centro correspondiente, o como las expresiones en sonido grueso (*vaikharî-shabda*) de los sonidos sutiles producidos por las fuerzas que constituyen estas actividades.

Mientras permanece en su estado de reposo, *Kundalinî* reside en el *chakra mûlâdhâra*, que es, como hemos dicho, el centro "localizado" en la base de la columna vertebral, y que es

¹³ Sobre este punto, mencionaremos solamente a título de concordancia particularmente sorprendente, la identificación establecida, al comienzo del Evangelio de San Juan, entre los términos *Verbum*, *Lux* y *Vita*, precisando que, para ser plenamente comprendida, la antedicha identificación debe ser reportada al mundo de *Hiranyagarbha*.

la raíz (*mûla*) de *sushumnâ* y de todos los *nâdîs*. Existe el triángulo (*trikona*) llamado *Traipura*¹⁴, que es el asiento de *Shakti* (*Shakti-pîtha*); está envuelto tres veces y media¹⁵ alrededor del linga simbólico de *Shiva*, designado como *Swayambhu*, cubriendo con su cabeza el *Brahma-dwâra*, es decir, la entrada a *sushumnâ*¹⁶. Hay otros dos lingas, uno (*Bâna*) en el *anâhata chakra*, y el otro (*Itara*) en el *âjñâ chakra*; corresponden a los principales "nodos vitales" (*granthîs*), cuyo cruce constituye lo que podría llamarse los "puntos críticos" en el proceso del *Kundalinî-yoga*¹⁷; y hay finalmente un cuarto (*Parâ*) en *sahasrâra*, la residencia de *Paramashiva*.

Cuando *Kundalinî* es "despertada" mediante prácticas apropiadas, en cuya descripción no entraremos, penetra en el interior de *sushumnâ* y, en el curso de su ascenso, "atraviesa" sucesivamente los diversos "lotos", que florecen a su paso; y al

¹⁴ El triángulo, en tanto que *yantra* de la *Shakti*, es siempre trazado con la base en alto y el vértice hacia abajo; sería fácil mostrar la similitud de esto con numerosos otros símbolos del principio femenino.

¹⁵ Indicaremos de pasada una analogía entre esas tres vueltas y media de enrollamiento de *Kundalinî* y los tres días y medio durante los cuales, según diversas tradiciones, el espíritu permanece todavía ligado al cuerpo después de la muerte, y que representan el tiempo necesario para el «desenlace» de la fuerza vital, que permanece en el estado «no-despierto» en el caso del hombre ordinario. Un día es una revolución cíclica, que corresponde a una vuelta de la espiral; y, el proceso de reabsorción, dado que es inverso al proceso de manifestación, conlleva, en el desenvolvimiento de la espiral en cuestión, un resumen en cierto modo de la vida entera del individuo, pero tomada remontando el curso de los sucesos que la han constituido; es penoso añadir que estos dones mal comprendidos han engendrado muy frecuentemente toda suerte de interpretaciones fantásticas.

¹⁶ El *mandala* o *yantra* del elemento *Prithvi* es un cuadrado que corresponde, en tanto que figura plana, al cubo, cuya forma simboliza las ideas de «fundamento» y de «estabilidad», uno podría decir, en la lengua de la tradición islámica, que se tiene aquí la correspondencia con la «piedra negra», equivalente al *linga* hindú, y también con el *omphalos* que es, como hemos expuesto en otra parte, uno de los símbolos del «centro del mundo» [ver, además del estudio dedicado al *omphalos* citado más arriba, otros estudios sobre diferentes aspectos del simbolismo axial en el volumen *El Centro del Mundo*. N. del T.].

¹⁷ Los tres *lingas* mencionados se refieren también a las diferentes situaciones según el estado de desarrollo del ser, del *luz* o «núcleo de inmortalidad», del cual hemos hablado en *El Rey del Mundo*.

llegar así a cada centro, reabsorbe en sí mismo, como ya hemos dicho, los diversos principios de la manifestación individual que están especialmente relacionados con ese centro y que, llevados así al estado potencial, son arrastrados con él en su movimiento hacia el centro superior. Estas son todas las etapas del *laya-yoga*; a cada una de estas etapas se refiere también el logro de ciertos "poderes" especiales (*siddhis*), pero es importante notar que esto no es de ninguna manera lo principal, y de hecho no se puede enfatizar demasiado, porque la tendencia general de los occidentales es atribuir a esta clase de cosas, como de hecho a todos los "fenómenos", una importancia que no tienen ni pueden tener en realidad. Como bien señala el autor, el *yogui* (o, para decirlo con más exactitud, el que está en proceso de serlo) no aspira a la posesión de ningún estado condicionado, ni siquiera de un estado superior o "celestial", por elevado que sea, sino sólo a la "Liberación"; razón de más para no aspirar a "poderes" cuyo ejercicio se sitúa enteramente en el ámbito de la manifestación más externa. Aquel que busque estos "poderes" por sí mismos y los convierta en la meta de su desarrollo, en lugar de verlos como meros resultados accidentales, nunca será un verdadero Yogui, pues constituirán para él obstáculos insuperables que le impedirán seguir el camino ascendente hasta su fin último; toda su "realización" no consistirá nunca, pues, más que en ciertas extensiones de la individualidad humana, resultado cuyo valor es estrictamente nulo con respecto a la meta suprema. Normalmente, los "poderes" en cuestión deben considerarse sólo como signos de que el ser ha alcanzado realmente tal o cual etapa; es, si se quiere, un medio externo de control; pero lo que realmente importa en cualquier etapa es un determinado "estado de consciencia", representado, como hemos dicho, por una "deidad" (*devatā*) con la que el ser se identifica en esa etapa de "realización"; y estos estados en sí mismos sólo tienen valor como preparación gradual para la "unión" suprema, que no tiene ningún punto en común con ellos, pues no puede haber ninguno entre lo condicionado y lo incondicionado.

No repetiremos aquí la enumeración, que ya hemos dado en la primera parte de este estudio, de los centros correspondientes a los cinco *bhûtas* y sus respectivas "localizaciones"¹⁸; se refieren a los diferentes grados de manifestación corporal, pues, en el paso de uno a otro, cada grupo de *tattwas* se "disuelve" en el grupo inmediatamente superior, siendo el más grosero siempre reabsorbido en el más sutil (*sthûlânâm sûksh-mê layah*). Por último viene el *âjnâ chakra*, donde están los *tattwas* sutiles del orden "mental", y en cuyo pericarpio está el monosílabo sagrado *Om*; este centro se llama así porque es allí donde se recibe desde arriba (es decir, desde el dominio supra-individual) la orden (*âjnâ*) del *Gurû* interior, que es *Paramashiva*, al que el "Sí Mismo" es idéntico en realidad¹⁹. La "localización" de este *chakra* está directamente relacionada con el "tercer ojo", que es el "ojo del Conocimiento" (*Jnâna-chakshus*); el centro cerebral correspondiente es la glándula pineal, que no es la "sede del alma", según la concepción verdaderamente absurda de Descartes, pero que sin embargo tiene un papel especialmente importante como órgano de conexión con las modalidades extracorporales del ser humano. Como hemos explicado en otro lugar, la función del "tercer ojo" se refiere esencialmente al "sentido de la eternidad" y al restablecimiento del "estado primordial" (cuya conexión con *Hamsa*, en cuya forma se dice que *Paramashiva* se manifiesta en este centro, hemos señalado también en varias ocasiones); el estadio de "realización" correspondiente al *chakra âjna* implica, pues, la

¹⁸ Importa observar que *anâtha*, que queda próximo a la región del corazón, debe ser distinguido del «loto del corazón», de ocho pétalos, que es la residencia de *Purusha*: Este último está «situado» en el corazón mismo, considerado como «centro vital» de la individualidad.

¹⁹ Este mandamiento u orden corresponde al «mandato celeste» de la tradición extremo-oriental; por otra parte la denominación de *âjnâ chakra* podría ser exactamente traducida en árabe por *maqâm el-amr*, que indica que ello es su reflejo directo, en el ser humano, del «mundo» denominado *âlam el-amr*, de igual modo que, bajo el punto de vista «macrocósmico», el mismo reflejo se sitúa, en nuestro estado de existencia, en el lugar central del «Paraíso Terrestre»; uno podría inclusive deducir de esto consideraciones precisas sobre la modalidad de las manifestaciones «angélicas» en relación al hombre, pero esto se saldría enteramente de nuestro tema.

perfección del estado humano, y en él se encuentra el punto de contacto con los estados superiores, con los que se relaciona todo lo que está más allá de este estadio²⁰.

Por encima de *ājñā* hay dos *chakras* secundarios llamados *manas* y *soma*²¹; y en el mismo pericarpio de *sahasrāra* hay otro "loto" de doce pétalos, que contiene el triángulo supremo *Kāmakalā*, que es la morada de *Shakti*. El *Shabdabrahma*, es decir, el estado "causal" y no manifestado del sonido (*shabda*), está representado por *Kāmakalā*, que es la "raíz" (*mūla*) de todos los *mantras*, y que tiene su correspondencia inferior (que puede verse como su reflejo en relación con la manifestación grosera) en el triángulo *Trai-pura* del *mūlādhāra*. No podemos entrar en los detalles de las muy complejas descripciones que se dan de estos diferentes centros para su meditación, que se refieren en su mayor parte al *mantra-vidyā*, ni de la enumeración de las diversas *Shaktis* particulares que tienen sus "asientos" entre *ājñā* y *sahasrāra*. Finalmente, el *sahasrāra* se llama *Shivasthāna*, porque es la morada de *Paramashiva*, en unión con la suprema *Nirvāna Shakti*, la "Madre de los tres mundos"; es la "morada de la dicha" donde se realiza el "Ser" (*Ātmā*). Aquel que conoce verdadera y plenamente el *sahasrāra* se libera de la transmigración (*samsāra*), pues por este mismo conocimiento ha roto todos los lazos que lo sujetaban a él, y ahora ha alcanzado el estado de *jīvanmukta*.

Concluiremos con una observación, que creemos no se ha hecho todavía en ninguna parte, sobre la concordancia de los

²⁰ La visión del «tercer ojo», por la cual el ser queda liberado de la condición temporal (y que no tiene nada que ver con la «clarividencia» de los ocultistas y teósofos), está íntimamente ligada a la función «profética»; es esto a lo que hace alusión el término sánscrito *rishi*, que significa propiamente «vidente», y que tiene su equivalente exacto en el término hebreo *ro'eh*, designación antigua de los profetas, reemplazada ulteriormente por el término *nābi* (es decir, «el que habla por inspiración»). Señalaremos todavía, sin poder insistir más en ello, que lo que indicamos en esta nota y en la precedente está en relación con la interpretación esotérica de la *Sūrat El-Qadr*, que concierne al «descenso» del *Qorān*.

²¹ Estos dos *chakras* son representados como «lotos» de seis y de dieciséis pétalos respectivamente.

centros aquí tratados con las *Sephiroth* de la Cábala, que, en efecto, deben tener necesariamente, como todas las cosas, su correspondencia en el ser humano. Podría objetarse que las *Sephiroth* son diez en número, mientras que los seis chakras y el sahasra hacen un total de sólo siete; pero esta objeción se desvanece si observamos que, en la disposición del "árbol sefirótico", hay tres pares colocados simétricamente en las "columnas" derecha e izquierda, de modo que el conjunto de los *Sephiroth* está distribuido en siete niveles diferentes solamente; Al considerar sus proyecciones sobre el eje central o "columna central", que corresponde a *sushumnâ* (las dos "columnas" laterales están en relación con *idâ* y *pingalâ*), encontramos también el septenario²².

Empezando por arriba, no hay dificultad en asimilar el sahasra, "situado" en la coronilla, a la *Sephirah* suprema, *Kether*, cuyo nombre significa precisamente la "Corona". Luego viene el conjunto de *Hokmah* y *Binah*, que debe corresponder a *âjnâ*, y cuya dualidad podría incluso ser representada por los dos pétalos de este "loto"; además, tienen como "resultante" a *Daath*, es decir, el "Conocimiento", y hemos visto que la "localización" de *âjnâ* se refiere también al "ojo del Conocimiento"²³. La siguiente pareja, *Hesed* y *Geburah*, puede, según un simbolismo muy general relativo a los atributos de "Misericordia" y "Justicia", relacionarse en el hombre, con los dos brazos²⁴; estas dos *Sephiroth* se situarán, por tanto, en los dos hombros y, en consecuencia, a nivel de la región gular, co-

²² Hay que señalar la similitud del simbolismo del "árbol sefirótico" con el del caduceo, como ya hemos indicado; por otra parte, los diferentes "canales" que unen las *Sefirot* no carecen de analogía con los *nâdis* (esto, por supuesto, en lo que respecta a la aplicación particular que puede hacerse al ser humano).

²³ La dualidad de *Hokmah* y *Binah* puede, por lo demás, ser puesta en relación simbólica con los dos ojos derecho e izquierdo, es decir, con la correspondencia «microcósmica» del Sol y la Luna.

²⁴ Ver lo que hemos dicho, en *El Rey del Mundo*, sobre el simbolismo de las dos manos en relación precisamente con la *Shekinah* (de la cual mencionaremos de pasada la relación con la *Shakti* hindú) y el «árbol sefirótico».

respondiendo así a *vishuddha*²⁵. En cuanto a *Thiphereth*, su posición central se refiere obviamente al corazón, lo que conduce inmediatamente a su correspondencia con *anâhata*. La pareja de *Netsah* y *Hod* se situará en las caderas, puntos de unión de los miembros inferiores, como la de *Hesed* y *Geburah* en los hombros, puntos de unión superiores²⁶; ahora bien, las caderas están al nivel de la región umbilical, por tanto de *manipûra*. Finalmente, en lo que respecta a las dos últimas *Sephiroth*, parece que hay razones para considerar una intervención, porque *Iesod*, según el significado de su nombre, es el "fundamento", que corresponde exactamente a *mulâdhâra*. *Malkuth* tendría entonces que ser equiparado con *swâdhishtâna*, lo que el significado de los nombres parece justificar, pues *Malkuth* es el "Reino", y *swâdhishtâna* significa literalmente la "propia morada" de la *Shakti*.

A pesar de la extensión de esta presentación, sólo hemos esbozado algunos aspectos de un tema que es realmente inagotable, esperando proporcionar aclaraciones útiles a quienes deseen profundizar en él.

²⁵ Según la tradición islámica, los dos ángeles encargados de registrar las buenas y malas acciones del hombre, que también representan los atributos divinos de "Misericordia" y "Justicia", se sostienen sobre ambos hombros. A este respecto, cabe señalar que la figura simbólica de la "balanza" mencionada en el *Siphra de Tseniutha* también podría "localizarse" en el ser humano de forma similar.

²⁶ Ver lo que hemos dicho, en *El Rey del Mundo*, del simbolismo de las dos manos, en relación precisamente con la *Shekinah* (de la cual mencionaremos de pasada la relación con la *Shakti* hindú) y el «árbol sefirótico».

Capítulo XV

EL QUINTO VÊDA*

Entre los errores específicamente modernos que a menudo hemos tenido ocasión de denunciar, uno de los que más directamente se opone a toda verdadera comprensión de las doctrinas tradicionales es lo que podría llamarse "historicismo", que, además, no es más que una consecuencia de la mentalidad "evolucionista": Consiste, en efecto, en suponer que todas las cosas deben haber comenzado de la manera más rudimentaria y burda, y luego haber sufrido a partir de ahí una elaboración progresiva, de modo que tal o cual concepción habría aparecido en un momento determinado, y tanto más tardíamente cuanto se la juzga de orden superior, lo que implica que sólo puede ser "el producto de una civilización ya avanzada", según una expresión que se ha hecho tan común que a veces la repiten como si fuera mecánica quienes intentan reaccionar contra esa mentalidad, pero que sólo tienen intenciones "tradicionalistas" sin ningún conocimiento tradicional real. Frente este punto de vista hay que afirmar claramente que, por el contrario, todo lo que pertenece al reino espiritual e intelectual se encontraba originalmente en un estado de perfección, del que sólo se apartó gradualmente en el curso del "oscurecimiento" que acompaña necesariamente a todo proceso cíclico de manifestación; esta ley fundamental, que debemos contentarnos con recordar aquí sin entrar en más desarrollos, es obviamente suficiente para anular todos los resultados de la llamada "crítica histórica". También hay que señalar que esto último implica una toma de partido definitiva hacia la negación de cualquier elemento suprahumano y hacia el tratamiento de las propias doctrinas tradicionales a la manera de un "pensamiento" puramente hu-

* [Publicado en *Études traditionnelles* de agosto-septiembre de 1937. N. del T.].

mano, totalmente comparable en este sentido a lo que son la filosofía y las ciencias profanas; desde este punto de vista tampoco es posible ningún compromiso, y además es en realidad este "pensamiento" profano mismo el que es de fecha muy reciente, habiendo podido aparecer sólo como "producto de una degeneración ya avanzada", podríamos decir, dando vuelta a la frase que citamos antes en un sentido "antievolucionista".

Si aplicamos estas consideraciones generales a la tradición hindú, diremos que, en contra de la opinión de los orientalistas, no existe lo que se llama "vedismo", "brahmanismo" e "hinduismo", si entendemos por ello doctrinas que habrían surgido en períodos sucesivos y se habrían sustituido unas a otras, cada una de ellas caracterizada por concepciones esencialmente diferentes de las de las otras, si no más o menos en contradicción con ellas, concepciones que se habrían formado así sucesivamente como resultado de la "reflexión" imaginada sobre el modelo de la simple especulación filosófica. Estas diversas denominaciones, si queremos mantenerlas, deben considerarse como designación de una misma tradición, a la que todas pueden aplicarse efectivamente; y a lo sumo, puede decirse que cada una de ellas se refiere más directamente a un determinado aspecto de esta tradición, estando los diferentes aspectos estrechamente vinculados y no pudiendo aislarse unos de otros en modo alguno. Esto se desprende inmediatamente del hecho de que la tradición en cuestión está, en principio, contenida en su totalidad en el Veda, y que, en consecuencia, todo lo que es contrario al Veda o que no se deriva legítimamente de él queda así excluido de esta tradición, sea cual sea el aspecto en que se la considere; la unidad esencial y la invariabilidad de la doctrina quedan así aseguradas, sean cuales sean los desarrollos y las adaptaciones a que pueda dar lugar para responder más particularmente a las necesidades y aptitudes de los hombres de tal o cual época.

Debe entenderse, en efecto, que la inmutabilidad de la propia doctrina no impide cualquier desarrollo o adaptación, con la única condición de que siempre se ajusten estrictamente a

los principios, pero también, al mismo tiempo, que nada de esto constituya nunca "novedades", ya que en todo caso no puede ser otra cosa que una "explicación" de lo que la doctrina ya implicaba desde el principio, o una formulación de las mismas verdades en términos diferentes para hacerlas más fácilmente accesibles a la mentalidad de una época más "oscura". Lo que al principio podía captarse inmediatamente y sin dificultad en el principio mismo, los hombres de épocas posteriores ya no podían verlo, salvo casos excepcionales, y entonces fue necesario suplir esta incomprensión general con un detalle de explicaciones y comentarios que hasta entonces no había sido necesario en absoluto; además, como la capacidad de alcanzar directamente el conocimiento puro se hizo cada vez más rara, hubo que abrir otros "caminos", utilizando medios cada vez más contingentes, por así decirlo, siguiendo, para remediar la situación en la medida de lo posible, el "descenso" que se produjo de edad en edad en el curso del ciclo de la humanidad terrestre. Así, podría decirse que la humanidad recibió mayores facilidades para alcanzar sus fines trascendentales cuanto más bajo era su nivel espiritual e intelectual, a fin de salvar todo lo que aún podía salvarse, teniendo en cuenta las condiciones inevitablemente determinadas por la ley del ciclo.

Con estas consideraciones podemos comprender verdaderamente el lugar que ocupa en la tradición hindú lo que suele designarse con el nombre de "tantrismo", en la medida en que representa el conjunto de las enseñanzas y los medios de "realización" más especialmente apropiados a las condiciones del *Kali-Yuga*. Por lo tanto, sería muy erróneo considerarlo como una doctrina separada, y más aún como un "sistema" de algún tipo, como hacen siempre con demasiada facilidad los occidentales; en realidad, se trata más bien de un "espíritu", si se puede expresar así, que, de manera más o menos difusa, impregna toda la tradición hindú en su forma actual, de modo que sería casi imposible asignarle, dentro de ella, límites precisos y bien definidos; y si consideramos que el comienzo del *Kali-Yuga* se remonta a tiempos mucho más lejanos que los llamados "histó-

ricos", debemos reconocer que el propio origen del tantrismo, lejos de ser tan "tardío" como algunos pretenden, escapa necesariamente a los limitados medios de que dispone la investigación profana.

De nuevo, cuando se habla aquí del origen, haciéndolo coincidir con el del propio *Kali-Yuga*, esto es cierto sólo a medias; más precisamente, sólo es cierto a condición de que especifiquemos que estamos tratando aquí con el tantrismo como tal, queremos decir, como una expresión o manifestación externa de algo que, como todo el resto de la tradición, existía desde el principio en el propio Vêda, aunque sólo fue formulado más explícitamente y desarrollado en sus aplicaciones cuando las circunstancias llegaron a requerirlo. Se puede ver, por tanto, que hay un doble punto de vista a considerar aquí: por un lado, el tantrismo se puede encontrar incluso en el Vêda ya que está principalmente incluido en él, pero, por otro lado, se puede considerar propiamente como un aspecto distinto de la doctrina sólo a partir del momento en que se "hizo explícito" por las razones que hemos indicado, y sólo en este sentido puede ser considerado como peculiar del *Kali-Yuga*.

La denominación de lo que estamos tratando proviene del hecho de que las enseñanzas que lo fundamentan se expresan en los tratados que llevan el nombre genérico de *Tantras*, nombre que tiene una relación directa con el simbolismo del tejido del que hemos hablado en otras ocasiones, pues, en sentido literal, el *tantra* es la "urdimbre" de una tela; y hemos señalado que en otros lugares también se encuentran palabras del mismo significado aplicadas a los Libros sagrados. A menudo se considera que estos *Tantras* forman un "quinto Vêda", destinado especialmente a los hombres del *Kali-Yuga*; y esto estaría completamente injustificado si no fueran, como acabamos de explicar, derivados del Vêda entendido en su sentido más riguroso, como una adaptación a las condiciones de una época determinada. Es importante considerar que, en realidad, el Vêda es uno, principalmente y en cierto modo "atemporal", antes de convertirse en triple y luego en cuádruple en su forma-

ción; Si también puede ser quíntuple en la época actual, debido a los desarrollos adicionales que requieren las facultades del entendimiento que son menos "abiertas" y ya no pueden ejercerse tan directamente en el orden de la intelectualidad pura, es obvio que esto no afectará a su unidad primaria, que es esencialmente su aspecto "perpetuo" (*sanâtana*), y por tanto independiente de las condiciones particulares de cualquier época.

La doctrina de los *Tantras* es, pues, y sólo puede ser, en definitiva, un desarrollo normal, según ciertos puntos de vista, de lo que ya está contenido en el Vêda, ya que es en esto, y sólo en esto, como puede ser, y lo es de hecho, parte integrante de la tradición hindú; y en cuanto a los medios de "realización" (*sadhana*) prescritos por los *Tantras*, bien puede decirse que, por la misma razón, también se derivan legítimamente del Vêda, ya que básicamente no son otra cosa que la aplicación y puesta en práctica efectiva de esa misma doctrina. Si estos medios, en los que naturalmente hay que incluir, ya sea como principal o como mero accesorio, los ritos de todo tipo, parecen tener, sin embargo, un cierto carácter de "novedad" con respecto a los que les precedieron, es porque no había razón para considerarlos en épocas anteriores, salvo quizá como puras posibilidades, ya que los hombres no tenían entonces necesidad de ellos y disponían de otros medios más adecuados a su naturaleza. Esto es bastante comparable al desarrollo especial de una ciencia tradicional en un momento determinado, que no constituye una "aparición" espontánea ni una "innovación" de ningún tipo, ya que, también en este caso, nunca puede ser realmente otra cosa que una aplicación de los principios, es decir, algo que tenía al menos una preexistencia implícita en ellos, y que siempre fue posible, por tanto, explicitar en cualquier momento, suponiendo que hubiera alguna razón para hacerlo; pero, precisamente, esta razón sólo se encuentra de hecho en las circunstancias contingentes que condicionan un tiempo determinado.

Ahora bien, que los ritos estrictamente "verídicos", queremos decir tal como eran "en el principio", ya no son practica-

bles en la actualidad, es demasiado claro por el hecho de que el *soma*, que desempeña un papel capital en ellos, se ha perdido en una época que es imposible evaluar "históricamente"; y se entiende bien que cuando se habla aquí del *soma*, debe considerarse que representa todo un conjunto de cosas cuyo conocimiento, al principio manifiesto y accesible a todos, se volvió oculto en el curso del ciclo, al menos para la humanidad ordinaria. Debían existir "sustitutos" para estas cosas, que necesariamente sólo podían encontrarse en un orden inferior al suyo, es decir, que los "soportes" a través de los cuales seguía siendo posible la "realización" se iban "materializando" cada vez más de una época a otra, de acuerdo con la marcha descendente del desarrollo cíclico; una relación como la del vino con el soma, en cuanto a su uso ritual, podría servir de ejemplo simbólico.

Esta "materialización" no debe entenderse simplemente en el sentido más restringido y ordinario de la palabra; tal como la vemos, comienza a producirse, podría decirse, tan pronto como se abandona el conocimiento puro, que sólo es también pura espiritualidad; y la apelación a elementos de carácter sentimental o volitivo, por ejemplo, no es el menor signo de una "materialización" similar, incluso aunque estos elementos se empleen de forma legítima, es decir, aunque se tomen sólo como medios subordinados a un fin que siempre sigue siendo el conocimiento, ya que, si fuera de otro modo, ya no se podría hablar de "realización", sino sólo de una desviación, de un simulacro o de una parodia, todo lo cual, huelga decirlo, está rigurosamente excluido por la ortodoxia tradicional, sea cual sea la forma y el nivel en que se considere.

Lo que acabamos de indicar en último lugar se aplica exactamente al tantrismo, cuyo "camino", de manera general, aparece como más "activo" que "contemplativo", o, en otras palabras, como más del lado del "poder" que del conocimiento; y un hecho particularmente significativo, a este respecto, es la importancia que da a lo que se designa como el "camino del héroe" (*vîra-mârga*). Es obvio que *vîrya*, un término equivalente al latín *virtus*, al menos según el significado que tenía an-

tes de ser desviado a un sentido "moral" por los estoicos, expresa propiamente la cualidad esencial y de alguna manera "típica", no del Brâhman, sino del Kshatriya; y el *vîra* se distingue del *pashu*, es decir, del ser sometido a los lazos de la existencia común, no tanto por un conocimiento real como por una afirmación voluntaria de "autonomía", que, en esta etapa, todavía puede, según el uso que haga de ella, alejarle de la meta así como acercarle a ella. El peligro aquí es que el "poder" se busque por sí mismo y se convierta así en un obstáculo en lugar de un apoyo, y que el individuo llegue a pensar en sí mismo como su propio fin; pero no hace falta decir que esto es sólo la desviación y el abuso, que nunca son en última instancia el resultado de un malentendido del que la doctrina no puede ser en absoluto responsable; y además, lo que acabamos de decir sólo se refiere al "camino" como tal, no a la meta que, en realidad, insistamos de nuevo, es siempre la misma y no puede ser en ningún caso otra que el conocimiento, ya que sólo a través de éste y en éste se "realiza" verdaderamente el ser en todas sus posibilidades. No es menos cierto que los medios propuestos para alcanzar esta meta están marcados, como inevitablemente debe ser, por las características especiales del *Kali-Yuga*: Hay que recordar, a este respecto, que el propio papel del héroe se representa en todas partes y siempre como una "búsqueda" que, aunque puede tener éxito, también puede acabar en fracaso; y la propia "búsqueda" presupone que hay, cuando el "héroe" aparece, algo que se ha perdido antes y que le corresponde recuperar; esta tarea, al final de la cual el *vîra* se convierte en *divya*, puede definirse, si se quiere, como la búsqueda del *soma* o de la "bebida de la inmortalidad" (*amritâ*), que es, además, desde el punto de vista simbólico, el equivalente exacto de lo que fue la "búsqueda del Grial" en Occidente; y, a través del *soma* encontrado, el fin del ciclo se une a su comienzo en lo "intemporal".

Capítulo XVI

TANTRISMO Y MAGIA*

Es costumbre en Occidente atribuir al tantrismo un carácter "mágico", o al menos creer que la magia desempeña en él un papel predominante; esto es una interpretación errónea del tantrismo, y quizá también de la magia, sobre la que nuestros contemporáneos sólo tienen, en general, ideas extremadamente vagas y confusas, como hemos mostrado en uno de nuestros recientes artículos¹. No volveremos por ahora sobre este último punto; pero, tomando la magia estrictamente en su sentido propio, y suponiendo que efectivamente se entienda así, sólo nos preguntaremos qué es lo que en el propio tantrismo puede dar lugar a esta falsa interpretación, pues siempre es más interesante explicar un error que limitarse a su pura y simple exposición.

En primer lugar, hay que recordar que la magia, por muy inferior que sea en sí misma, es sin embargo una auténtica ciencia tradicional; como tal, puede tener legítimamente un lugar entre las aplicaciones de la doctrina ortodoxa siempre que ocupe el lugar subordinado y muy secundario que corresponde a su carácter esencialmente contingente. Por otra parte, puesto que el desarrollo real de las ciencias tradicionales particulares está determinado por las condiciones de una época concreta, es natural y en cierto sentido normal que las más contingentes se desarrollen especialmente en el período en que la humanidad está más alejada de la intelectualidad pura, es decir, en el *Kali-Yuga*, y que adquieran así, manteniéndose dentro de los límites

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, agosto-septiembre de 1937. N. del T.].

¹ [“Residuos psíquicos”, cap. XXVII de *El reino de la cantidad y los siglos de los tiempos*. N. del T.].

que les asigna su propia naturaleza, una importancia que nunca podrían haber tenido en los períodos anteriores.

Las ciencias tradicionales, cualesquiera que sean, pueden servir siempre de "soportes" para ascender a un orden superior de conocimiento, y es esto, más que lo que son en sí mismas, lo que les da un valor propiamente doctrinal; pero, como decimos, tales "soportes" de manera general deben ser cada vez más contingentes a medida que se cumple el "descenso" cíclico, para permanecer adaptados a las posibilidades humanas de cada época. El desarrollo de las ciencias tradicionales inferiores no es, pues, más que un caso especial de esta necesaria "materialización" de los "soportes" de la que hemos hablado; pero, al mismo tiempo, no hace falta decir que cuanto más se avanza en esta dirección, mayor es el peligro de desviación, y por eso una ciencia como la magia se encuentra evidentemente entre las que más fácilmente dan lugar a todo tipo de deformaciones y usos ilegítimos; la desviación, en cualquier caso, sólo es atribuible en última instancia a las condiciones mismas de este período de "oscurecimiento" que es el *Kali-Yuga*.

Es fácil comprender la relación directa que todas estas consideraciones tienen con el tantrismo, una forma doctrinal especialmente adaptada al *Kali-Yuga*; y, si añadimos que, como hemos indicado en otro lugar, el tantrismo insiste especialmente en el "poder" como medio e incluso como base posible de realización", no es de extrañar que conceda por ello una importancia considerable, incluso se podría decir que la máxima compatible con su relatividad, a las ciencias que, de una manera u otra, pueden contribuir al desarrollo de este "poder" en algún ámbito. Dado que la magia se encuentra obviamente en este caso, no hay duda de que tiene un lugar aquí; pero lo que hay que decir claramente es que no puede de ninguna manera constituir la parte esencial del tantrismo: Cultivar la magia por sí misma, así como tomar como objetivo el estudio o la producción de "fenómenos" de cualquier tipo, es encerrarse en la ilusión en lugar de esforzarse por liberarse de ella; esto no es más que la desviación y, en consecuencia, ya no es tantrismo

en cuanto aspecto de una tradición ortodoxa y una "vía" destinada a conducir al ser a la verdadera "realización".

Se acepta generalmente que hay una iniciación tántrica, pero la mayoría de las veces, sin comprender lo que ello implica realmente; todo lo que hemos explicado en muchas ocasiones, sobre los fines espirituales que son los de toda iniciación regular sin excepción, nos dispensa de insistir sobre este punto. La magia como tal, referida exclusivamente al ámbito "psíquico" por definición, no es ciertamente iniciática, y si un ritual iniciático utiliza ciertos elementos aparentemente "mágicos", deberá necesariamente ser "transformado" por el objetivo que les asigna, y por la forma en que los utiliza de conformidad con este objetivo, en algo de un orden completamente diferente, donde lo "psíquico" será un mero "soporte" de lo espiritual; así pues, ya no se trata en absoluto de magia, como tampoco lo es de geometría cuando se realiza ritualmente el trazado de un *yantra*; el "soporte" tomado en su "materialidad", si se puede expresar así, nunca debe confundirse con el carácter de orden superior que le confiere esencialmente su destino. Esta confusión sólo puede ser obra de observadores superficiales, incapaces de ver nada más allá de las apariencias formales más externas, que es, en efecto, el caso de casi todos los que, en el Occidente moderno, han intentado ocuparse de estas cosas, y que han aportado siempre toda la incomprensión inherente a la mentalidad profana; es, además, esta misma confusión la que, señálemoslo de paso, es también el punto de partida de las interpretaciones "naturalistas" que han pretendido dar de todo el simbolismo tradicional.

A estas pocas observaciones, añadiremos otra de carácter algo diferente: sabemos cuán importantes son los elementos tántricos que han penetrado en ciertas formas de budismo incluidas en la denominación general de *Mahayana*; pero, lejos de ser un budismo "corrompido", como está de moda decir en Occidente, estas formas representan, por el contrario, el resultado de una adaptación completamente tradicional del budismo. Poco importa que en algunos casos las características del

budismo original ya no sean fácilmente reconocibles, pues en todo caso, ello sólo muestra el alcance de la transformación que se ha producido. Cabe preguntarse entonces: ¿cómo pudo hacer tal cosa el tantrismo, si en realidad no era otra cosa que magia? Esto es una imposibilidad perfectamente evidente para cualquiera que tenga el más mínimo conocimiento de las realidades tradicionales; de hecho, no es más que una imposibilidad el que lo inferior produzca lo superior, o de que lo "más" salga de lo "menos"; pero ¿no es este absurdo precisamente el que está implícito en todo el pensamiento "evolutivo" de los occidentales modernos, el cual contribuye así, en gran medida, a la distorsión irreparable de todas sus concepciones?

Capítulo XVII

ORIENTE Y OCCIDENTE*

Occidente muestra actualmente signos manifiestos de desequilibrio; y ello es la fatal consecuencia de la conclusión del desarrollo de una civilización puramente material, verdadera monstruosidad de la cual la historia no nos ofrece ningún otro ejemplo.

El que algunos comiencen al fin a percatarse de ello y a inquietarse, puede ser un indicio de que el mal no es del todo irremediable; pero de lo que hay que persuadirse, es de que no es en sí mismo donde Occidente encontrará los medios para evitarlo. En efecto, un cambio radical de todas las tendencias constitutivas del espíritu moderno, una renuncia completa a todos los prejuicios que han falseado la mentalidad occidental desde hace varios siglos, son necesarios como condiciones previas para una restauración de la verdadera intelectualidad. Ésta, de la cual los europeos de nuestros días se han hecho incapaces de comprender la naturaleza e incluso de concebir simplemente la existencia, ¿dónde podrían encontrarla, sino en las civilizaciones que todavía la conservan, es decir, en las civilizaciones orientales? Y añadiremos que, en tanto que no se haya aceptado esto, ningún entendimiento real y profundo será posible entre Oriente y Occidente.

Compréndasenos bien: no pretendemos que Occidente deba adoptar formas orientales, que no están hechas para él; pero decimos que una élite occidental, circunstancia hoy inexistente, deberá constituirse y asimilar el espíritu de Oriente para poder dar de nuevo al Occidente una civilización normal, es decir, que repose sobre principios verdaderos, sobre bases que se

* [Artículo publicado originalmente en *Le Radeau*, París, enero de 1925. N. del T.].

pueden denominar tradicionales en toda la acepción de la palabra. Se trata de entendimiento, no de fusión; y el entendimiento se establece de modo natural y necesario entre todas las civilizaciones que poseen ese carácter tradicional, pero solamente entre ellas. No podría haber otro remedio al desorden que comprobamos por todas partes a nuestro alrededor; que ello disguste a aquellos que creen todavía en la pretendida superioridad del Occidente moderno, es muy posible, pero no puede impedirnos ver las cosas tal como son: o el Occidente cambia en el sentido que acabamos de indicar, o perecerá por culpa propia.

Casi no pasa ningún día en que no tengamos ocasión de leer alguna declamación sobre la "defensa del Occidente", al que nadie amenaza: luego ¿cuándo esas gentes comprenderán que el único peligro real es el que viene de los occidentales mismos? Los orientales, por el momento, bastante tienen con defenderse contra la opresión europea, y es por lo menos curioso ver a los agresores presentarse como víctimas.

Pero dejemos eso; no nos dirigimos a aquellos cuya vanidad occidental les ciega hasta ese punto, sino solamente a los que son capaces de comprender que una civilización puede estar constituida por algo muy diferente a las invenciones mecánicas y los tratados comerciales. Hay algunos, por lo demás, que instintivamente miran hacia el Oriente, o hacia lo que creen ser el Oriente, para buscar allí lo que creen que no puede darles el Occidente en su estado actual; pero desgraciadamente, como lo ignoran todo del verdadero Oriente, se arriesgan a ir por mal camino y, a despecho de sus buenas intenciones, agravar aún más el mal del que sufren. Por ello tenemos que hacer oír esta advertencia: el remedio no puede encontrarse más que en las ideas y las doctrinas auténticamente orientales, y a condición de que no hayan sido falsificadas y desnaturalizadas por la incompreensión de intermediarios occidentales. Sobre todo, nunca pondríamos demasiado en guardia contra todas las falsificaciones anglosajonas, alemanas o eslavas, que no representan más que ideas occidentales y modernas, enmascaradas

bajo vocablos orientales desviados de su sentido. Es penoso ver a tanta gente creer que hay ideas hindúes en las elucubraciones teosofistas, o tomar las fantasías de un Keyserling como una expresión de la sabiduría oriental; y es inexplicable que ciertos "tradicionalistas" no comprendan que hacen el juego a sus adversarios tomando en serio sus pretensiones menos justificadas, al mismo tiempo que indisponen contra ellos a los aliados naturales que podrían encontrar en el verdadero Oriente; pero ellos ¿se resignarán a admitir jamás que pueden tener necesidad de aliados que no sean "sujetos"?

La gran dificultad, lo sabemos bien, es llegar a conocer esas ideas orientales auténticas a las cuales hacemos alusión y esta dificultad es aún, en buena parte, cosa de occidentales. Sin duda, los orientales no hacen proselitismo y les repugna toda propaganda, y ello les honra; pero jamás han rechazado instruir a aquellos en quienes encuentran suficientes facultades de comprensión. Por desgracia, ese caso es extremadamente raro; y además, ¿hay muchos occidentales que busquen realmente instruirse con el contacto del Oriente y no hacer valer la superioridad imaginaria que ellos se atribuyen? Cuando algunos hindúes ven a un Deussen venir a ellos con la pretensión de explicarles sus propias doctrinas, y exponerles como tales unas teorías tomadas de Schopenhauer, ¿qué pueden hacer sino escucharlo en silencio y reírse a continuación? Hoy en día, con todo, hacen otra cosa: han acabado por darse cuenta de que su habitual cortesía no era para presentarla a los occidentales; y se nos ha contado recientemente el incidente ocurrido a un orientalista que habiendo creído bueno ufanarse de la "crítica" europea ante un auditorio hindú, levantó las más enérgicas protestas.

Sea como fuere, no hay más que un medio de llegar al conocimiento de las ideas orientales: y es dirigirse, con las disposiciones requeridas a los orientales mismos; pero también hace falta saber a quién se dirige uno. Que no se vaya a tomar por intérpretes autorizados de la doctrina a algunos estudiantes perfectamente ignorantes de las cosas de su país, e imbuidos de ideas occidentales a las cuales, por lo demás, quizás un día re-

nunciarán, si tienen oportunidad de reencontrarse con el espíritu de su propia raza y de sentir su espíritu despertarse en ellos. No se olvide tampoco que los orientales que se hacen conocer en Occidente, los que escriben o hablan más de buena gana, no exponen apenas, en general, más que ideas occidentales, sea porque juzgan inútil decir su verdadero pensamiento, sea porque están ellos mismos más o menos occidentalizados. Por nuestra parte, consideramos a todas esas gentes como simples occidentales, y a nuestros ojos no tienen importancia ninguna, porque no representan nada del verdadero Oriente.

Hay pues que mantenerse en guardia contra posibles errores, y no descorazonarse; por lo demás, lo que nosotros mismos hemos encontrado, ¿por qué otros no lo encontrarían también? Esperamos, por otra parte, ayudarles en la medida de nuestros medios, exponiendo las doctrinas orientales tal como nos ha sido dado comprenderlas, o al menos ciertos aspectos de esas doctrinas, aquellos que pensemos puedan ser accesibles a espíritus occidentales. Lo que hemos hecho en las diversas obras que hemos publicado hasta aquí, no es más que un trabajo preliminar, sobre todo negativo, y destinado a disipar los errores y los malentendidos; era indispensable comenzar por ahí, antes de llegar a exposiciones propiamente doctrinales. En todos los casos, tenemos conciencia de no haber escrito ni una sola palabra que no hubiera podido escribir un oriental de nacimiento; nos situamos, en efecto, en un punto de vista estrictamente oriental, que ha devenido enteramente el nuestro, y queremos que se sepa bien que no hemos ido de Occidente a Oriente, sino que, muy felizmente para nosotros, hemos podido estudiar las doctrinas orientales en una época en la cual no conocíamos casi nada del pensamiento occidental. Y esto nos lleva a una última observación: el obstáculo más temible para muchos, es la filosofía; queremos decir con ello que aquellos que se esfuerzan por considerar esas doctrinas desde un punto de vista filosófico, se condenan por eso mismo a no comprender de ellas nunca nada. No se trata de un vano "juego de ideas" ni de una diversión de eruditos; se trata de cosas serias,

las más serias que existen y deseamos que el Occidente se de cuenta de ello antes de que sea demasiado tarde. Lo que son tales cosas, no podemos ni soñar en indicarlo, ni sumariamente siquiera, en los límites de un corto artículo; hemos solamente querido hacer presentir su importancia, y despertar así en algunos el deseo de emprender un estudio del cual, fuera inclusive de cualquier otra consideración, no podrán sacar sino inapreciables beneficios intelectuales

Capítulo XVIII

TERRENOS DE ENTENDIMIENTO ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE*

Parece que la cuestión de las relaciones entre Oriente y Occidente esté particularmente al orden del día desde hace algunos años que se plantee de una manera cada vez más acuciante; pero parece también que casi todo lo que se escribe a este respecto no aporte sino muy poca claridad. La mayor parte de los que se deciden a tratar esta cuestión, en efecto, están muy poco preparados para ello y no conocen como máximo sino uno de los dos términos en cuestión, pues, si se debe admitir que saben lo que es el Occidente (aunque ciertos prejuicios les impiden con frecuencia darse cuenta de ello exactamente) se está obligado a constatar que ignoran casi totalmente lo que es el Oriente. Muchos sólo consideran éste a través de las imágenes deformadas que han presentado escritores occidentales, orientalistas profesionales u otros; o incluso toman por auténticamente orientales unas ideas que, aunque ofrecidas bajo esta etiqueta, son puramente occidentales en realidad. También los pretendidos adversarios del Oriente (queremos decir aquellos que se creen tales, sin duda de muy buena fe, pero por ignorancia del Oriente), no combaten apenas más que quimeras; y, si llegan a denunciar ideas que presentan un verdadero peligro, quedarían sin duda muy sorprendidos si supieran que en ello están en perfecto acuerdo con los verdaderos representantes del espíritu oriental, y que tales ideas no han podido jamás encontrar crédito sino en Occidente.

Por lo demás, haría falta ante todo, entenderse sobre una delimitación un poco precisa de los dos conjuntos que se de-

* [Publicado originalmente en la *Revue Hebdomadaire*, París, número de enero de 1927. N. del T.].

signan con los nombres de Oriente y de Occidente; y ello es tanto más necesario cuanto que se producen a veces errores extraños. Así, algunos, hacen entrar a Rusia en lo que llaman el Oriente, a veces incluso a Alemania, que es, sin embargo, se quiera o no, uno de los países más representativos del espíritu occidental. Hay también quienes hablan corrientemente del “bolchevismo asiático”, sin darse cuenta de que el bolchevismo está obligado a disfrazarse de “anticolonialismo”, si así puede decirse, para presentarse a los pueblos orientales, y que, incluso si llegan a penetrar en Asia en cierta medida, y por lo demás de manera muy superficial, eso no es en todo caso más que una importación occidental. A decir verdad, no hay que sorprenderse de todo ello, pues no son sino ejemplos de la confusión que actualmente reina en todos los dominios, y de la cual podría decirse que constituye uno de los caracteres dominantes de la mentalidad de nuestra época.

Por otra parte, algunos hasta llegan a discutir que la división misma de la humanidad en Oriente y Occidente corresponda a una realidad; y sin embargo, al menos en el actual estado de cosas, único que ahora nos ocupa, ello no parece que seriamente se pueda poner en duda. Primero, que existe una civilización occidental, común a Europa y a América, ése es un hecho sobre el cual todo el mundo debe estar de acuerdo, sea cual fuere por otra parte el juicio que se aporte sobre el valor de esta civilización. Para el Oriente, las cosas son menos simples: es cierto que existen, no una sola, sino varias civilizaciones orientales; pero basta que posean algunos rasgos comunes, y que esos mismos rasgos no se encuentren en la civilización occidental, para que la distinción ente Oriente y Occidente esté por ello plenamente justificada. Que ello sea así, no dudamos en afirmarlo lo más claramente posible; pero naturalmente no podemos ni pensar en indicar aquí, incluso sumariamente, todas las pruebas que ya hemos dado de eso en diversas obras. Recordaremos solamente, para fijar las ideas, la división general que hemos adoptado para el Oriente, y que, aunque quizás un poco demasiado simplificada, si se quisiera entrar en deta-

lles, es no obstante exacta ateniéndonos a las grandes líneas: el Extremo Oriente, representado esencialmente por la civilización china; el Oriente Medio para la civilización hindú; el Próximo Oriente, para la civilización musulmana. Conviene añadir que esta última, en muchos aspectos, debería considerarse más bien como intermediaria entre Oriente y Occidente, y que muchas de sus características la aproximan incluso sobre todo a lo que fue la civilización occidental de la Edad Media; pero si se la considera con relación al Occidente moderno, debe reconocerse que se opone a él del mismo modo que las civilizaciones propiamente orientales a las cuales hay que asociarla desde ese punto de vista.

Ahí está, precisamente, aquello sobre lo que es esencial insistir: la oposición de Oriente y de Occidente sólo tiene sentido si se trata especialmente del Occidente moderno, pues esta oposición es mucho más la de los espíritus que la de las entidades geográficas más o menos claramente definidas; y, en determinadas épocas, en la Edad Media especialmente, el espíritu occidental se asemejaba, en sus vertientes más importantes, a lo que hoy es el espíritu oriental, y en todo caso mucho más que a aquello en lo que él mismo se ha convertido en los tiempos modernos. Luego se ha producido, en el curso de los últimos siglos, un cambio considerable, que incluso llega hasta una verdadera inversión, en la dirección dada a la actividad humana, y es exclusivamente en el mundo occidental, donde ese cambio ha tenido lugar¹: Tal es el hecho, sean cuales fue-

¹ [En 1948 René Guénon escribió una *addenda* a la edición 2ª de su obra *Oriente y Occidente* (1924) que ha resultado premonitoria: "Por otra parte, en lo que concierne a Oriente, convenimos en que los estragos de la modernización se han extendido considerablemente, al menos exteriormente; en las regiones que la habían resistido durante más tiempo, el cambio parece ir adelante a una marcha acelerada, y la India misma es un ejemplo sorprendente de ello. No obstante, nada de todo eso alcanza todavía el corazón de la Tradición, que es lo único que importa desde nuestro punto de vista, y sería sin duda un error dar una importancia demasiado grande a apariencias que no pueden ser más que transitorias; en todo caso, basta que el punto de vista tradicional, con todo lo que implica, se preserve enteramente en Oriente en algún reducto inaccesible a la agitación de nuestra época". N. del T.].

ren su causas, que no tenemos nosotros que investigar aquí. Por tanto, cuando decimos espíritu occidental, refiriéndonos a lo que hoy existe, lo que hay que entender por tal es propiamente el espíritu moderno; y, como el otro espíritu no se ha mantenido más que en Oriente, podemos, siempre con relación a las condiciones actuales, llamarlo espíritu oriental. Esos dos términos, en suma, no expresan sino la comprobación de una situación de hecho; y, si parece muy claramente que uno de los dos espíritus en presencia es efectivamente occidental, porque su aparición pertenece a la historia reciente, no pretendemos prejuzgar nada en cuanto a la procedencia del otro, que antaño fue común a Oriente y a Occidente, y cuyo origen se confunde tal vez con el de la misma humanidad. Tal es, en efecto, el espíritu que se podría calificar de normal, aunque sólo fuera por ser común a todas las civilizaciones que conocemos más o menos completamente, salvo una sola, que es la civilización occidental moderna; el espíritu opuesto que se manifiesta en esta última aparece pues en la historia como algo excepcional, por no decir anormal, piensen como piensen aquellos de nuestros contemporáneos que incluso no se percatan de la existencia de otras civilizaciones distintas a la suya, en el pasado y en el presente, o que, al menos, se comportan como si su civilización fuera la única digna de tal nombre, y como si todo el resto fuera algo desdeñable.

Este estrecho exclusivismo, que constituye un prejuicio muy occidental, es sin duda uno de los obstáculos principales que se oponen a todo entendimiento con el Oriente; ¿cómo, en efecto, sería posible hablar de entendimiento con pueblos de los que obstinadamente se rechaza comprender su espíritu? Si los occidentales quisieran consentir en darse cuenta de que lo que denominan “la civilización”, entendida como algo único y absoluto, no es más que un mito, que lo que realmente existe, son “civilizaciones” múltiples y diversas, y que no son comparables en todos los aspectos, teniendo cada una de ellas sus propios caracteres y habiéndose desarrollado en un sentido que no es forzosamente el mismo para todas, se habría dado ya un

paso. Ésa no es, por otra parte, más que una condición preliminar, pero indispensable, para el entendimiento del que se trata; para ir más lejos, hace falta una efectiva comprensión de las civilizaciones orientales, y ello supone una reforma completa de la mentalidad moderna, puesto que en ésta reside el elemento de oposición que hace imposible tal comprensión.

Para hacernos comprender mejor, consideraremos más particularmente uno de los principales aspectos de esta oposición que actualmente existe entre Oriente y Occidente; no pretendemos, en efecto, dar aquí una completa exposición de la cuestión considerada en todas sus facetas, lo que nos llevaría demasiado lejos¹. Desde cierto punto de vista, que por lo demás es uno de los más fundamentales, esta oposición aparece como la de la contemplación y de la acción, o, para hablar más exactamente, con relación a las situaciones respectivas que conviene atribuir a cada uno de los dos términos. No habría que creer, en efecto, que ningún pueblo, ni quizás incluso ningún individuo, pudiese, al menos en casos normales, ser exclusivamente contemplativo o exclusivamente activo; pero hay dos tendencias ahí de las cuales predomina una u otra casi necesariamente, de tal modo que el desarrollo de una parece efectuarse en detrimento de la otra, no porque haya entre ellas incompatibilidad absoluta, sino porque la actividad humana no puede ejercerse igualmente a la vez en todos los dominios y en todas direcciones. La cuestión que importa, por lo demás, no es la de un predominio de hecho, lo cual es, en suma, asunto de temperamento o de raza, sino la de aquello que podría denominarse un predominio de derecho, y las dos cosas no están ligadas sino hasta cierto punto. Indudablemente, el reconocimiento de la superioridad de una de las dos tendencias incitará a desarrollarla lo más posible, con preferencia a la otra: pero no es menos cierto que el lugar que tendrán la contemplación y la

¹ Nos permitiremos remitir a los lectores a los que esta cuestión interesara especialmente, a nuestra obra titulada *Oriente y Occidente*, pues a ello está dedicada por entero, y también a diversos capítulos de nuestra *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*.

acción en el conjunto de la vida de un hombre o de un pueblo resultará siempre en gran parte de la naturaleza propia de éste, pues hace falta tener en cuenta las posibilidades particulares de cada uno. Es incontestable que, en general, la tendencia a la acción predomina entre los pueblos occidentales; pero, en la antigüedad y sobre todo en la Edad Media, esta disposición natural no les impedía sin embargo reconocer la superioridad de la contemplación, es decir, de la inteligencia pura; ¿por qué es distinto en la época moderna? No queremos intentar resolver aquí esta cuestión que demandaría ser ampliamente examinada: ¿es porque los occidentales, desarrollando sin medida sus facultades de acción, han llegado a perder su intelectualidad, por lo que, para consolarse, han inventado unas teorías que sitúan la acción por encima de todo y hasta llegan a negar que exista algo válido fuera de ella, o bien, al contrario, esta manera de ver es la que ha prevalecido primero y ha llevado a la atrofia intelectual que hoy comprobamos? En las dos hipótesis, y también en el caso probable de que la verdad se encuentre en una combinación de ambas, los resultados son exactamente los mismos, y, por el momento, son esos resultados los únicos que podemos considerar; en el punto al que las cosas han llegado, es tiempo de reaccionar, y aquí el Oriente puede venir en socorro del Occidente, si es que éste lo desea, no para imponerle unas concepciones que le son extrañas, como algunos parecen temer, sino más bien para ayudarle a reencontrar el sentido perdido de su propia tradición.

Las doctrinas orientales son unánimes afirmando que la contemplación es superior a la acción, como lo inmutable es superior al cambio, lo que, por otro lado, no les impide de ningún modo conceder a la acción su legítimo lugar y reconocer toda su importancia en el orden de las humanas contingencias. La acción, no siendo sino una modificación transitoria y momentánea del ser, no podría tener en sí misma su principio y su razón suficiente; si no se vincula a un principio que está más allá de su dominio contingente, no es sino pura ilusión; y este principio del que se saca toda la realidad de la que es suscepti-

ble, y su existencia y su posibilidad misma, no puede encontrarse más que en la contemplación, o, si se prefiere, en el conocimiento. Igualmente, el cambio, en su acepción más general, es ininteligible y contradictorio, es decir, imposible, sin un principio del que proceda y que, por lo mismo que es su principio, no puede estarle sometido, pues es forzosamente inmutable; y por ello, en la antigüedad occidental, Aristóteles había afirmado la necesidad del “motor inmóvil” de todas las cosas; ese papel de “motor inmóvil”, lo desempeña el conocimiento precisamente con relación a la acción; es evidente que ésta pertenece por entero al mundo del cambio, del “devenir”; sólo el conocimiento permite salir de ese mundo de las limitaciones que le son inherentes, y, cuando alcanza lo inmutable, ella misma posee la inmutabilidad, pues todo verdadero conocimiento es esencialmente identificación con su objeto. Eso es justamente lo que ignoran los occidentales modernos, que, en cuanto a conocimiento, no consideran más que un conocimiento racional y discursivo, luego indirecto o imperfecto, lo que se podría llamar un conocimiento por reflejo, y que incluso cada vez más, no aprecian este conocimiento inferior sino en la medida que puede servir inmediatamente a fines prácticos; comprometidos en la acción hasta el punto de negar todo lo que la sobrepasa, no se dan cuenta de que esta acción misma degenera así, por falta de principio, en una agitación tan vana como estéril.

Aquí, nos hace falta prever una objeción que algunos no dejarán de oponernos: si lo que puede denominarse el espíritu tradicional, del cual acabamos de definir brevemente la posición en lo que concierne a las relaciones del conocimiento y de la acción, no se expresa solamente en las doctrinas orientales, sino también en las antiguas doctrinas occidentales, en lo cual el Occidente, admitiendo que sienta la necesidad de volver a ese espíritu (y parece que al menos algunos lo sientan hoy más o menos confusamente), ¿tendrá para ello necesidad del Oriente? Ciertamente, si es capaz de llegar a ello por sus propios medios, no veríamos ahí ningún inconveniente, todo lo contra-

rio; pero, a pesar de los esfuerzos, sin duda muy loables en su intención, que pueden intentar en ese sentido aquellos precisamente que sin duda estarían prestos a hacernos esta objeción, no creemos, por desgracia, que la cosa sea posible. La razón de ello es bien simple: y es que la tradición occidental, tal como existía por ejemplo en la Edad Media, se ha hecho tan extraña a los modernos como puedan serlo las tradiciones orientales: a decir verdad, lo que subsiste es para ellos como letra muerta; su espíritu se les escapa, y los intentos de reconstitución a los cuales se dedicarán, corren muy alto riesgo de parecerse a simples trabajos de arqueología. No es una ciencia totalmente libresca la que puede bastar para enderezar la mentalidad de un pueblo y de una época; y, digámoslo claramente para descartar todo equívoco, hace falta para ello cosa muy distinta a una especulación filosófica, que está condenada, por su naturaleza misma, a permanecer por completo exterior y mucho más verbal que real. Para restaurar la tradición perdida, para revivificarla verdaderamente, hace falta el contacto con el espíritu tradicional viviente, y sólo en Oriente este espíritu está vivo aún; y, en muchos casos, el sentido de las doctrinas antiguas que no se han transmitido regularmente hasta nosotros, no puede ser re- encontrado y comprendido más que por comparación con las doctrinas similares que, teniendo todavía una existencia efectiva, son susceptibles de ser conocidas directamente. No es menos cierto que eso mismo presupone ante todo una aspiración del Occidente, o al menos de una élite occidental, hacia un retorno al espíritu tradicional, pero eso no puede ser apenas más que una simple aspiración; los pocos movimientos de reacción “antimoderna” (por otro lado muy incompletos en nuestra opinión) que se han producido hasta aquí no pueden sino confirmarnos en esta convicción; pues todo eso, que sin duda es excelente en su parte negativa y crítica, está sin embargo muy alejado de una restauración de la verdadera intelectualidad y no se desarrolla más que en los límites de un horizonte mental bastante restringido. Eso es algo, no obstante, en el sentido de ser indicio de un estado de espíritu del que sería bien difícil encontrar la menor huella hace todavía pocos años; si no todos

los occidentales son unánimes en declararse satisfechos del despliegue puramente material de la civilización moderna, ése es un signo de que, para ellos, aún no está perdida toda esperanza de salvación.

Sea como fuere, suponiendo que Occidente, de la manera que sea, vuelve a su tradición, el entendimiento con el Oriente sería por ello mismo inmediatamente posible, como lo es entre todas las civilizaciones que tienen elementos comparables o equivalentes, y solamente entre ellas, pues son esos elementos los que constituyen el terreno sobre el cual este entendimiento puede válidamente llevarse a cabo; y se ve que, por las consideraciones que preceden, no nos hemos apartado en absoluto del tema que nos proponíamos tratar más especialmente en este estudio. El espíritu tradicional, de cualquier forma que se revista, es por todas partes y siempre el mismo en el fondo; las formas diversas, que están particularmente adaptadas a tales o cuales condiciones mentales, a tales o cuales circunstancias de tiempo y de lugar, no son sino expresiones de una sola y misma verdad; pero hay que poder colocarse en el orden de la intelectualidad pura para descubrir esta unidad fundamental bajo su aparente multiplicidad. Por otro lado, es en este orden intelectual donde residen los principios de los que todo el resto depende a título de consecuencias o de aplicaciones más o menos alejadas; y es por tanto sobre esos principios sobre los que hay que concordar ante todo, si ha de tratarse de un entendimiento verdaderamente profundo, puesto que ahí reside todo lo esencial; por eso, allí donde faltan esos principios, como es el caso de la civilización occidental moderna, tal entendimiento no podría considerarse en modo alguno. Hay que destacar todavía que el conocimiento de los principios, que es propiamente el conocimiento metafísico en el sentido verdadero de la palabra (pero que nada tiene en común con la pseudo-metafísica de los filósofos modernos), es universal como los principios mismos, y por tanto enteramente desprendida de todas las contingencias individuales, que por el contrario intervienen necesariamente cuando se procede a su aplicación; es pues sobre los principios

donde, normalmente, debe hacerse el acuerdo más fácilmente, y con la sola condición de que efectivamente se los comprenda, sin que haya necesidad de un esfuerzo de adaptación entre mentalidades diferentes; ésa es aún una razón más para que el trabajo de entendimiento deba hacerse en primer lugar en el dominio puramente intelectual. Por lo demás, cuando este trabajo se lleva a cabo, no hay ya en suma más que desarrollar sus resultados para que el acuerdo en todos los demás dominios se realice igualmente, puesto que, como venimos siempre diciendo, de ahí depende todo directa o indirectamente; por el contrario, el acuerdo obtenido en un dominio particular, fuera de los principios, será siempre eminentemente inestable y precario, y mucho más parecido a una combinación diplomática que a un verdadero entendimiento. Éste, por lo tanto, no puede realmente operarse más que por arriba y no por abajo, y esto debe entenderse en un doble sentido: hay que partir de lo que hay más elevado, es decir, de los principios, para descender gradualmente a los órdenes diversos de aplicaciones observando siempre rigurosamente la dependencia jerárquica que existe entre ellos; y esta obra, por su carácter mismo, no puede ser llevada a cabo sino por una élite, dando a esta palabra su acepción más verdadera y más completa: y es de una élite intelectual de lo que hablamos exclusivamente, y, a nuestros ojos, no podría haber otra, siendo sin duda todas las distinciones sociales exteriores sin importancia ninguna desde el punto de vista en el cual nos situamos.

Se habrá debido comprender ya, por lo que hasta aquí hemos dicho, que el conocimiento intelectual puro, que es el verdadero conocimiento metafísico, nada tiene en común con unas concepciones científicas o filosóficas cualesquiera; éstas proceden únicamente del orden racional, y se trata aquí de la inteligencia intuitiva y superracional. La confusión entre razón e inteligencia es uno de los más deplorables errores del espíritu moderno, y es de señalar que tal error es cometido a la vez por los racionalistas y por sus adversarios; en realidad, la razón no es sino una forma secundaria de la inteligencia, forma específi-

camente humana, limitada a un dominio esencialmente relativo, e incapaz de alcanzar las verdades trascendentes que constituyen el conocimiento metafísico. Por otro lado, incluso en su dominio propio, la razón tiene necesidad, para que su valor sea garantizado, de ser iluminada y guiada por principios que le son superiores, y que, por consiguiente, no pueden pertenecer más que al orden de la pura inteligencia. Es en esta última donde reside exclusivamente el conocimiento por excelencia, el único absolutamente digno de ese nombre; todo otro conocimiento, en la medida que tiene también alguna realidad, no es más que una participación más o menos lejana, más o menos indirecta, como la luz de la luna no es sino un pálido reflejo de la del sol.

Esto nos lleva a señalar otro punto importante: hay, en lo que concierne a las ciencias, dos concepciones radicalmente diferentes y hasta incompatibles entre sí, de las cuales una, la concepción tradicional, las vincula todas a los principios como otras tantas aplicaciones particulares, mientras que la otra, la concepción moderna, pretendiendo hacerlas independientes, les quita todo interés desde el punto de vista del conocimiento y no puede desembocar más que en una reducción, puesto que las encierra en un dominio irremediablemente limitado. El desarrollo que se efectúa en el interior de ese dominio no es por otra parte una profundización como algunos se imaginan; permanece por el contrario totalmente superficial, pues consiste en una dispersión en multitud de detalles más o menos insignificantes, en un análisis tan estéril como penoso que puede proseguirse indefinidamente sin que se avance un solo paso en la vía del verdadero conocimiento.

Y hay que añadir que los occidentales tampoco cultivan la ciencia así entendida; lo que tienen en mente sobre todo, no es un conocimiento, aunque fuese inferior; son unas aplicaciones prácticas, las cuales son excelentes, lo reconocemos de muy buena gana, pero cuyo valor no es apreciado de la misma manera por todos los hombres; para convencerse de que es así, no hay más que ver la facilidad con la que la mayor parte de nues-

tros contemporáneos confunden ciencia e industria, y cuán numerosos son aquellos para quienes el ingeniero representa el prototipo mismo del sabio. El desarrollo de la industria y del maquinismo es en efecto el único beneficio real de la civilización moderna, pues se ha esforzado por orientar todo el esfuerzo humano en ese sentido puramente material; ese beneficio ¿vale por todo lo que se ha sacrificado para obtenerlo? No lo pensamos; en todo caso, ningún oriental digno de ese nombre podría admitirlo, ni encontrar en esas cosas el interés suficiente como para estar tentado a renunciar a la pura intelectualidad, a la espiritualidad si se prefiere, pues, en el fondo, esas dos palabras son para nosotros sinónimas. Ello no implica, sin duda, que las aplicaciones prácticas sean ilegítimas en sí mismas; pero, cuando se les da demasiada importancia, es ineluctable que, por esas contingencias, se llegue incluso a perder de vista lo esencial.

Por otra parte, para el oriental que todavía posee sus ciencias tradicionales, la ciencia moderna, en tanto que ciencia, no puede tener el menor atractivo; a sus ojos no es más que una simple máscara de la ignorancia, y lo que es más grave, de una ignorancia que no tiene consciencia de sí misma. No hablamos, entiéndase bien, más que de los verdaderos orientales, y no de aquellos que, habiendo recibido una educación occidental, son tan profundamente ignorantes de su propia civilización como los occidentales mismos; éstos por lo demás están muy lejos de tener la importancia que se le atribuye en Europa y en América, porque no se conoce apenas a otros orientales, y porque son los únicos que hablan, escriben y se agitan; y los adversarios del Oriente que explotan a veces sus palabras o sus actos no parecen darse cuenta de que no son sino un simple reflejo del Occidente.

No es pues en la ciencia moderna, ni en la industria que le es inseparable, donde Occidente podrá encontrar jamás un terreno de entendimiento con Oriente; iremos incluso más lejos, y diremos que, al menos en lo que concierne a la industria, eso sería más bien todo lo contrario. La materia, no habría que ol-

vidarlo, es esencialmente multiplicidad y división; además todo lo que de ella procede no puede engendrar más que luchas y conflictos de todo tipo, y es así cómo, en el dominio económico, especialmente, no podría tratarse más que de rivalidades de intereses, entre los pueblos como entre los individuos. Si los orientales llegan a aceptar la industria como una necesidad lamentable (pues, para ellos, no podría ser nada más), eso no será nunca, sépase bien, más que como un medio de concurrencia económica (y no son ciertamente ellos los que hayan buscado la lucha sobre el terreno), como un arma que les permita resistir la invasión occidental y salvaguardar su propia existencia. Es verdaderamente singular que algunos hablen hoy de “defensa del Occidente”, mientras que es éste quien amenaza sumergirlo todo y llevar a la humanidad entera al torbellino de su actividad desordenada; el Occidente tiene en efecto gran necesidad de ser defendido, pero únicamente de sí mismo y contra sus propias tendencias, las cuales, si son impulsadas hasta el final, lo llevarán inevitablemente a la ruina y a la destrucción; es pues de “reforma del Occidente” de lo que habría que hablar, y esta reforma debe tener por consecuencia natural una aproximación al Oriente.

Cuanto más se sumerge alguien en la materia, los elementos de división y de oposición más se acentúan y se amplifican; inversamente, cuanto más se eleva hacia la espiritualidad pura, más se aproxima a la unidad, la cual puede ser plenamente realizada sino por la consciencia de los principios universales. Pero téngase mucho cuidado de dejarse extraviar por una falsa espiritualidad, por alguna caricatura “idealista” o “sentimental”; no se puede fundar nada sobre el sentimiento, pues nada es más variable y más inconstante que éste, y las fantasías humanitarias que tan de moda están no merecen ser tomadas en serio; y, digámoslo claramente a riesgo de chocar con el “moralismo” contemporáneo, el sentimiento está muy cerca de la materia. Otra confusión hay que evitarla también: la intuición intelectual nada tiene en común con esta otra intuición de la que hablan algunos filósofos actuales; ésta es de orden sensi-

ble, es propiamente infrarracional, mientras que la otra, como ya hemos dicho, es superracional; y, en tanto los occidentales se obstinan en desconocer o negar la intuición intelectual, no podrán jamás entenderse con los auténticos representantes de las civilizaciones orientales, en las cuales todo está como suspendido de esta intuición, inmutable e infalible en sí, y único punto de partida de todo desarrollo conforme a las normas tradicionales.

Ciertamente no hemos tenido la pretensión de dar en estas páginas una idea suficiente de lo que se trata, pues no podríamos repetir aquí todo lo que hemos dicho en otros lugares; estas cosas, bien lo sabemos, son difíciles de comprender para aquellos no habituados, es decir, para la inmensa mayoría de nuestros contemporáneos de modo que conviene volver a ellas frecuentemente para llegar a presentarles una visión exacta y para disipar todos los errores de interpretación que al respecto pueden producirse. Nunca lo repetiremos demasiado; retorno a la tradición, con todo lo que este término implica realmente, y restauración de la verdadera intelectualidad, lo cual es la misma cosa, ahí está la única posibilidad de salvación para Occidente, y también ahí está, al mismo tiempo, el único terreno sobre el cual puede establecerse un entendimiento efectivo y profundo entre Oriente y Occidente.

Capítulo XIX

LAS LLAMADAS DE ORIENTE*

1° *¿Cree usted que Occidente y Oriente son completamente impenetrables el uno para el otro o que, al menos, según la palabra de Maeterlinck, hay en el cerebro humano un lóbulo occidental y un lóbulo oriental que siempre han paralizado sus esfuerzos?*

R. G.: Si los occidentales no entienden nada de Oriente, es sólo por una cierta desviación mental que caracteriza a la civilización moderna. Por lo tanto, sólo hay un remedio para esto: devolver a Occidente la verdadera intelectualidad, de la que ha perdido toda noción. Sin esta condición, no hay posibilidad de acuerdo con Oriente; en cambio, si los occidentales recuperan el conocimiento de los verdaderos principios, se logrará el acuerdo en todos los campos. Por lo tanto, el acercamiento sólo podría lograrse desde arriba; tendría que ser obra de una élite occidental, cuya constitución, además, está lejos de ser inmediatamente factible.

2° *Si fuéramos permeables a la influencia oriental, ¿cuáles son los canales –germánicos, eslavos, asiáticos– a través de los cuales esta acción le parece que se ejercería más profundamente sobre Francia?*

R. G.: La influencia oriental sólo podría ejercerse directamente sobre esta élite, que encontraría en ella el apoyo más poderoso para el trabajo al que se dedicaría. Por supuesto, estoy hablando de una verdadera influencia oriental, y ésta no se

* Entrevista publicada en *Les Cahiers du mois* de París el 3 de febrero de 1925 bajo el título «Las llamadas de Oriente», en la que se formulaban cinco preguntas a varios escritores sobre la relación entre Oriente y Occidente, entre ellos René Guénon, que acababa de publicar precisamente su libro *Oriente y Occidente* (1924).

transmitiría ciertamente a través de intermediarios germánicos o eslavos. No sólo los alemanes e incluso los rusos son en realidad occidentales puros, sino que son ciertamente, junto con los anglosajones, los menos aptos para comprender el pensamiento oriental; sin duda se encontrarían elementos más favorables entre los llamados pueblos latinos.

3° *¿Está usted de acuerdo con Henri Massis en que esta influencia de Oriente podría constituir un grave peligro para el pensamiento y el arte franceses, y que sería urgente combatirla, o cree que la liquidación de las influencias mediterráneas ha comenzado y que podemos, siguiendo el ejemplo de Alemania, pedir al "saber de Oriente" que enriquezca nuestra cultura general y renueve nuestra sensibilidad?*

R. G.: La influencia de Oriente, si existiera, sólo podría ser eminentemente beneficiosa para Occidente; pero debo constatar que, por el momento, es absolutamente inexistente, salvo en el caso de algunos individuos aislados, porque Occidente es incapaz de recibirla. Los que pierden el tiempo denunciando el "peligro oriental", cuando los orientales no amenazan a nadie, no hacen proselitismo y simplemente piden que se les deje en paz en su propio país, lo cual es muy legítimo, pues deberían darse cuenta de que el verdadero peligro para el Occidente moderno es el que proviene de sus propios defectos. Si algunos luchan contra tales o cuales influencias germánicas o eslavas, puede que no estén equivocados, pero precisamente porque se trata de influencias occidentales, aunque lleven una máscara oriental. Una vez más, no confundamos Oriente con lo que no es más que una burda caricatura del mismo; las ideas "pseudo-orientales" son a menudo las más opuestas al verdadero espíritu de Oriente.

4° *¿En qué campo —artes, letras, filosofía— cree que esta influencia debería dar resultados especialmente fructíferos?*

R. G.: No soy muy competente en arte y literatura, pero puedo afirmar que no es en este campo esencialmente relativo donde sería posible obtener resultados realmente provechosos,

sobre todo para empezar; incluso podría ser todo lo contrario si hubiera un cierto "esnobismo" de por medio, como casi siempre ocurre en estos casos; el gusto por el "exotismo" como tal me parece perfectamente ridículo. En cuanto a la filosofía, se trata de un punto de vista exclusivamente occidental que, debido a las estrechas limitaciones que le son inherentes y a los prejuicios que inevitablemente implica, sólo puede ser un obstáculo para la comprensión del pensamiento oriental, como de todo lo que no encaja en su molde. Por otra parte, los trabajos eruditos en los que se empeñan los orientalistas no sirven de nada y, por decirlo suavemente, son inútiles con respecto a esta misma comprensión, cuando no son perjudiciales por las falsas interpretaciones que difunden, pues la ignorancia pura y dura es incluso mejor que el error. Yo añadiría que la "cultura general", en el sentido en que usted la entiende, parece identificarse con un conocimiento enteramente "profano", que tiene muy poco que ver con lo que consideramos verdadero conocimiento; todo ello es externo y superficial, incapaz de ejercer una acción profunda como la que estoy considerando. Es necesario comenzar por el principio, es decir, por los principios; en otras palabras, es necesario situarse ante todo en el terreno de la verdadera metafísica, que, por desgracia, es completamente ajena a los occidentales de hoy.

5° *¿Cuáles son, en su opinión, los valores occidentales que hacen que Occidente sea superior a Oriente, o bien, cuáles son los falsos valores que, en su opinión, menosprecian nuestra civilización occidental?* [El director de *Les Cahiers du mois* precisa que este último punto le fue sugerido tras la lectura de las obras del Sr. René Guénon].

R. G.: En cuanto a la superioridad, sólo puedo reconocer una en Occidente, la superioridad material, que no es envidiable. Nunca se insistirá demasiado en este carácter exclusivamente material de la civilización moderna, cuyo desarrollo en esta única dirección ha conducido fatalmente a la pérdida de la intelectualidad. Sería demasiado largo elaborar una lista completa de las ilusiones, prejuicios y supersticiones de todo tipo

que, en nuestro tiempo, contribuyen a distorsionar la mentalidad occidental: la creencia en el progreso y la evolución, el amor al cambio y la agitación, los sueños democráticos y humanitarios. Todo ello puede resumirse en dos grandes tendencias, a veces aparentemente opuestas, pero en realidad complementarias: el racionalismo y el cientificismo, por un lado, y el sentimentalismo y el moralismo, por otro, son los dos polos entre los que oscila el Occidente moderno. Si las cosas siguen por el camino que van, existe un gran riesgo de que conduzcan a algún tipo de catástrofe, de la que sólo los occidentales tendrán la responsabilidad; ¿comprenderán la necesidad de volver a un estado normal antes de que sea demasiado tarde?

Para que se produzca un acercamiento entre Oriente y Occidente, no le corresponde a Oriente llevar la peor parte; es en Occidente donde tendrá que producirse una transformación esencial. Además, puesto que es Occidente quien tiene el mayor interés, y con diferencia, le corresponde dar los primeros pasos hacia este acercamiento, y al menos dar pruebas de una buena voluntad sin la cual no sería posible ninguna acción eficaz. No se puede salvar a un paciente que no quiere curarse; y lo más terrible es que el Occidente actual se complace en su enfermedad y, lejos de reconocerla como tal, se enorgullece de ella con superioridad.

RESEÑAS DE LIBROS Y REVISTAS*

Reseñas de libros:

F. W. Thomas, *Indian ideas of action and their interest for modern thinking* (Las ideas indias de la acción y su interés para el pensamiento moderno). En RP, julio de 1919.

Según la doctrina india del *karma* o de la acción, el estado presente de un ser es determinado como resultado de sus acciones antecedentes, y toda acción produce un *samskâra*, impresión o disposición latente que será igualmente una condición del estado ulterior. Este encadenamiento causal es considerado como una ley cósmica, concepto que se extiende de manera generalizada incluso hasta la naturaleza inanimada. Thomas quiere mostrar primero la analogía de este punto de vista con algunas teorías modernas, más especialmente biológicas, como la de Semon; llega incluso hasta asimilar la "mneme" de éste al *karma*, y sus "engramas" a los *samskâras*. Después examina las teorías gramaticales y lógicas de la acción entre los indios, insistiendo sobre los diferentes significados de las nociones verbales, que parecen poderse clasificar en "existencia, "cumplimiento" y "cambio"; luego busca precisar el concepto de la categoría de la acción, comparando sobre este punto la doctrina de Aristóteles con las precedentes. Discutiendo la cuestión de saber si toda acción debe ser considerada como momentánea, llega a establecer la clasificación siguiente: 1° acciones, momentáneas o totales, y repeticiones de éstas; 2° esfuerzos y resistencias, momentáneos o continuos; 3° cambios, momentáneos o compuestos; 4° evolución o transforma-

* [Reseñas de libros y revistas publicadas por René Guénon sobre esta materia en *Revue de Philosophie* (citada en adelante como RP), y *Le Voile d'Isis* (citada como VI), convertida en 1936 en *Études Traditionnelles* (citada como ET. N. del T.).]

ción continua. El estudio de la acción (comprendida la acción mental) desde el punto de vista de la duración parece dar lugar a tres conceptos: instantaneidad, continuidad y totalidad; no obstante, la naturaleza temporal de la acción parece consistir, no en que ella ocupe una duración determinada, sino sobre todo en que llegue a un determinado momento. En cuanto a la concepción de la acción en física, el movimiento puede ser una acción, si no de la cosa misma que se mueve, al menos de todo el sistema en el cual esta cosa es comprendida; pero el autor no hace más que indicar este último orden de consideraciones.

Muchos aspectos de este trabajo darían lugar a una discusión interesante, que no podemos emprender aquí en este momento. Nos limitaremos pues a una observación de un alcance por completo general: y es que Thomas no se ha guardado quizás lo suficiente del peligro de parangonar las ideas indias y las ideas europeas modernas mucho más de lo que lo permite legítimamente la naturaleza de unas y otras. La diferencia que existe entre los modos del pensamiento oriental y los del pensamiento occidental es, para nosotros, tan profunda y tan irreducible que una misma palabra, la de filosofía u otra, no puede servir para designarlas igualmente. Unas semejanzas como las que señala Thomas nos parecen mucho más superficiales que lo que él cree, porque los puntos de vista representados por las concepciones que él compara no son de ningún modo las mismas en ambos lados; una doctrina metafísica (por lo demás en absoluto moral o religiosa en el sentido que consideramos) y una teoría biológica no pueden comportar en grado ninguno el mismo significado.

W. Wallace, S. J., *De l'Evangélisme au Catholicisme par la route des Indes*. Traducción del inglés al francés por L. Humblet, S. J. Introducción de Th. Hénusse, S.J. Un vol. in-8° de 306 págs., Albert Dewit, Bruxelles, 1921. En *RP*, París, marzo-abril de 1922.

He aquí un libro muy interesante desde varios puntos de vista: primero, en un sentido a la vez religioso y psicológico, co-

mo autobiografía del autor y como descripción de las fases por las cuales ha pasado y que han desembocado en su conversión; a continuación, por la crítica muy seria que se hace del Protestantismo, especialmente en lo referente a la falta de principios y la carencia de autoridad; en fin, y es esto lo que sobre todo ha llamado nuestra atención, por los puntos de vista extraordinariamente justos que contiene sobre el espíritu de la India y el verdadero sentido de sus doctrinas.

El autor, originario del Norte de Irlanda, pertenecía a la “Baja Iglesia”, es decir a la fracción del Anglicanismo que está más alejada del Catolicismo, y cuyo credo se reduce en suma a esta única fórmula: “Cree en el Señor Jesús y serás salvado”. Hacia la edad de dieciocho años, tras largos esfuerzos, W. Wallace llega al “acto de fe”; esta fe en Cristo no le abandonará jamás, pero puede decirse que era por entonces la única certeza que tenía. Habiendo entrado en las órdenes anglicanas, fue, tras algunos años de ministerio durante los cuales ya experimentó “un sentimiento de impotencia y de terrible esterilidad”, enviado como misionero a Bengala a petición propia. Allí, comprobando los penosos resultados obtenidos por el Anglicanismo, descubrió que las causas de este fracaso “se basaban en una única razón: la ausencia de una autoridad cristiana suprema y universal”. El hindú se sorprende ante una religión cuya última palabra le parece ser: “Haz lo que quieras”, y la juzga inferior a la suya que, como dice el P. Hénusse en su introducción, “se impone a la vez por el alto valor espiritual de una doctrina muy clara y por la autoridad venerable de una tradición multisecular”. Esta superioridad de la doctrina hindú con respecto al Cristianismo anglicano, W. Wallace no duda en reconocerla y proclamarla francamente; y parece que nunca haya compartido ni por un solo instante los prejuicios de sus colegas, que, sin conocer nada de esta doctrina, la descartan en bloque como indigna de su examen.

Era necesario carecer de ciertos perjuicios para ponerse a hacer, en semejantes condiciones, un estudio profundo de las doctrinas de la India; había que estarlo todavía más, y de otra manera, para hallar en ellas lo que el autor encontró, y fue pro-

bablemente porque no tenía nada de “orientalista” de profesión por lo que pudo llegar a comprender esas cosas. He aquí por otra parte el juicio que lanza sobre las traducciones inglesas de los libros sagrados de la India: “a menudo la traducción está oscurecida hasta el punto de ser ininteligible, e incluso allí donde se la podía comprender, las ideas parecían tan extrañas que yo no podía sacar de ellas prácticamente ningún partido. Rápidamente se me hizo evidente que los términos ingleses no podían corresponder exactamente a las ideas que pretendían traducir, hasta el punto que estudiar los libros sagrados de los hindúes en sus traducciones inglesas era peor que una pérdida de tiempo...”. Y, tras haber aprendido suficientemente el sánscrito como para leer los textos mismos, “reconocí lo que ya había sospechado, y es que la lengua inglesa no traducía ni podía traducir el pensamiento del original y que las traducciones sólo eran útiles en manos de aquellos que conocían por otros medios los giros del pensamiento hindú. A menudo su uso no se limitaba a ser inútil, pues no solamente el pensamiento no era traducido ni aprehendido, sino que en su lugar se establecía, en la mente del lector, una absurda falsificación”. Es eso, muy exactamente, lo que nosotros mismos pensamos al respecto, y se puede extender este juicio a todos los trabajos de los orientalistas en general.

Citemos también la apreciación del autor sobre los hindúes, que no es menos justa: “Aparte de sus virtudes naturales, descubría en ellos pensamiento y espiritualidad. Eran pensadores originales y religiosos, mostraban gran finura y verdadero poder de observación. Hablo evidentemente sobre todo de los brahmanes, pero también de los campesinos... Muchas veces su fuerza lógica me asombraba también, y la profundidad de su pensamiento que, sin embargo, parecía muy simple... Hay una cosa que puedo afirmar con certeza: nunca he encontrado gente con quien fuese más fácil entrar en relación de ideas que los hindúes, ni que fuesen más interesantes en este género de charla, ni que tuviesen más placer por este tipo de conversación... Solamente hacía falta aprender su lenguaje metafísico y religioso y poder hablar en términos que respondiesen a su pen-

samiento; cuando les planteábamos las fórmulas de nuestras concepciones religiosas, apenas las entendían y les gustaban menos todavía”.

En cuanto a la comprensión misma de las ideas y las doctrinas, “el primer hecho que arrojó alguna luz sobre la cuestión, fue la afirmación de un nativo de que, en la religión hindú, todo tendía a adquirir la ‘absorción’ o el éxtasis (*Samâdhi*) como medio de alcanzar el Ser Supremo”. Era ése un excelente punto de partida, y era fácil entonces darse cuenta de que las múltiples figuras simbólicas estaban todas dispuestas de manera que fuesen “ayudas para la concentración del espíritu”, lo que efectivamente es su papel esencial. “Con insistencia, los hindúes nos manifestaban que el ídolo no era sino un comodín, como el signo *x* empleado por los algebristas para designar la cantidad desconocida... Yo me preguntaba hasta qué punto ese culto de las cosas creadas se merecía, con respecto a ellos, el nombre de idolatría”. Nosotros, por nuestra parte, podríamos afirmar más nítidamente que en verdad no hay allí ninguna idolatría, pero debemos reconocer que es la primera vez que vemos esta idea expresada por un occidental, aunque sea bajo una forma simplemente dubitativa.

Si bien el autor no ha llegado a una asimilación perfecta y total de la intelectualidad hindú, no obstante ha ido ya muy lejos en este sentido, mucho más incluso que lo que comportaría un conocimiento simplemente teórico. Tenemos la prueba de ello en las páginas que consagra al Nirvana, y de las que queremos reproducir algunos pasajes: “Consultaba al respecto los diccionarios, los autores de Europa, comparaba los libros sánscritos, estaba seguro de una cosa: esto no era lo que describían mis libros, un puro y simple anonadamiento. Pues, como decía el *Sâmkhya* refiriéndose a esta cuestión, el gran vacío no podría ser el objeto de la ambición del hombre... percibía que alguna cosa en la religión hindú se me escapaba, no la podía aprehender, sin saber por qué. No obstante, un día, meditando esta enseñanza, esta perpetua enseñanza sobre el Nirvana y el *Samâdhi*, tratando de sondear su sentido, Dios, pienso, vino en mi ayuda. Como en el resplandor de un relámpago, percibí lo

que estas fórmulas quizá antes escondían más que expresaban; me di cuenta, *realicé* el sublime término de la aspiración hindú, ese ideal que fascinaba toda mente hindú, y que influía sobre toda actividad hindú. Fue más bien una iluminación interior que un descubrimiento. Ello desafiaba toda descripción”. Y esta “iluminación” verdadera, sobre la naturaleza de la cual no es posible engañarse cuando se conoce de qué se trata, le mostró que el Nirvana no era una “absorción en Dios”, al menos en el sentido en que lo entienden los occidentales que se ponen a hablar de él sin saber nada: “No había, ciertamente, extinción de la personalidad, extinción del ser, sino más bien una *realización de personalidad* en una absorbente comunión de esplendor infinito”. No se podría decir mejor, y somos nosotros quienes subrayamos las palabras “realización de personalidad”, porque son las mismas que, por nuestro lado, hemos adoptado desde hace mucho tiempo como la mejor expresión que las lenguas occidentales pueden proporcionarnos para traducir, en la medida de lo posible, aquello de lo que se trata; hay allí, ciertamente, algo que no es una simple coincidencia. Y el P. Wallace reproduce seguidamente lo que él escribía en esa época: “Absorbida en una unión trascendente, el alma no ve más que al Supremo, no es consciente sino del Supremo... Para quien se encuentra en presencia de lo eterno, nada, de esta flotante fantasmagoría, parece permanecer sino en Él, nada, ni siquiera el ser propio que, aunque existe de hecho –puesto que conoce y disfruta infinitamente del conocer– no es sin embargo conocido conscientemente, hasta tal punto está absorbido en la contemplación. Nada queda, sino esta ‘realización’ del Supremo que transfigura el espíritu en sí mismo por una transfiguración eterna... El Nirvana, a la vez abolición de todo y realización de todo; la abolición de la fantasmagoría del sentido y del tiempo, de todas estas sombras que, sea cual sea nuestra estima por ellas, *no son*, sean lo que puedan ser, cuando ‘realizamos’ lo *Único* que *es*... No es en absoluto una extinción, sino una realización, la realización de lo *Verdadero* por lo *verdadero*”. Todos los intentos de interpretación de los orientalistas aparecen absolutamente irrisorios al lado de estas líneas donde un hom-

bre que había adquirido algo distinto a un conocimiento “libresco” intentaba describir lo que había *visto* “aunque solamente por transparencia, oscuramente”.

Estas últimas palabras prueban bien que, como decíamos, no había llegado hasta el fin; “pero lo que había visto, lo había visto”, añade él, y un conocimiento de este orden, incluso si permanece oscuro y cerrado, es para aquél que lo ha adquirido algo que nada podrá jamás hacerle perder. Todos los hindúes con quienes W. Wallace estaba en relación reconocieron sin duda hasta qué punto había llegado; por sus palabras y su actitud, ellos le aseguraron “que había encontrado”, y uno de ellos le dijo: “todo lo que tiene usted que valga, lo ha aprendido de nosotros”, lo que él mismo no ponía obstáculo en admitir, pensando “haber recibido de la India más que lo que él jamás podría darle”.

Tras haber comprendido estas cosas (y todavía hay muchas otras consideraciones que, a pesar de su interés, nos vemos obligados a pasar por alto), el Rev. Wallace no podía ya quedar como estaba antes: de ninguna manera había perdido la fe cristiana, pero en él “el Protestantismo estaba minado lentamente”; así, su conversión al Catolicismo fue bastante próxima a su retorno a Europa, tras una estancia en América que le hizo efectuar, entre la civilización hindú y la civilización occidental llevada al extremo, una comparación que no concedía ventaja ninguna para esta última. Hubo aún no obstante algunas luchas en el momento de su conversión, e incluso al comienzo de su noviciado en la Compañía de Jesús: lo que se le presentaba le parecía “pequeño” y “estrecho” al lado de lo que él conocía; no se encontraba precisamente con dificultades de carácter positivo, pero se exigían de él negaciones que probablemente procedían sobre todo de alguna incompreensión entre sus directores, y diversos pasajes muestran que, a continuación, debió percibir que la oposición y la incompatibilidad supuestas entre las concepciones hindú y católica eran inexistentes: ¿no escribe que el *Sanâtana Dharma* (la “ley eterna” de los hindúes) es el natural “pedagogo que lleva a Cristo”, y no expresa el lamento de que “los católicos no se den cuenta de ello plenamente”? “El *Sanâtana Dharma* de los sabios hindúes, leemos todavía

en otro lugar, tal como lo entendía ahora, procedía exactamente del mismo principio que la religión cristiana. Únicamente que se trataba de una tentativa de ejecutar cada uno para sí, solamente, lo que Cristo, según mi creencia, había ejecutado para nosotros, de una manera universal. Había rivalidad; no había antagonismo”. Ya es mucho haber reconocido esto; hay bien pocos occidentales que lo hayan comprendido, y quizá menos todavía que hayan osado proclamarlo, pero podemos ir más lejos todavía y decir que ni siquiera hay rivalidad, porque, si bien el *principio* es el mismo en efecto, el *punto de vista* no lo es. Tocamos aquí el punto esencial sobre el cual la comprensión de las doctrinas hindúes ha permanecido imperfecta en el P. Wallace: y es que no ha podido evitar interpretarlas en un sentido “religioso”, según la acepción que los occidentales dan a esta palabra; no hemos de investigar si este lado por el cual su espíritu había permanecido occidental a pesar de todo no fue el que le detuvo en esa vía de “realización” que tan bien había entrevisto; pero lo que hay de cierto es que esto le hace cometer algunas confusiones, especialmente el considerar como idénticas la idea de *moksha* y la de “salvación”, y decir que el Cristianismo ha puesto al alcance de todos el mismo ideal que el Hinduismo no podía proponer sino a una élite. A pesar de esta reserva que la verdad nos obliga a formular, no por ello el libro del P. Wallace deja de constituir para nosotros un testimonio de un valor y de una importancia excepcionales, ni quita que hayamos tenido la gran satisfacción de encontrar en él, sobre muchos puntos, una brillante confirmación de lo que pensamos y decimos nosotros mismos sobre la India y sus doctrinas.

Louis Finot, *La Marche à la Lumière (Bodhicharyâvatâra)*¹, poema sánscrito de Shântideva; traducción francesa con introducción, 168 págs. Collection des Classiques de l’Orient; Bossard, París, 1920. En RP, noviembre-diciembre de 1923.

La *Bodhi*, término que ha sido traducido un poco libremente como “Luz”, y que evoca sobre todo la idea de “Sabiduría”, es

¹ [*La Marcha hacia la Luz*, Ediciones Miraguano, Madrid. N. del T.].

“la Iluminación suprema que revela al Buda la ley del universo”; la marcha hacia la *Bodhi*, es por tanto “el conjunto de los ejercicios espirituales que encaminan hacia su finalidad al futuro Buda. El tratado de Shântideva, independientemente de sus méritos poéticos, es muy apropiado para dar una idea de la ascesis búdica del *Mahâyâna* o “Gran Vehículo”, que propone como fin a sus adherentes “el estado ideal de Buda salvador del mundo”, mientras que el *Hinayâna* o “Pequeño Vehículo” se contenta con conducir a los suyos a la paz del Nirvana. Ofrece también, sobre todo en sus últimos capítulos, una muestra excelente de la dialéctica especial de la escuela de los *Mâdhyamikas*, a la cual pertenecía su autor, que vivió según se cree, hacia el siglo VII de la era cristiana.

Existía ya una traducción francesa del *Bodhicharyâvatâra*, debida al Sr. de la Vallée- Poussin, y publicada en 1905-1907 en la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*. Dice L. Finot en su introducción que “esta traducción pone en primer plano la explicación doctrinal y sacrifica a ella deliberadamente la concisión, que es el mérito principal del estilo de Shântideva”. Como el mismo se ha querido situar en otro punto de vista, sobre todo literario, se podría preguntar si, esforzándose por conservar la concisión del original, no ha introducido en su versión alguna oscuridad; es de lamentar que no haya juzgado oportuno al menos añadir mayor número de notas explicativas para suplir la insuficiencia de las palabras francesas que, muy frecuentemente, no corresponden sino muy aproximadamente a los términos sánscritos. No es calcando escrupulosamente la traducción del texto como mejor se puede traducir el espíritu de éste, sobre todo cuando se trata de un texto oriental; y ¿no es de temer que, en tales condiciones, lo esencial del pensamiento escape a la mayor parte de los lectores? En fin, aunque pretenda dirigirse simplemente al “público letrado” y se le suponga cierto desdén hacia las “cuestiones teológicas” ¿es muy legítimo conceder más importancia a la forma que al fondo?

Emile Senart, *El Bhagavad-Gîtâ*, traducido del sánscrito con introducción. Un vol. In 8° de 174 págs. Collection des classiques de l'Orient; Bossard, París, 1922. En RP, noviembre-diciembre de 1923.

De todos los textos hindúes, el *Bhagavad-Gîtâ* es ciertamente uno de los más conocidos en Europa, uno de los más frecuentemente traducidos y comentados en diversas lenguas. Se sabe que ese diálogo entre Krishna y su discípulo Arjuna es un fragmento del *Mahâbhârata*, una de las dos grandes epopeyas de la India antigua. Algunos han querido ver ahí la expresión de lo que hay de más elevado y profundo en las doctrinas hindúes, lo que es una exageración: cualesquiera que sean la autoridad y el alcance de ese libro, no podría colocársele en el mismo rango que los *Upanishads*; no presenta, a decir verdad, más que un aspecto de la doctrina, pero un aspecto no menos digno de ser estudiado con la mayor atención.

Lo que nos parece extraño aquí, es el estado de espíritu del traductor, que comienza por declarar que él “se detiene en el umbral del santuario”, y al que da por confesarse “profano”, un apresuramiento poco ordinario. Las ideas y la verdad no le interesan, eso es evidente; luego ¿cómo ha podido tener el coraje, en tales condiciones, de emprender y llevar a cabo un trabajo así? Para él, sin duda, no fue más que un simple ejercicio de filólogo; la mentalidad de algunos “especialistas” ¡es verdaderamente desconcertante! Y, ¿no hay también ahí algo del curioso prejuicio según el cual los que se limitan a considerar una doctrina “desde el exterior” serían los únicos cualificados para estudiarla “científicamente”? A pesar de todo, entre las consideraciones algo confusas reunidas en la introducción, se encuentran algunas bastante adecuadas: así, la afirmación del carácter “enciclopédico” de la epopeya hindú, pero habría que añadir además algunas precisiones sobre la manera en que son comprendidas las ciencias tradicionales; también esta observación de que “mucho más que por deducciones estrechas, el pensamiento de los hindúes procede por intuiciones y por clasificaciones parciales”, que además no son clasificaciones propiamente hablando, sino más bien lo que de buena gana llama-

ríamos “correspondencias”. Un punto interesante es éste: algunos pasajes del *Bhagavad-Gîtâ* pueden vincularse con las concepciones del Vedanta, además de las del *Sâṅkhya*; para los que vean ahí dos “sistemas” más o menos rivales e incompatibles entre sí, tal hecho es inexplicable, a menos que se recurra a la teoría de la “interpolación”, que es el gran recurso de la “crítica histórica”, y que Senart, hay que decirlo en su favor, no duda en calificar de “expediente demasiado cómodo para no ser de entrada un poco sospechoso”. En cuanto a él, al menos ha entrevisto que no se trata de “sistemas”, sino de “puntos de vista”, y eso es ya mucho; pero, a falta de asir la armonía de tales “puntos de vista” en la unidad total de la doctrina, ha creído encontrarse en presencia de “un pensamiento inconsistente y disperso”, mientras que, muy al contrario, sus caracteres fundamentales, sus notas predominantes, si así puede decirse, son “concentración” e “identidad”.

En cuanto a la traducción misma, si es sin duda menos agradable de leer que la de Burnouf, tiene no obstante la gran ventaja de ser más precisa; Burnouf, en efecto, había tenido la habilidad de dejar de lado las dificultades y de evitar muchos contrasentidos quedándose en la vaguedad. Senart, no ha traducido mejor solamente ciertas palabras que su predecesor había traducido de manera insuficiente e inexacta; también, con razón, ha guardado en su forma sâṁscrita “unos términos para los cuales nos faltan equivalentes, incluso aproximativos”. Se lamentará, quizás, de que no haya puesto al final de su obra un léxico conteniendo la explicación de esos términos; sin embargo, las notas que hay a pie de página nos hacen pensar que ha hecho mejor en abstenerse de ello: la filología y la interpretación de las ideas son cosas muy diferentes, y, cuando ha elegido encerrarse en una “especialidad”, es sabio no buscar salirse de ella. Los términos sâṁscritos ayudarán a los que están al corriente de las ideas hindúes a encontrar el exacto sentido del texto; en cuanto a los demás, si no lo comprenden todo, ello es preferible a la adquisición de nociones falsas o desnaturalizadas.

Louis Finot, *Les Questions de Milinda (Milinda-pañha) (Las Preguntas de Milinda)*, traducido del pali con introducción y notas. Un vol. In 8° de 166 págs. Collection des classiques de l'Orient; Bossard, París, 1923. En *RP*, nov.-diciembre de 1923.

Este libro, ya traducido en inglés por Rhys Davids, se compone de una serie de diálogos entre el rey Milinda y el monje budista Nâgasena; Milinda es el rey griego Menandro, que reinaba en Sâgalâ, en el Punjab, hacia el siglo II antes de la era cristiana; y muestra bien en sus preguntas toda la sutileza del carácter griego. Establece una discusión sobre los más diversos puntos de la doctrina búdica, entre los cuales los hay de importancia muy desigual; pero, en su conjunto, este texto es sin duda, en su género, uno de los más interesantes que existen. ¿Acaso Finot no se ha preocupado esta vez por la idea de que tenía que traducir un poema? En todo caso, su traducción nos ha parecido mejor que la de la *Marcha hacia la Luz*, pues ha añadido además notas más abundantes, y ha tenido cuidado de indicar, para los términos técnicos, sus equivalentes en pali; únicamente lamentamos que sólo excepcionalmente haya dado las formas sânscritas correspondientes. En la misma colección, muy bien editada, mencionaremos aún, para los que se interesan en el Budismo, otras dos obras: *Trois Mystères tibétains*, traducidos con introducción, notas e índice por Jacques Bacot (1 vol. in-8° de 300 págs., 1921), y *Contes et Légendes du Bouddhisme chinois*, traducidos por Edouard Chavannes, con prefacio y vocabulario de Sylvain Lévi (1 vol. in-8° de 220 págs., 1921). Aunque esos relatos hayan sido presentados con intenciones puramente literarias, en realidad tienen, como los del mismo género que pueden hallarse en Oriente, un alcance muy distinto para quien sepa penetrar su simbolismo en lugar de detenerse en las formas exteriores, por seductoras que puedan ser.

P. Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*. Un vol. in-8° de 314 págs. P. Geuthner, París, 1923. En *RP*, enero-febrero de 1924.

El autor, en su introducción, afirma su intención de "prestar la más vigilante atención a las interpretaciones que el Oriente

tiene para los clásicos”, y reconoce incluso que “nuestros avezados sabios expertos en la crítica, sea histórica, sea filológica, dan prueba de una aversión sistemática, no exenta de parcialidad, con respecto a las tradiciones indígenas”. Eso está muy bien; pero entonces ¿por qué, en el cuerpo mismo de su obra, no tiene apenas en cuenta más que los resultados más o menos contestables de la crítica europea? Y, cuando se ha comenzado por denunciar “la superstición de la cronología”, ¿por qué dejar interrumpir la exposición de una doctrina por la preocupación de seguir una cronología con frecuencia hipotética, en gran detrimento del encadenamiento lógico de las ideas? Y es que probablemente es bien difícil, con la mejor voluntad del mundo, desprenderse de los hábitos mentales que impone determinada educación.

La parte mejor de la obra, la más exacta y más completa, es ciertamente, como cabía esperar, la que concierne al Budismo. Incluso el autor rectifica muy justamente las interpretaciones “pesimistas” que son corrientes desde Schopenhauer; pero exagera mucho la originalidad de esta doctrina, en la cual querría incluso ver algo distinto a la desviación del Brahmanismo que es en realidad. Lo que él exagera también, es la influencia del Budismo sobre el desarrollo posterior de las doctrinas hindúes; sin duda, la necesidad de responder a ciertas objeciones le conduce con frecuencia a precisar la expresión de su propio pensamiento; pero esta influencia en cierto modo negativa, la única que podemos reconocer al Budismo, no es la que aquí se le atribuye.

La exposición de los *darshanas* ortodoxos no nos ha parecido muy clara, y además está hecha desde un punto de vista muy exterior; no creemos que el apriorismo de querer encontrar una “evolución” por todas partes sea compatible con la comprensión de ciertas ideas. La misma observación vale para lo que se ha convenido en llamar el “Hinduismo”, que es presentado como el producto de elementos primitivamente extraños al Brahmanismo y a los cuales éste se habría adaptado mejor o peor, de tal modo que ¡la *Trimûrti* no sería más que una invención moderna! Las razones profundas de la distinción

entre Vishnuismo y Shivaismo no son además ni atisbadas; pero esta cuestión, igual que la de los orígenes, podría llevarnos demasiado lejos. Habría también mucho que decir con respecto al Yoga, que jamás ha podido consistir en una actitud “pragmática”: ¿cómo podría convenirle esa palabra cuando precisamente se trata de liberarse de la acción? Señalemos finalmente una noción extrañamente inexacta de lo que es la magia y sobre todo de lo que no es; un “mago (*mage*)” y un “mágico (*magicien*)” no son totalmente la misma cosa, como tampoco lo son un “vidente” y un “visionario”; y traducir *rishi* por “visionario” nos parece un lamentable error.

De manera general, las doctrinas de la India están aquí como empequeñecidas, si así puede decirse, dado el doble punto de vista con el que son consideradas: punto de vista histórico primero, que pone en primer plano unas cuestiones sin importancia real; punto de vista filosófico después, que es muy inadecuado para lo que se trata, y bien incapaz de ir al fondo de las cosas, de alcanzar la esencia misma de las doctrinas en cuestión. “La filosofía es en todas partes la filosofía”, se nos dice; pero ¿hay verdaderamente filosofía en todas partes? Se nos concederá, al menos, que no hay sólo eso en el mundo; y no estamos muy seguros de que a algunos indianistas “les haya ido muy bien el haber poseído primero una cultura filosófica a la europea”; en todo caso, nosotros hemos tenido, por nuestra parte, que felicitarnos por haber podido conocer, por el contrario, las doctrinas del Oriente antes de estudiar la filosofía occidental.

Arthur y Ellen Avalon, *Hymnes à la Déesse (Himnos a la Diosa)*, traducidos del sánscrito con introducción y notas. 1 vol. In 16° de 80 págs. *Petite Collection Orientaliste*, Bossard, París, 1923. En *RP*, enero-febrero de 1924.

Sir John Woodroffe es un inglés que, cosa muy rara, se ha interesado sinceramente por las doctrinas de la India, y que, bajo el pseudónimo de Arthur Avalon, ha publicado numerosas obras en las que se propone hacer conocer el Tantrismo, es decir, uno de los aspectos de esas doctrinas que son más comple-

tamente ignorados por el público europeo. La obra cuya traducción acaba de aparecer (y hay que esperar que seguirán otras) contiene ocho himnos de diversa procedencia, pero que tienen como característica común el considerar la Divinidad bajo un aspecto femenino. Reproduciremos solamente aquí un extracto de la introducción: “La Causa suprema es considerada como una madre porque ella concibe el universo en su seno por la divina Imaginación (*Kalpanā*) del Gran Yo (*Pûrnâham*), lo lleva y lo saca a la luz, lo alimenta y lo protege con una ternura por completo maternal. Ella es la Potencia o *Shakti* del Ser, el Corazón del Señor Supremo. Ella y él son el aspecto doble de la Realidad Única; eterna, inmutable en sí, en tanto que *Shiva*; Dios en acción en tanto que *Shakti* o Potencia, y, como tal, causa de todo cambio, omnipresente en las formas innumerables de las individualidades y de las cosas sujetas al cambio... El culto de la Madre es muy antiguo. Pertenece ya a la civilización mediterránea más alejada... No es, como han pretendido algunos, una forma religiosa limitada a una secta”.

Este pequeño volumen está ilustrado con numerosos dibujos de Jean Buhot, hechos según documentos hindúes, y que son del mayor interés para el estudio del simbolismo iconográfico; conviene hacer observar que ese simbolismo tiene, en la doctrina de que se trata, un papel de importancia capital.

Georges Groslier, *La Sculpture Khmère ancienne (La antigua Escultura Khmer)*; ilustrada con 175 reproducciones fuera de texto. En *Vient de Paraître*, febrero de 1926.

Esta bellísima publicación da por vez primera una idea de conjunto de la escultura Khmer, en la medida al menos que lo permite el estado actual de las investigaciones arqueológicas. El autor además es muy prudente en sus conclusiones, y no se podría más que alabarle siempre por ello, pues muchas cuestiones están todavía lejos de ser resueltas definitivamente. Es casi imposible establecer una cronología rigurosa, y aquí, como para la India, las fechas propuestas con frecuencia sólo son hipotéticas. Es también difícil precisar de qué forma la influencia india penetró primero en Camboya, y, del Brahmanismo o

del Budismo, cuál se estableció antes en esta región; para nosotros, por lo demás, no es imposible que hayan llegado simultáneamente, puesto que coexistieron en la India durante algunos siglos. En todo caso, Groslier subraya muy justamente que los dos cultos se mezclan con frecuencia (el mismo hecho se puede comprobar en otros países, en Java especialmente); se trata además de un Budismo transformado, fuertemente teñido de Shivaismo, como también ocurrió en Tíbet. El autor insiste poco sobre estas consideraciones, que merecerían un estudio profundo, pero que no entran en su tema más que indirectamente; él busca sobre todo señalar las influencias exteriores y mostrar al mismo tiempo lo que hay de verdaderamente original en el arte khmer. Solamente le reprocharíamos haberse dejado influir a veces un poco demasiado en sus apreciaciones, aunque él lo rechace, por las concepciones estéticas occidentales y por el moderno prejuicio individualista; se le nota apurado por todo lo que hay de tradicional en este arte, por su carácter simbólico y ritual, que es, no obstante, a nuestros ojos, su lado más interesante. Las planchas, que forman cerca de dos tercios del volumen, son muy meritorias (apenas hay dos o tres que carezcan de alguna nitidez, sin duda por las condiciones en que se han tomado las fotografías); la mayoría reproducen piezas inéditas o recientemente descubiertas, y hace conocer la escultura khmer mucho más completamente que los fragmentos sueltos que pueden verse en los museos.

Jacques Bacot, *La Vie de Milarepa (La Vida de Milarepa)*. En *Les Cahiers du Mois*, n° 21-22, París, junio de 1926.

He aquí un libro que nos compensa no poco de los trabajos de simple erudición en los que se confinan generalmente los orientalistas. Esto no sorprenderá, por lo demás, a aquellos lectores de los *Cahiers du Mois* que conocen la respuesta de Bacot —sin duda una de las mejores— a la pregunta de “*Appels de l’Orient* (Llamadas del Oriente)”, cuyos lectores, por tanto, han podido ya ver cuán lejano está de compartir los prejuicios habituales del Occidente y de aceptar las ideas preconcebidas que circulan en determinados ambientes.

El texto traducido por Bacot es una biografía de Milarepa, primero mago, después poeta y eremita, que vivió en el siglo XI de la era cristiana, y que aún hoy tiene continuadores, herederos auténticos de su palabra, transmitida oralmente por filiación espiritual ininterrumpida. Esta biografía tiene la forma de un relato hecho por Milarepa mismo a sus discípulos, cuando había ya arribado a la santidad y al fin de su vida de pruebas. Todos los acontecimientos referidos en ella, incluso los menos importantes en apariencia, tienen un sentido místico que constituye su auténtico valor; y además, como señala muy justamente el traductor, “la interpretación mística dada a un hecho no obsta para su autenticidad”. También los particulares que parecerán más inverosímiles al lector común pueden, no obstante ello, ser verdaderos; es cierto, por ejemplo, que “las maceraciones a las cuales puede dedicarse un asceta tibetano van mucho más allá de lo que la imaginación europea considera posible”. De modo general, “es lamentable que la mentalidad de formación occidental esté tan fácilmente dispuesta a declarar como absurdo aquello que no comprende, y a rechazar como si fuese una fábula aquello que no concuerda con su propia credulidad”. Convendría no olvidar la considerable distancia que separa a un hombre como Milarepa de un occidental, sobre todo de un occidental moderno, sea en cuanto al perfil intelectual sea en cuanto a los hechos que exigen condiciones irrealizables en el ambiente europeo actual.

Hemos tomado prestadas algunas de las frases de la introducción de máximo interés por la cual Bacot ha hecho preceder su traducción, y en la cual da pruebas de una comprensión verdaderamente excepcional. En efecto, no lograríamos decirlo mejor, y lo que él expresa coincide perfectamente con lo que nosotros mismos hemos siempre expuesto: Estamos particularmente felices de comprobar este acuerdo. Bacot insiste además sobre la “diferencia que existe entre el sentido oriental y el sentido occidental de cada palabra” y destaca que “nada es más engañoso que una transposición de términos de una religión a otra: un mismo vocabulario para nociones diferentes”. Es así como, la palabra “misticismo”, si hay que conservarla,

no puede tener aquí el mismo significado que en Occidente: el misticismo oriental, o lo que es llamado con este nombre, es activo y voluntario, mientras que el misticismo occidental es sobre todo pasivo y emotivo; y, “en cuanto al principio mismo de la meditación en que se absorbe Milarepa durante la mayor parte de una larga vida, no es equiparable a ninguno de nuestros métodos y de nuestras filosofías”.

No podemos resistirnos al placer de reproducir algún otro pasaje que se refiere a puntos esenciales y de carácter muy general: “Lo que sorprende, es que, sin pretender derivar de una revelación, sin apelar al sentimiento, la idea pura haya seducido a innumerables pueblos y haya mantenido esta seducción en el curso de los siglos... La piedad budista no tiene ninguna relación con la sensibilidad. No es espontánea sino consecuencia de largas meditaciones”. Enseñanzas como la de Milarepa “no tienen el valor social ni el oportunismo de nuestra ‘sana filosofía’, los cuales aunque fueran una señal de fuerza a nuestros ojos de europeos prácticos, son una debilidad para ojos orientales y una prueba de relatividad, porque ven en las necesidades sociales una paupérrima contingencia”. Por lo demás, aunque pueda parecer paradójico a los que no van al fondo de las cosas, “el idealismo oriental es más ventajoso moralmente, más práctico socialmente, que nuestro realismo. Basta confrontar la espiritualidad, la dulzura de los pueblos herederos del ideal indio (ya que las enseñanzas de las que aquí se trata, no obstante lo que tienen de propiamente tibetano, están inspiradas en la India), con el materialismo y la increíble brutalidad de la civilización occidental. Los siglos han probado la caridad teórica del Asia. Participando en el absoluto, no cae en el rápido desfallecimiento en el que se pierde la ley del amor al prójimo, ley ignorada entre naciones, abolida entre clases de individuos de una misma nación, o entre los individuos mismos”. Pero habría que citarlo todo y necesitamos terminar...

En cuanto al texto verdadero y propio, no hay ni que pensar en resumirlo, cosa que daría solamente de él una idea incompleta, si no inexacta. Hay que leerlo, y leerlo sin perder nunca de vista que no se trata ciertamente de un simple relato de aventu-

ras más o menos novelescas, sino ante todo de una enseñanza destinada, como lo indica expresamente el título original, a “mostrar el camino de la Liberación y de la Omnisciencia”.

L'Âme et le dogma de la transmigration dans les livres sacrés de l'Inde ancienne, por el Dr. Eric de Henseler (É. De Boccard). Publicada en VI, mayo de 1928.

El título de esta obra nos había primero impresionado favorablemente, puesto que contenía la palabra “transmigración”, y no la de “reencarnación”, y también porque hacía suponer que las concepciones modernas habían sido enteramente dejadas de lado. Desgraciadamente, no hemos tardado en percibir que la cuestión era estudiada en realidad, no en “los Libros sagrados de la India antigua”, sino muy simplemente en las interpretaciones que de ellos han dado los orientalistas, lo que es enteramente diferente. Además, quizás a causa de la insuficiencia de la palabra “alma”, que puede designar casi indiferentemente todo lo que no es cuerpo, es decir, cosas tan diversas como es posible, el autor confunde constantemente la “transmigración” o los cambios de estado de un ser, con la “metempsicosis”, que no es sino el paso de ciertos elementos psíquicos inferiores de un ser a otro, y también con la “reencarnación” imaginada por los occidentales modernos, y que sería el retorno a un mismo estado. Es curioso notar que ese término de “reencarnación” no se ha introducido en las traducciones de textos orientales sino desde que ha sido extendido por el espiritismo y el teosofismo; y podemos afirmar, que, si se encuentran en esos textos ciertas expresiones que tomadas literalmente parecen prestarse a tal interpretación, no tienen más que un valor puramente simbólico, como aquellas que, en la exposición de las teorías cíclicas, representan un encadenamiento causal con la imagen de una sucesión temporal. Señalemos aún, en este libro, el abuso del “método histórico” caro a los universitarios: se parte de la idea preconcebida de que se trata de algo asimilable a simples teorías filosóficas, de una doctrina que ha debido formarse y desarrollarse progresivamente, y se consideran todas las hipótesis posibles en cuanto a su origen, salvo la de una “revelación” o

una “inspiración” supra-humana; no es desde luego por azar que se descarte así de antemano la única solución que se encuentra ser precisamente la conforme a la ortodoxia tradicional. En medio de todo eso, hay sin embargo algunas apreciaciones justas, como la afirmación del carácter puramente monoteísta de la doctrina hindú; pero, el autor está muy equivocado creyendo que la relación del conocimiento “supremo” con el conocimiento “no-supremo” puede ser asimilada a la del esoterismo y del exoterismo, como también al aceptar para la palabra *Upanishad* una interpretación que sólo reposa sobre la autoridad de Max Müller y que ningún hindú ha admitido jamás: si quisiéramos entrar en detalles, ¡cuántas otras críticas de este género encontraríamos que formular!

La Sagesse du Bouddha et la science du bonheur, por el Dr. Edmond Isnard (Éditions de la Revue *Extrême-Asie*, Saigón). Publicada en VI, octubre de 1928.

Este libro es curioso en que muestra bien lo que un espíritu imbuido de los prejuicios occidentales puede comprender, o más bien, no comprender, incluso con cierta buena voluntad que no es dudosa, cuando se encuentra transportado a un medio oriental. El Budismo no es apenas aquí más que un pretexto para reflexiones bastante dispares, donde predominan alternativamente el “cientificismo” y el “sentimentalismo”; hay un poco de todo, hasta relatos de experiencias metapsíquicas. El Budismo no tiene nada en común con todo eso, ni con concepciones filosóficas como las de Spinoza, Kant o incluso de Schopenhauer, como tampoco con el “evolucionismo”, el “relativismo”, y las hipótesis de la física contemporánea. Sin embargo, el autor no parece satisfecho con el desarrollo puramente material de la civilización occidental moderna; ¿por qué extraño ilogismo continua pues aceptando ideas que son exclusivamente propias de esta misma civilización? Por otra parte, hay ahí un error que hemos encontrado a la vez en esta obra y en la del Sr. de Henseler que hemos reseñado aquí recientemente (mayo de 1928), y que es necesario destacar: no hay, se diga lo que se diga, ninguna asimilación posible entre el Ve-

danta, o más generalmente el Brahmanismo y el Budismo; su relación no es ni puede ser otra que la de una doctrina ortodoxa y una herejía² surgida de ella: luego es bastante comparable a la que hay, desde un punto de vista por lo demás muy diferente, entre el Catolicismo y el Protestantismo en el mundo occidental.

S. Radhakrishna, *L'Hindouïsme et la Vie* (Traduit par P. Masson-Oursel). VI, diciembre de 1929.

El Oriente que se presenta a los occidentales suele tener poca relación con el Oriente real, incluso cuando tal presentación la hacen personas que, sin embargo, son orientales de nacimiento, pero más o menos completamente occidentalizadas. Es el caso de este pequeño libro; las opiniones "críticas" de los eruditos europeos, y también las tendencias del protestantismo anglosajón, con su "moralismo" y su "experiencia religiosa", ocupan ciertamente un lugar mucho más importante que el hinduismo ortodoxo en las ideas del autor, que apenas parece saber lo que es el espíritu tradicional; y esto no sorprende a quien conoce el movimiento "reformista" de los "servidores de la India" en el que está implicado. Lo que es especialmente lamentable es el hecho de que un libro como éste aparezca firmado con un nombre hindú que puede confundir al público desinformado y contribuir a inculcar todo tipo de ideas erróneas. La mejor parte, o más bien la menos mala, es hacia el final la que trata de la institución de las castas; aun así, las razones más profundas de las mismas no están nada claras. La traducción es a veces bastante defectuosa: por ejemplo, en la p. 34, no se dice en francés "tenanciers" sino "tenants" [defensores] de una opinión; en la p. 40, la palabra inglesa "immaterial" no debería traducirse como "inmaterial" sino como "sin importancia", que no es en absoluto lo mismo; en la p. 47, no se "joint" "une" a un argumento, sino que se "refuta"; p. 65, las palabras "intransigencia" y "privación" se utilizan de forma totalmente ininteligible; p. 93, "ocupacionales" es un puro barbarismo, etc.

² [R. G. aceptó más tarde la ortodoxia del budismo. N. del T.]

G. Dandoy, S. J., *L'Ontologie du Vêdânta* (traduit de l'anglais par Louis-Marcel Gauthier, Desclée de Brouwer et Cie). VI, julio de 1932.

Habíamos oído hablar del padre Dandoy, que dirige la revista *Luz de Oriente* en Calcuta, como alguien que ha estudiado las doctrinas hindúes con simpatía y sin los prejuicios orientalistas habituales, por lo que esperábamos encontrar en su libro una exposición verdaderamente completa de un aspecto del *Vêdânta*, pero debemos decir que nos ha decepcionado un poco. No es que no haya algunos puntos de vista interesantes, aunque a veces cuestionables, junto a algunos errores y confusiones; pero, en general, el punto de vista del autor está distorsionado por una intención polémica. El hecho mismo de limitarse a la ontología (y aun así habría sido necesario no forzar en ella cosas que en realidad van más allá de este dominio) sólo puede explicarse por la voluntad de establecer una comparación con la escolástica, que efectivamente no va más allá; y, a este respecto, debemos hacer una observación: si hemos escrito, como nos recuerda el traductor en su prefacio, que el lenguaje escolástico es "el menos inadecuado de todos los que Occidente pone a nuestra disposición" para traducir ciertas ideas orientales, no hemos querido decir en absoluto que sea perfectamente adecuado y, en todo caso, ya no es válido más allá de cierto punto en el que se detienen las correspondencias que pueden establecerse legítimamente.

El Padre Dandoy discute como si se tratara simplemente de una cuestión de filosofía y teología, y aunque admite de forma bastante explícita su desconcierto al "refutar" el *Vêdânta*, se entiende que debe concluir a favor del escolasticismo. Sin embargo, como no puede pasar por alto la existencia de la "realización" en silencio, él mismo escribe que, "al ser una intuición directa e independiente, no se ve afectada por limitaciones de carácter filosófico y no tiene que resolver dificultades de carácter filosófico"; esta frase debería bastar por sí sola para cortar cualquier discusión y mostrar su inanidad. Curiosamente, el Sr. Maritain, en sus comentarios al final del volumen, reconoce que "el sentido más profundo del *Vêdânta* no es filosófico, ra-

cional o especulativo"; nada más lejos de la realidad, pero ¿no reduce esto a la nada toda la tesis del autor? El Sr. Maritain, por su parte, atribuye al *Vêdânta* un valor esencialmente "pragmático", que es una palabra un tanto desafortunada cuando se trata del orden puramente espiritual, que no tiene nada que ver con la acción, y un sentido "religioso y místico", confusión apenas menos grave que la que consiste en hacer de ella una filosofía: se trata siempre de la misma incapacidad para salir de los puntos de vista occidentales... Pero aún hay algo más: El Sr. Maritain declara que "sería un engaño (*sic*) tomar, como proponen algunos de los más celosos intérpretes occidentales del hinduismo, el pensamiento *vêdânta*, como el tipo puro de metafísica por excelencia". No creemos que ningún "intérprete occidental" haya dicho nunca esto; por el contrario, nosotros mismos hemos dicho algo parecido, pero dando a la palabra "metafísica" un sentido completamente diferente al del Sr. Maritain, que sólo ve en ella "pura especulación" y, en el fondo, mera filosofía. Hemos explicado muchas veces que la verdadera metafísica es esencialmente "suprarracional", y que, en el sentido original, que es el único que consideramos aquí, "metafísica" es en definitiva sinónimo de "sobrenatural"; pero "sobrenatural" no significa necesariamente "místico", piense lo que piense el Sr. Maritain. Si insistimos en este punto, es porque vemos con demasiada claridad la ventaja que algunos pueden pensar en sacar de la publicación de un libro como éste: El Padre Dandoy parece soñar con sustituir la escolástica por el *Vêdânta* en la India, pues escribe que "sólo se suprime lo que se sustituye", lo cual es una admisión bastante brutal; pero quizá haya una intención más sutil por parte de otros: ¿por qué no se va a conseguir "acomodar" el *Vêdânta* de tal manera que el tomismo pueda absorberlo como ha absorbido el aristotelismo? El caso es completamente diferente, pues el aristotelismo es, después de todo, sólo una filosofía, y el *Vêdânta* es algo más; además, las doctrinas orientales, en general, son tales que desafían cualquier intento de anexión o asimilación; pero esto no significa que algunas personas no puedan intentarlo, y el repentino interés que muestran por estas doctrinas no es tal como

para inspirarnos una confianza ilimitada. Además, esto es lo que justifica demasiado estas sospechas: la *R. I. S. S.*³, en su número del 1 de abril pasado, publicó un elogio del libro del Padre Dandoy, pretendiendo expresamente contrastarlo con nuestras propias obras; añadía que este libro "puede ser consultado con confianza" porque es "la obra de un católico", lo cual es una singular garantía de competencia en lo que se refiere a las doctrinas hindúes (¿debemos, para una exposición de la doctrina católica, dar preferencia a un Brâhman?), "al tiempo que está escrito con una imparcialidad a la que los propios pandits hindúes han rendido homenaje". Lamentablemente, esta aprobación (cuyo significado real es muy limitado para quienes conocen las costumbres de la cortesía oriental) no se refiere al libro del P. Dandoy, ¡sino a un trabajo de su colega el P. Johanns publicado en la revista *Luz de Oriente*! ¿No tenemos buenas razones para ser un poco cautelosos con todo esto? Y que no nos sorprenda que nos detengamos más en estas cosas que en lo que ha escrito el P. Dandoy, quien personalmente probablemente no tiene nada que ver: el libro no es muy importante en sí mismo, tiene sobre todo la importancia que le quieren dar sus "presentadores".

Henri Valentino, *Le voyage d'un pèlerin chinois dans l'Inde des Bouddhas* (Éditions G. P. Maisonneuve, Paris). En VI, marzo de 1933.

Se trata del relato del famoso viaje realizado por Hiuen-tsang en el siglo VII de la era cristiana, un relato ordenado según las traducciones de Stanislas Julien, lo que no es garantía de perfecta exactitud, y en torno al cual, además, parece que se ha añadido algo de "literatura"; en cualquier caso, se lee con bastante agrado. Desgraciadamente, la obra va "precedida de una exposición de las doctrinas de la India antigua sobre la vida y la muerte", es decir, en realidad, una especie de resumen de todo

³ [*Revue Internationale des Sociétés Secrètes*, órgano de la *Ligue franc-catholique*, publicada con intermitencias entre los años 1912 a 1939, año en que dejó de editarse. N. del T.].

lo que los orientalistas se han complacido en contar sobre este tema; hay que ver estas interpretaciones presentadas así "esquemáticamente", por así decirlo, para apreciar su increíble fantasía; Incluso cuando uno está acostumbrado, no puede dejar de asombrarse ante la acumulación de todas las etiquetas de "ismo" inventadas por los occidentales para su propio uso, y aplicadas indiscriminadamente a lo que no les corresponde, o ante las innumerables confusiones producidas por el uso de la única palabra "alma" para designar indistintamente los elementos más dispares del ser humano. Por otra parte, dejando de lado todas las cuestiones de detalle, basta con decir, para apreciar el espíritu con el que se hace esta presentación, que la noción misma de tradición está totalmente ausente, que la heterodoxia se sitúa en el mismo plano que la ortodoxia, tratándose todo como un conjunto de "especulaciones" puramente humanas que se "formaron" en tal o cual momento, que "evolucionaron", etc.; entre tal visión y la que está de acuerdo con la verdad, no hay compromiso posible, y tal vez este libro no sea de mayor utilidad que para dejar esto tan claramente.

Gabriel Trarieux, *La Lumière d'Asie* (Éditions Èugene Figuière, Paris). VI, febrero de 1934.

Ésta es una traducción del poema de Edwin Arnold, *The Light of Asia* (La Luz de Asia), bien conocido por todos aquellos que se interesan de cerca o de lejos en el Budismo. No tenemos ninguna competencia para apreciar su forma; en principio, desconfiamos siempre un poco de una traducción versificada, pues nos parece difícil que sea exacta; pero, en el caso presente, el autor mismo ha previsto esta objeción, pues declara que "ha querido traducir el sentido y el ritmo, más bien que el texto literal". En cuanto a la obra misma, G. Trarieux reconoce que encierra una parte de fantasía, y que "ninguna de las Escuelas budistas encontraría en ella exactamente su doctrina"; pero, para justificarla, él asegura que "la imaginación, entre los verdaderos poetas, es una facultad de conocimiento", lo que no nos parece convincente del todo; y, cuando añade que es "una

clarividencia que se ignora", lo es menos aún, pues pensamos que convendría invertir la proposición: esta demasiado famosa "clarividencia" no es ella misma, en la mayor parte de los casos, más que la ilusión de una imaginación que, en una especie de "sueño despierto", toma sus propias construcciones por realidades exteriores e independientes.

Fernand Divoire, *Néant... Paradis...ou Réincarnation?* (Dorbon-Ainé, Paris). VI, mayo de 1934.

Libro confuso, intentando exponer en forma dialogada, los argumentos "pro" y "contra" sobre la reencarnación; ninguna conclusión clara se desprende de ello, pero se nota bastante que el autor favorece el lado del "pro". Apenas es necesario decir que, en todo ello, el único argumento realmente válido y decisivo, a saber, la imposibilidad metafísica de la reencarnación, es pasado enteramente bajo silencio; en tales condiciones, se puede discurrir indefinidamente sin desembocar en ningún resultado serio.

Hari Prasad Shastri, *Teachings from the Bhagawadgita: translation, introduction and comments* (Luzac and Co., London). VI, mayo de 1935.

Existen ya muchas traducciones del *Bhagavad-Gitâ* en las diversas lenguas occidentales; ésta resulta incompleta, pues el autor ha suprimido los pasajes que le parecen referidos a las condiciones más peculiares de la India, para conservar sólo lo que considera que tiene el valor de una enseñanza "universal"; por nuestra parte, pensamos que esta mutilación es bastante lamentable. Además, dominado por una idea de excesiva "simplicidad", sólo da un sentido más bien externo, que no deja traslucir nada de los significados más profundos; y sus comentarios se reducen, en suma, a bastante poco. También se podrían señalar fallos en la terminología que no siempre carecen de importancia; contentémonos con señalar, a este respecto, una confusión entre "no dualismo" y "monismo". Ciertamente, este libro no aportará nada nuevo a quienes ya están algo familiarizados con las doctrinas hindúes; pero tal vez, al

menos, ayude a acercarse a su estudio a quienes aún no están familiarizados con ellas.

Hari Prasad Shastri, *The Avadhut Gita: translation and introduction* (Chez l'auteur, 30, Landsdowne Crescent, London, W. II). VI, mayo de 1935.

Este pequeño volumen es mucho más interesante que el anterior, porque se trata de un texto poco conocido; la palabra *avadhut* es más o menos sinónimo de *jīvanmukta*, por lo que el título podría traducirse como "Canción de los liberados"; el autor se llama Dattatreya, pero no se le atribuyen otros escritos, y no se sabe exactamente dónde ni cuándo vivió. En ausencia del texto, no podemos, por supuesto, comprobar en detalle la exactitud de la traducción; podemos al menos notar un error con respecto a *ākāsha*, que es realmente "éter", no "espacio" (en sánscrito *dish*); y nos preguntamos por qué *Brahma*, en este libro como en el otro, se escribe constantemente *Brhama*. Pero aunque no vemos cómo el traductor pudo encontrar una idea de "amor" en lo que es una obra de puro "Conocimiento", el espíritu del texto está, en general, visiblemente bien conservado y bien plasmado en la traducción. Se trata de una exposición muy notable de la doctrina *advaita*, que, como se dice en la introducción, "respira el más puro espíritu de los *Upanishads* y de *Shrī Shankarâchârya*" y que recuerda, en particular, el *Âtmâ-Bodha* de este último, por lo que su lectura no puede ser sino muy recomendable.

Hari Prasad Shastri, *Book of Ram, The Bible of India by Mahâtma Tulsidas rendered into English* (Luzac and Co., London). VI, junio de 1935.

Este "Libro de Rama", escrito en hindi en el siglo XVI de la era cristiana, no debe confundirse con el antiguo *Râmâyana* sánscrito de Vâlmiki; aunque se dice que fue inspirado a Tulsidas por el propio Râma, el apelativo de "Biblia de la India" es bastante inapropiado, pues obviamente se aplicaría mucho mejor al *Vêda*. En este libro, se defiende principalmente el camino

del *bhakti*, como debe ser en un escrito dirigido al público en general; sin embargo, la enseñanza es incuestionablemente "no dualista" e indica claramente la "Identidad Suprema" como el objetivo último de toda "realización". La traducción sólo contiene extractos, pero están elegidos de manera que den el contenido doctrinal esencial; las notas que acompañan a la obra son en general claras, aunque hay cierta confusión, sobre todo en lo que se refiere a los periodos cíclicos. Es lamentable, por otra parte, que se hayan traducido todos los términos, incluso aquellos que, al no tener un equivalente real en las lenguas occidentales, deberían mantenerse tal cual, con una explicación adjunta; esto da lugar a veces a asimilaciones bastante extrañas: ¿hay que señalar, por ejemplo, que la *Trimûrti* es muy diferente de la "Santa Trinidad"?

Ananda K. Coomaraswamy, *The Darker Side of Dawn* [El Lado más Oscuro de la Aurora⁴] (Smithsonian Miscellaneous Collections, Washington). VI, julio de 1935.

Este folleto contiene algunas observaciones muy interesantes sobre las dualidades cosmogónicas, principalmente en la medida en que están representadas por una oposición entre la "luz" y las "tinieblas", y sobre ciertas cuestiones relacionadas, entre otras el simbolismo de la serpiente. También cabe destacar una curiosa conexión entre el tema del *Mahâbhârata* y el conflicto védico entre los *Dévas* y los *Asuras*, que también podría evocar similitudes con lo que se encuentra en otras formas tradicionales, así como con el color negro como símbolo de lo inmanifestado. Sólo cabe lamentar que el autor se haya limitado a indicar todas estas consideraciones de forma demasiado sucinta, en apenas veinte páginas, por lo que esperamos que tenga la oportunidad de volver sobre ellas para poder desarrollarlas más en obras posteriores.

⁴ [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *Autoridad espiritual y poder temporal en la teoría india del gobierno*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

Sri Ramana Maharshi – Five Hymns to Sri Arunachala (Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, South India). VI, julio de 1935.

El autor de estos himnos no es otro que el "Maharishi" al que se refiere el Sr. Paul Brunton en su libro, *A Search in secret India*, del que informamos aquí hace algún tiempo. *Arunachala* es el nombre de una montaña considerada un lugar sagrado y un símbolo del "Corazón del Mundo"; representa la inmanencia de la "Consciencia Suprema" en todos los seres. Estos himnos respiran una espiritualidad innegable; al principio, se podría pensar que sólo tratan de una vía de *bhakti*, pero la última abarca todas las vías diversas, en absoluto exclusivas, en la unidad de una síntesis que procede de un punto de vista verdaderamente universal. En el prefacio de esta traducción, el Sr. Grant Duff contrasta un tanto alegremente la espiritualidad oriental con la filosofía occidental; ¡es demasiado cierto que las sutilezas de la dialéctica sirven de poco, salvo para perder el tiempo!

Ananda K. Coomaraswamy, *The Rig-Veda as Land-Náma-Bók*⁵ (Luzac and C^o., London). VI, noviembre de 1935.

Este título se refiere a un antiguo libro islandés, literalmente "Libro de la toma de la tierra", que se considera aquí comparable al *Rig-Vêda* en ciertos aspectos: no se trata simplemente de una toma de posesión por parte de los conquistadores, sino que la tesis del autor, que nos parece perfectamente correcta, es que en todos los escritos tradicionales de este tipo, lo que se describe en realidad es la manifestación misma de los seres originarios y su establecimiento en un mundo designado simbólicamente como "tierra", de modo que las alusiones geográficas e históricas, si las hay, sólo tienen un valor simbólico y analógico, como lo puede tener cualquier acontecimiento por las correspondencias macrocósmicas y microcósmicas. Estas opiniones se apoyan en un examen del significado de cierto núme-

⁵ [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *Los Vedas; ensayos de traducción y exégesis*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

ro de términos frecuentes y característicos, que da lugar a consideraciones muy interesantes que tocan muchos puntos doctrinales; aquí estamos muy lejos de las burdas interpretaciones materiales de los orientalistas; ¿accederán éstos al menos a reflexionar sobre ello?

G. Constant Lounsbery, *La Méditation bouddhique, étude de sa théorie et de sa pratique selon l'École du Sud* (Adrien Maisonneuve, París). VI, noviembre de 1935.

Este librito es una exposición más bien elemental, con una tendencia bastante marcada a "racionalizarlo" todo, y una preocupación constante por escoger únicamente lo que se estima utilizable para occidentales. Apreciamos poco, de manera general, este género de "adaptación"; al menos, ésta parece, en suma, bastante inofensiva, sobre todo si se la compara con los métodos "de entrenamiento psíquico" preconizados por los teosofistas y otras escuelas similares. Hay que lamentar ciertas negligencias de lenguaje, anglicismos sobre todo, y también una disposición tipográfica cuyo efecto no es de los mejores.

I. De Manziarly, *Pérégrinations asiatiques* (Paul Geuthner, París). VI, noviembre de 1935.

Este volumen contiene, como dice el autor, unas "impresiones" recogidas en el curso de varios viajes por regiones diversas: Palestina, Siria, Mesopotamia, Ceilán, India, Indochina, China, Corea, Japón; impresiones sin pretensión, pero que se leen muy agradablemente, y que testimonian una incontestable simpatía, francamente confesada, por las cosas del Oriente. Felizmente, esta simpatía no ha sido ahogada por las lecturas "orientalistas" indicadas al final; es cierto que no se trataba en absoluto de "erudición", como tampoco de "reportaje", y, ciertamente, vale mucho más así desde todos los puntos de vista.

E. Steinilber-Oberlin, *Les Sectes bouddhiques japonaises* (Éditions G. Crès et C^{ie}, París). En *RP*, enero-febrero de 1936.

Este libro se presenta como una "investigación filosófica", lo que podría hacer temer que esté más o menos afectado por los

puntos de vista occidentales; pero, a decir verdad, el autor, en lo concerniente a la historia de las doctrinas de las diferentes sectas o escuelas, se limita frecuentemente a relatar, de modo imparcial y aparentemente exacto, lo que le han dicho los profesores budistas a los cuales se ha dirigido. Puede verse por esta exposición que el Budismo, en Japón, como en los demás países, se ha modificado ampliamente para adaptarse al medio; las primeras sectas, que habían quedado más cercanas a las formas indias o chinas, no han sobrevivido. Se comprueba también que las sectas que tienden actualmente a tomar la mayor extensión son las que simplifican más la doctrina y que presentan el carácter “quietista” más acentuado; ésas son además, al mismo tiempo, lo cual no podría sorprender, aquellas donde se afirma sobre todo una tendencia a la “modernización”, y una preocupación “social” predominante, cosas todas ellas que, evidentemente, están en estrecha relación con la “occidentalización” del Japón contemporáneo. Tal es la impresión general que se desprende del libro, donde quienes no son “especialistas” podrán encontrar en suma una información suficiente, comprendidos ahí extractos de algunos textos característicos”; agreguemos que es de fácil lectura, y, además, está ilustrado abundantemente con vistas de los principales santuarios budistas japoneses.

Mrs. Rhys Davids, *The Minor Anthologies of the Pali Canon. Part. I. Dhamenapada: Verses on Dhamena, and Khuddaka-Pâtha: The Text of the Minor Sayings* (Humphrey Milford, Oxford University Press, Londres). En *La Revue de Philosophie*, enero-febrero de 1936.

Este volumen, que forma parte de los *Sacred Books of the Buddhists*, contiene, enfrentados, el texto y la traducción; su principal particularidad es que algunas partes están impresas en caracteres más pequeños: son las que se supone estar “interpoladas”, agregadas o modificadas en una época más reciente. En una larga introducción, la traductora explica además sus intenciones: se ha dado por tarea reconstruir lo que ella cree haber sido el Budismo original, que ha imaginado designar con el

nombre de *Sakya*; y, para hacer eso, se esfuerza ante todo por eliminar todo lo que le parece presentar un carácter “monástico”; tal vez la única conclusión que conviene sacar de ahí es muy simplemente ¡que ella misma tiene un prejuicio “antimonástico” particularmente violento! Considera ella también como “tardío” todo lo que le parece indicar una influencia del *Sâṅkhyā*; pero verdaderamente no se ve por qué razón esta influencia no se habría ejercido también sobre el Budismo desde sus comienzos... En suma, su *Sakya* apenas es solo una construcción hipotética más, que viene a añadirse a todas aquellas que han sido ya levantadas por otros “historiadores” siguiendo cada uno sus propias tendencias y preferencias individuales. En cuanto a la traducción misma, hubiese podido sin duda ser más precisa y más clara, si no hubiera estado versificada; como quiera que se pueda decir, pensamos que una traducción en verso presenta siempre muchas menos ventajas que inconvenientes, tanto más cuanto que es totalmente imposible conservar en otra lengua el verdadero ritmo del original.

Hari Prasad Shastri, *A Path to God-Realization* (The Shanti-Sadan Publishing Committee, London). VI, enero de 1936.

El autor afirma que las ideas de este pequeño libro se le ocurrieron mientras meditaba sobre las enseñanzas de Lao-tzu; sin embargo, no hay nada específicamente taoísta en él, sino más bien el esquema básico de un método “preparatorio” que podría aplicarse independientemente de cualquier forma tradicional definida. Las prescripciones de carácter “moral” y “devocional” están quizás sobredimensionadas, mientras que lo que debería ser el conocimiento esencial se reduce al mínimo. También hay, de entrada, una noción de “espiritualidad” que nos parece bastante vaga e inadecuada; pero donde podemos estar plenamente de acuerdo con el autor es cuando declara que los “fenómenos psíquicos” no deben asociarse a la “vida espiritual”, recordando que Tulsidas, en su *Râmâyana*, pide que se le preserve de la tentación de los llamados “poderes”, y que Shankaracharya advierte que sólo son una trampa de la que es difícil escapar.

Ananda K. Coomaraswamy, *Angel and Titan : An Essay in Vedic Ontology* [*Ángel y Titán: Un Ensayo sobre Ontología Védica*⁶] (Extrait du *Journal of the American Oriental Society*, vol. 55, n° 4.). VI, marzo de 1936.

Este importante estudio es la continuación de *The Darker Side of the Dawn* [El lado oscuro de la aurora], del que ya informamos anteriormente; la idea principal que el autor desarrolla allí es que los *Dévas* o "ángeles" y los *Asuras* o "titanes", respectivamente poderes de la Luz y poderes de la Oscuridad en el *Rig-Vêda*, aunque opuestos en su acción, son sin embargo de la misma esencia, su distinción está realmente en su orientación o estado. El *Asura* es un *Dêva* en potencia, el *Dêva* sigue siendo un *Asura* por su naturaleza original; y ambas designaciones pueden aplicarse a una misma entidad según su modo de funcionamiento, como vemos por ejemplo en el caso de *Varuna*. Por otra parte, mientras que los *Dévas* suelen representarse en forma de hombres y aves, los *Asuras* se representan en forma de animales, especialmente de serpientes; de ahí una serie de consideraciones del mayor interés sobre los diversos aspectos del simbolismo de la serpiente, principalmente desde el punto de vista cosmogónico. Muchas otras cuestiones se tratan en el curso de esta obra, y no podemos enumerarlas todas en detalle: mencionemos solamente la naturaleza de *Agni* y su relación con *Indra*, el significado del sacrificio, el del *Soma*, el simbolismo del Sol y sus rayos, de la araña y su tela, etc. El conjunto está considerado con un espíritu claramente tradicional, como lo demuestran estas pocas frases que extraemos de la conclusión: "Lo que debe considerarse externa y lógicamente como una doble operación de sueño y despertar alternativos, de potencialidad y acto, es interna y realmente la naturaleza pura y simple de la Identidad Suprema... Ni la ontología védica ni las fórmulas con las que se expresa son, además, peculiares del *Rig-Vêda*, sino que pueden reconocerse igualmente en todas las formas extraindígenas de la tradición universal y unánime".

⁶ [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *El beso del Sol*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

Sri Ramana Maharshi, *Truth Revealed (Sad-Vidyâ)* (Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, South India). VI, abril de 1936.

Hace unos meses informamos de la traducción de cinco himnos del "Maharshi"; aquí tenemos una obra que trata más directamente de los principios doctrinales, y que condensa, en forma de una breve serie de aforismos, la enseñanza esencial relativa a la "Realidad Suprema", o la "Consciencia Absoluta" que debe realizarse como el "Sí Mismo".

Kavyakanta Ganapati Muni, *Sri Ramana Gita*. (Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, South India). VI, abril de 1936.

Este otro pequeño libro contiene una serie de entrevistas del "Maharshi" con algunos de sus discípulos, entre los que se encuentra el propio autor, sobre diversas cuestiones relativas a la realización espiritual y los medios para alcanzarla; mencionaremos especialmente los capítulos relativos a *hridaya-vidyâ*, el "control de la mente", la relación de *jnâna* y *siddha*, y el estado del *jñanmukta*. Todo esto, que no se puede resumir, puede proporcionar, al igual que el contenido del volumen anterior, excelentes puntos de partida para la meditación.

Rhys Davids, *The Birth of Indian Psychology and its development in Buddhism* (Luzac&Co., London). VI, abril de 1936.

Incluso después de leer este libro, parece muy dudoso que haya habido alguna vez algo que pueda llamarse una "psicología india" o, en otras palabras, que el punto de vista "psicológico", tal como lo entienden los occidentales modernos, se haya considerado alguna vez en la India. El autor reconoce que el estudio del ser humano se ha realizado siempre de dentro a fuera, y no en sentido contrario como en Occidente; pero precisamente por ello la psicología, que se limita al análisis indefinido de unas pocas modificaciones superficiales del ser, no podía ser allí objeto del más mínimo interés. Sólo en el budismo, y sin duda como consecuencia de su tendencia a negar o al menos a ignorar los principios trascendentes, encontramos consideraciones que podrían interpretarse, hasta cierto punto, en términos de psicología; pero incluso ahí, no debemos llevar las comparaciones demasiado lejos.

En cuanto a querer encontrar psicología incluso en los *Upanishads*, esto muestra una completa falta de comprensión, que se manifiesta demasiado claramente por las increíbles confusiones de lenguaje: el "alma", el "espíritu", el "Sí Mismo", el "hombre", ¡todos estos términos se utilizan indistintamente en todo momento y como si se refirieran a la misma cosa! Apenas es necesario decir que vemos aquí la afirmación constante del sesgo, común a todos los orientalistas, de reducir todo a un "pensamiento" puramente humano, que habría comenzado en una especie de estado de "infancia", y que luego habría "evolucionado" progresivamente; entre tal punto de vista y el de la tradición, no hay evidentemente ningún terreno común posible. Así es como la señora Rhys Davids ha imaginado, bajo el nombre de *Sakya*, algo que ella cree que fue el budismo original, y que piensa que puede reconstituir simplemente eliminando, como añadidos "tardíos", todo lo que no encaja en su concepción de los inicios de lo que ella llama una *world-religion*, y, en primer lugar, todo lo que parece tener un carácter "monástico"; lo que un procedimiento de este tipo puede demostrar realmente es sólo que ¡ella misma está afectada por un violento prejuicio "antimonástico"! Además, no queremos concluir sin dejar de detectar en sus interpretaciones, rastros de sus propias preferencias religiosas o filosóficas; pero, como ella está bien convencida de que quien no las comparte está por ello privado de todo "espíritu crítico", esto no serviría ciertamente de nada... En cualquier caso, tras la lectura de un libro de este tipo, estamos ciertamente mucho mejor informados sobre lo que piensa el autor que sobre lo que realmente pensaban aquellos a los que se ha propuesto estudiar "históricamente"; ¡y esto al menos no deja de tener cierto interés "psicológico"!

Hari Prasad Shastri, *Meditation, its Theory and Practice*. (The Shanti-Sadan Publishing Committee, London). VI, julio de 1936.

Este pequeño libro contiene una descripción bastante sencilla, pero no por ello menos precisa, de lo que son la concentración y la meditación, y de cómo pueden practicarse progresi-

vamente. El autor señala acertadamente que la meditación no es un fin en sí mismo, sino sólo un método para alcanzar el Conocimiento, que en sí mismo no es más que la realización del "Sí Mismo". También insiste, con razón, en la necesidad de la enseñanza tradicional; pero aquí habría sido deseable un poco más de precisión, pues muchos lectores pueden creer que basta con estar "idealmente" apegado a una tradición, aunque sólo sea estudiando sus enseñanzas en los libros, cuando no es así y la adhesión debe ser directa y efectiva. En la misma línea, observamos otra laguna: es muy cierto que los *mantras* sólo son válidos si se pronuncian en la lengua sagrada de la tradición a la que pertenecen, y no se traducen a ninguna otra lengua; pero ¿por qué no advertir que, además, sólo pueden tener su plena eficacia si se han comunicado por transmisión regular y según los ritos tradicionalmente prescritos? Tal vez sea para no desanimar a los occidentales, para los que esta condición no puede cumplirse; pero pensamos que sigue siendo mejor advertirlos de la limitación de los resultados que pueden esperar normalmente que exponerlos después a decepciones más desafortunadas.

Ananda K. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*⁷ (Harvard Univ. Press, Cambridge). VI, julio de 1936.

Esta importante obra contiene la interpretación de los principales símbolos utilizados por el budismo, pero que en realidad son anteriores a él y de hecho tienen un origen védico, ya que, como bien dice el autor, "el budismo en la India representa un desarrollo heterodoxo, todo lo que es metafísicamente correcto en su ontología y simbolismo se deriva de la tradición primordial". Los símbolos que se han aplicado al Buda son principalmente los del *Agni* védico, y esto no es más o menos tardío, sino, por el contrario, de la época en que aún no se le representaba en forma humana. Los símbolos que aquí se estudian más especialmente (y de los que las láminas reproducen una serie

⁷ [Hay traducción en español: A. K. Coomaraswamy, *Elementos de iconografía budista*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

de ejemplos significativos) son el árbol, que es, como en todas las tradiciones, el "Árbol de la Vida" o el "Árbol del Mundo"; el *vajra*, con su doble significado de "rayo" y "diamante", respondiendo este último a las ideas de indivisibilidad e inmutabilidad; el loto, que representa el "suelo" o "soporte" de la manifestación; la rueda, que, tanto como "rueda de la Ley" como "rueda cósmica", representa el funcionamiento de los principios en la manifestación.

El autor subraya la estrecha relación de estos diversos símbolos con el concepto de "Eje del Mundo", de lo que se deduce que las propias localizaciones geográficas en la leyenda budista son básicamente análogas. También aborda otros puntos interesantes, como la similitud del símbolo del *vajra* con el *trishula*, el significado de las huellas que representan los "rastros" del principio en el mundo manifestado, la columna de fuego como símbolo "axial" equivalente al del árbol, el simbolismo del carro y el del trono, etc. Esta simple visión de conjunto bastará, creemos, para mostrar que el alcance de esta obra va mucho más allá del estudio del budismo; la consideración particular de este último, como dice el autor, no es más que un "accidente" en sentido estricto; y es en efecto el simbolismo tradicional, en su sentido verdaderamente universal, lo que está en juego. Añadamos que estas consideraciones son de una naturaleza tal que modifican singularmente la idea "racionalista" que los occidentales tienen del "budismo primitivo", que tal vez fue, por el contrario, menos completamente heterodoxo que algunos de sus derivados posteriores; si hubo "degeneración" en alguna parte, ¿no sería precisamente en la dirección opuesta a la que suponen los prejuicios de los orientalistas y su natural simpatía como "modernos" por todo lo que se afirma que es antitradicional?

Jean Marquès-Rivière, *Le Bouddhisme au Thibet* (Éditions Baudinière, Paris). VI, julio de 1936.

La primera parte de esta obra es una exposición de las ideas fundamentales del budismo en general, y más particularmente del *Mahâyâna*; la segunda trata de la forma especial adoptada

por el budismo tibetano o lamaísmo. El autor rectifica, con razón, ciertas ideas erróneas que prevalecen en Occidente, sobre todo en lo que se refiere al "tantrismo", y también a las interpretaciones "reencarnacionistas"; tampoco admite la concepción que pretende hacer del *Mahâyâna* un "budismo corrupto", lo que implica, dice, "un desconocimiento total de las doctrinas de Oriente y de su valor propio". Su libro es, pues, ciertamente mejor en muchos aspectos que las obras "orientalistas" habituales, y debemos mencionar, entre los más interesantes, los capítulos dedicados a la meditación, al simbolismo de la "rueda de la vida" y a la "ciencia del vacío". Sin embargo, no todo está perfectamente claro, e incluso ocurre que a veces se vuelve a caer en algunas de las confusiones habituales: el budismo no es "religioso" en el sentido occidental de la palabra, y de lo que se trata no tiene ciertamente nada que ver con el "misticismo"; por eso hay una iniciación y un método, obviamente incompatibles con cualquier "misticismo", y de los que el autor no parece comprender ni el carácter ni el alcance.

Quizá se deba en parte a esta misma confusión, y en parte también a la exageración de la importancia de los "fenómenos" y del "desarrollo psíquico", que no son más que cosas secundarias, por mucho que presupongan "un conocimiento muy avanzado de la fisiología humana"; pero, sin embargo, esta falta de perspectiva no basta para explicar que se pueda llegar a hablar de una "concepción completamente mecanicista y materialista" en la que la noción misma de "materia" está ausente, o calificar de "puramente humano" lo que, por el contrario, implica esencialmente la intervención de elementos "suprahumanos"; ¡hay aquí una ignorancia de la verdadera naturaleza de las "influencias espirituales" de la que uno no deja de asombrarse! Pero lo cierto es que las afirmaciones que acabamos de citar van unidas a un conjunto de reflexiones "tendenciosas" que, curiosamente, no parecen formar parte del resto de la obra, ya que se encuentran casi invariablemente como añadidas al final de los capítulos, y algunas de las cuales atestiguan preocupaciones "apologéticas" o incluso "misioneras" de un orden

más bien bajo; entonces, ¿no cabría preguntarse legítimamente si esta ignorancia no es "intencionada" en cierta medida? En cualquier caso, es muy lamentable que una obra que, por lo demás, tiene méritos muy reales, se vea tan desfigurada por la intrusión de un espíritu que preferimos no calificar más que como una de las formas de "proselitismo" occidental, aunque un término aún más duro sería quizás más apropiado...

Hari Prasad Shastri, *Vedanta light, from Shri Dadaji Maharaj* (The Shanti-Sadan Publishing Committee, London). VI, octubre de 1936.

Este folleto contiene la traducción de algunas charlas pronunciadas por el gurú del autor sobre diversos temas relacionados con las enseñanzas del *Védânta*, especialmente en lo que se refiere a los medios preparatorios de la realización espiritual; la forma es sencilla y el contenido bastante elemental, pero no hay nada aquí que plantee objeciones serias. Sólo señalaremos una afirmación que nos parece algo cuestionable: ¿cómo y en qué sentido podemos atribuir el origen del *Karma-Yoga* a Zoroastro?

C. R. Jain, *La psychologie jainiste*. Traduction française de J. Salève (Éditions Eugène Figuière, Paris). VI, octubre de 1936.

El autor de este pequeño volumen se ha propuesto aparentemente "adaptar" algunas enseñanzas del Jainismo a los cuadros de la psicología occidental; pero la forma es tan torpe y la expresión tan defectuosa que, en numerosas ocasiones, no se sabe demasiado lo que ha querido decir. No podemos por otro lado determinar cuáles son en realidad, las partes respectivas de responsabilidad del autor y del traductor; en todo caso, nos parece que este último habría podido al menos hacer el esfuerzo ¡de evitar los barbarismos y construir las frases correctamente!

André Duboscq, *Unité de l'Asie* (Éditions Unitas, Paris). En ET, diciembre de 1936.

Aunque este librito tenga un carácter sobre todo político en su mayor parte, contiene una confesión que no carece de inte-

rés registrar: el autor, en efecto, reconoce bastante claramente que la "espiritualidad" se encuentra del lado oriental, y que falta en el mundo occidental actual; es cierto que no deja de insistir en solidarizarse manifiestamente con ese mundo desprovisto de espiritualidad, lo que es un ejemplo más de las contradicciones ¡a las que está acostumbrada la mentalidad contemporánea! Si por otra parte, encuentra "intelectualidad" en Europa, pareciendo así querer oponerla a la "espiritualidad", es verdaderamente un poco difícil confiar en la calidad de lo que él llama "intelectual"; ¿cuándo se llegará a comprender que la intelectualidad verdadera nada tiene en común con el racionalismo aplicada a la realización de fines puramente materiales? En cuanto a la afirmación de que "el Asia es una", nos parece un poco exagerada; lo que es cierto, es que las diversas civilizaciones orientales son comparables entre sí por la presencia de principios de orden espiritual, mientras que no hay nada así en el caso de la civilización occidental moderna; pero, de ahí a una unidad realizada de hecho y pudiendo manifestarse hasta en los dominios más exteriores, como lo es el de la política, hay mucho trecho...

Querer incluir a Rusia en la pretendida "unidad del Asia" es aún más contrario a toda realidad, pues, aquí, no se encuentra nada de la espiritualidad oriental; y nos sorprendemos de que se pueda defender la idea de apoyarse, para sostener semejante tesis, sobre las declaraciones de cierto "partido eurasiático" que nadie, incluso entre los rusos, ha tomado jamás en serio. Es cierto que, por otra parte, el autor acepta también literalmente las aseveraciones demasiado "interesadas" de algunos escritores "japoneses", sin hablar de las de "defensores de Occidente" tales como Henry Massis; todo ello no es enteramente coherente y no testimonia un juicio perfectamente seguro. Las críticas dirigidas a la Sociedad de Naciones por la manera torpe de intervenir en ciertos conflictos orientales son aparentemente más justas (y, con todo ¿es cierto que no se trata más que de simple torpeza?); pero esto nos llevaría a un terreno que no es el nuestro.

Ananda K. Coomaraswamy and Duggirala Gopalakrishnayya, *The Mirror of Gesture, being the Abhinaya Darpana of Nandikeshwara, translated into English, with introduction and illustrations* (E. Weyhe, New-York). ET, diciembre de 1936.

Este libro es una traducción de un antiguo tratado hindú sobre el arte del teatro y la danza (ambos se designan, en sánscrito, con la misma palabra *nāṭya*); se trata, por supuesto, de un arte estrictamente tradicional, cuyo origen se relaciona con el propio Brahmā y con el comienzo del *Trêta-Yuga*. Todo tiene un significado preciso y, en consecuencia, nada puede dejarse a la fantasía individual; los gestos (especialmente los *mudrās* o signos formados por la posición de las manos) constituyen un verdadero lenguaje hierático, que se encuentra en toda la iconografía hindú. Por tanto, este tratado debe considerarse, según la intención de sus traductores, sobre todo como "una ilustración de los principios generales de un arte de comunicación por medio de gestos, y de todo arte tradicional y normal"; además, "la división moderna de la vida en compartimentos estancos e independientes es una verdadera aberración, y las artes tradicionales de un pueblo no son una especie de excrescencia, sino que forman parte integrante de su vida". Al final del volumen hay hermosas láminas con ejemplos de escultura y pintura, así como la representación de una serie de actitudes y *mudrās*, que facilitan mucho la comprensión del texto.

C. Kerneiz, *Le Hatha-Yoga ou l'art de vivre selon l'Inde mystérieuse* (Éditions Jules Tallandier, Paris). ET, enero de 1937.

Este libro es más "sensato" de lo que suelen ser las publicaciones occidentales que pretenden tratar el mismo tema: contiene algunas reflexiones muy justas sobre la inútil inquietud de la vida moderna; los ejercicios que indica son del tipo que al menos no presentan ningún peligro grave, y, en cuestiones como la dieta, muestra una moderación que contrasta felizmente con ciertos excesos anglosajones... Pero todo esto no es *Hatha-Yoga*; es, si se quiere, algo que se inspira en sus méto-

dos hasta cierto punto, pero para aplicarlos a fines completamente diferentes. El *Hatha-Yoga* no es en absoluto un "arte de vivir"; es uno de los modos de preparación para el verdadero *Yoga*, es decir, para la realización metafísica, y aunque puede producir ciertos efectos de naturaleza fisiológica, no se ocupa de esto, ni pretende, como otros han imaginado, provocar el desarrollo de "poderes" psíquicos; todos estos son "accidentes" en el sentido más exacto de la palabra. Esto significa que no puede considerarse de ninguna manera como una especie de "terapéutica"; y, además, la mejor prueba de ello es que una de las condiciones que se exige rigurosamente a quienes desean realizar la práctica es estar en perfecto estado de salud. Observamos aquí, además, un malentendido del propio significado de la palabra *hatha*: significa efectivamente "fuerza", pero en el sentido de "esfuerzo" e incluso de "violencia", en una acepción no comparable al del dicho evangélico: "El Reino de los Cielos pertenece a los violentos"; y contiene muchas otras cosas, porque, simbólicamente, *ha* es el Sol y *tha* es la Luna, con todas sus correspondencias; aquí estamos ciertamente lejos de la fisiología, la higiene y la terapéutica... Y es otro error pensar que el *Hatha-Yoga*, tal y como es en realidad, puede dirigirse a quienes no tienen ninguna relación con la tradición hindú; aquí, como en todo lo que no se limita a la mera teoría, hay una cuestión de transmisión regular que juega un papel esencial. Por supuesto, esta cuestión no tiene por qué intervenir cuando se tienen a la vista, como es el caso, sólo objetivos completamente ajenos al conocimiento tradicional, pero, una vez más, ya no es del *Hatha-Yoga* de lo que estamos hablando, y no hay que hacerse ilusiones sobre este tema; no queremos insistir más en ello, pero nos ha parecido que estas pocas precisiones no serían inútiles para volver a poner las cosas en su sitio.

E. Techoueyres, *À la recherche de l'Unité, essais de philosophie médicale et scientifique* (Librairie J.-B. Baillière et Fils, Paris). ET, junio de 1937.

El primer "ensayo", que da título al volumen, lleva este subtítulo bastante significativo: *Las aspiraciones del alma hindú y*

las tendencias de la ciencia occidental contemporánea; se trata, pues, de uno de esos intentos de acercamiento de los que hemos dicho a menudo lo ilusorios que son. En este caso, además, este intento implica una completa incompreensión de la naturaleza de las doctrinas hindúes: El autor ve en ellos únicamente "filosofía", "investigación" y "pensamiento" puramente humanos, que cree que tienden a los mismos fines que la ciencia profana; hay que decir que parece haberse dejado engañar a este respecto por lo que él llama el "pensamiento moderno y sincrético de la India", es decir, por los escritos de unos pocos autores afectados por las ideas occidentales y que no tienen de hindú más que su origen. Aquí hay muchas confusiones, algunas bastante extrañas, como confundir "mente" con "espíritu", creer que el "corazón" representa el sentimiento tanto para los hindúes como para los occidentales modernos y, lo que es más grave, ver en la India una "filosofía del devenir" que "comulga estrechamente con las ideas rectoras de William James y Bergson". De los demás "ensayos", dedicados principalmente a cuestiones de "metodología" científica, diremos poco: son, en su conjunto, de inspiración muy "bergsoniana"; ciertamente, no es confundiendo todo como se consigue la unidad; al contrario, hay que saber poner cada cosa en su sitio, y los "antagonismos" en sí no son un "error", siempre que se limite su alcance al ámbito en el que realmente se aplican; pero, ¿cómo se podría entender la verdadera unidad cuando no se concibe nada más allá del "devenir"?

Paul Brunton, *A Hermit in the Himalaya* (Leonard and Co., London). ET, julio de 1937.

Este nuevo libro del Sr. Paul Brunton es, en cierto modo, el diario de un "retiro" que realizó en el Himalaya, cerca de la frontera indotibetana, después de haber intentado en vano obtener permiso para permanecer en el propio Tíbet. No hay que esperar encontrar ninguna unidad en él: las descripciones de la región y los relatos de diversos incidentes y las entrevistas con algunos raros visitantes se mezclan con reflexiones sobre los temas más variados; el conjunto se lee agradablemente. Lo

más curioso de este libro es la constante oposición entre ciertas aspiraciones del autor y su deseo de seguir siendo, a pesar de todo, "un hombre del siglo XX" (y podríamos añadir que occidental); ello resuelve lo mejor que puede haciendo del "Yoga", una concepción para su propio uso que él mismo califica de "heterodoxa" y limitando toda su ambición, en el orden espiritual, a la consecución de un estado de calma y equilibrio interior que es ciertamente, en sí mismo, algo muy apreciable, ¡pero que aún está lejos de cualquier realización metafísica real!

Henri-L. Mieville, *Vers une Philosophie de l'Esprit ou de la Totalité* (Éditions des Trois Collines, Lausanne, Librairie Félix Alcan, Paris). ET, julio de 1937.

Ciertamente, habríamos ignorado la publicación de este gran libro de filosofía protestante si no nos hubieran llamado la atención sobre el hecho de que el autor ha considerado oportuno hacer una incursión en un campo muy alejado del suyo, para atacar a la tradición brâhmánica... y a nosotros mismos; una incursión bastante desafortunada, digámoslo de una vez, pero que, sin embargo, merece unas palabras de aclaración. Lo más sorprendente es que las críticas que hace se basan casi por completo en falsas interpretaciones de los términos que utilizamos: Así, no quiere admitir que se pueda "limitar el pensamiento racional al individuo" porque, dice, "se aplica en principio a todo ser pensante"; pero, por desgracia, "todo ser pensante" es precisamente, para nosotros, algo que pertenece al ámbito puramente individual, y nos parece que ha tomado suficientes precauciones para explicarlo sin dejar lugar a equívocos. Para él, el "no dualismo" es la "doctrina de la no dualidad del espíritu y de la materia", mientras que nosotros hemos tenido mucho cuidado en precisar que esto no es en absoluto así, y que además la noción misma de "materia" no se encuentra en ninguna parte de la doctrina hindú. La metafísica brâhmánica, o incluso la metafísica sin epíteto, no "consiste" ciertamente en "proposiciones que afirman relaciones entre conceptos"; es absolutamente independiente de toda "imaginación verbal", así

como de todo "pensamiento discursivo"; ¡se confunde claramente con la pseudometafísica de los filósofos! Que no pueda concebir el No-Ser más allá del Ser, o la unidad sin la multiplicidad, o la "intuición intelectual totalmente distinta de la razón", lo admitimos fácilmente, y además no podemos hacer nada al respecto; pero que al menos no pretenda imponernos sus propias limitaciones. Que le guste dar a las palabras otro significado que el nuestro sigue siendo admisible; pero lo que no es en absoluto admisible es que les siga atribuyendo ese significado cuando quiere explicar lo que nosotros mismos hemos dicho, de modo que acaba dando simplemente la impresión de alguien que no sabe leer... Lo que resulta francamente divertido es el reproche final de "no estar nunca donde el adversario quisiera entrar en combate"; ¿se imagina entonces que la doctrina tradicional está de acuerdo en reconocer a los "adversarios" y que puede rebajarse a cualquier "combate" o discusión? Son ilusiones extrañas: en este campo, digámoslo claramente, se entiende donde no se entiende, y eso es todo; esto es quizá muy lamentable para los filósofos y otros legos, pero es así. En estas condiciones, es bastante obvio que el llamado "adversario" nunca podrá hacer otra cosa que luchar en el vacío, y que todos sus argumentos serán inevitablemente erróneos; desde luego, no nos importa que nos den la oportunidad de comprobarlo una vez más.

Shrî Aurobindo, *Aperçus et Pensées*. Traduits de l'anglais avec préface de Jean Herbert (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). ET, octubre de 1937.

Este pequeño libro es la primera obra de Shrî Aurobindo Ghose que se publica en francés: se trata de una colección de aforismos y breves fragmentos sobre diversos temas, como la verdadera finalidad de la existencia, la naturaleza del hombre y su relación con el mundo y con Dios, las "cadenas" que impiden al ser alcanzar la liberación, y otros; todo ello, evidentemente imposible de resumir, es para ser leído y sobre todo meditado. Es de esperar que a esta traducción le sigan más obras

importantes de un hombre que, aunque a veces presenta la doctrina de forma quizá demasiado "modernizada", es sin embargo innegable que tiene un alto valor espiritual; pero ciertamente no creemos que sea deseable, como dice el autor del prefacio, que encuentre un Romain Rolland para escribir su biografía... ¡y que la desfigure con su sentimentalismo incomprensivo y tan occidental!

Jean Herbert, *Quelques grands penseurs de l'Inde moderne* (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). ET, noviembre de 1937.

Las conferencias recogidas en este pequeño volumen, evidentemente destinadas al "gran público", pueden hacer temer que su autor tenga cierta tendencia a la "vulgarización"; y ello impone necesariamente simplificaciones tan excesivas que algunos puntos difícilmente pueden soportar. Así, ¿es realmente correcto presentar como "pensadores", en el sentido que esta palabra tiene en Occidente, a Shrî Râmakrishna, Shrî Ramana Maharshi, Shrî Aurobindo, de los que estamos hablando aquí, o no son más bien, los dos primeros especialmente, algo muy diferente de lo que ciertamente es difícil dar una idea al "gran público" de Europa? También es erróneo decir que Shrî Râmakrishna "abandonó el hinduismo" en un momento determinado, y que "se hizo cristiano" y luego musulmán; la verdad es muy diferente, como ha explicado aquí el Sr. Ananda K. Coomaraswamy; pero ciertamente sería muy difícil hacer entender a los oyentes no preparados de qué se trata. No nos detendremos en ello, y sólo haremos una observación más: sobre Shrî Ramana Maharshi, el Sr. Herbert dice que su enseñanza "tiene la notable peculiaridad de pretender no aportar absolutamente nada nuevo"; pero esto, lejos de ser una "peculiaridad", es por el contrario la única actitud normal y válida en cualquier civilización tradicional; y, podemos añadir, que es precisamente por esta razón por la que no puede haber allí "pensadores", ni sobre todo inventores de sistemas filosóficos, es decir, hombres que antepongan la originalidad individual a la verdad.

Jean Marquès-Rivière, *L'Inde secrète et sa magie* (Les Œuvres Françaises, Paris.) ET, diciembre de 1937.

Este pequeño volumen se presenta como un cuaderno de viaje, no sólo descriptivo, sino acompañado de reflexiones doctrinales, y al que, a decir verdad, uno tiene a veces la impresión de que el autor ha tenido que mezclar algún recuerdo de su lectura. Lo que provoca esta observación no es tanto que haya, en conjunto, algo que recuerde el "encanto" del libro del Sr. Paul Brunton, del que informamos en su momento, y que casualmente ha sido traducido al francés con el título demasiado parecido de *L'Inde secrète*; es sobre todo que uno encuentra aquí y allá, en las observaciones atribuidas a diversos interlocutores, fórmulas o frases ya vistas en otros lugares. También hay algunas inverosimilitudes: por ejemplo, cierta historia sobre los "rosacruces de Asia", que hace pensar en al menos dos casos más que sospechosos, de los que sabemos que el autor también estaba al corriente; una correspondencia astrológica entre diferentes tradiciones, indicada en el mismo capítulo, en la que no hay ni una sola atribución correcta. Hay, sin embargo, otras cosas excelentes, por ejemplo, las reflexiones sobre la imposibilidad de los europeos, por su propia actitud, para penetrar en nada de Oriente, en el significado real de los ritos hindúes, sobre el carácter erróneo de las opiniones mantenidas en Occidente sobre el tantrismo, o sobre la naturaleza del único secreto verdadero, que reside en lo "incomunicable", que ciertamente no tiene nada que ver con los llamados "secretos ocultos" mencionados anteriormente. Sin embargo, cuando uno piensa en las anteriores "variaciones" del autor, no puede dejar de preocuparse por la simpatía que vuelve a mostrar por Oriente y sus doctrinas; ¿será duradero este retorno? Para ser sinceros, algunas confusiones bastante "tendenciosas", como la que consiste en hablar de "misticismo" cuando en realidad es otra cosa, y que ya hemos encontrado con demasiada frecuencia, nos hacen pensar involuntariamente en otras simpatías, tan inesperadas como poco desinteresadas, que se han manifestado en ciertos círculos en los últimos años, y de las que hemos tenido que hablar en varias ocasiones; esperemos, sin embargo, que ésta sea

de mejor calidad, y que no haya ninguno de los motivos ulteriores "misioneros" que se evidenciaron en ciertos pasajes del budismo en el Tíbet... En cualquier caso, no olvidemos, en relación con las confusiones, señalar una comparación bastante desafortunada de los métodos hindúes de desarrollo espiritual con los métodos psicológicos modernos (otra falsa asimilación que parece extenderse cada vez más), y también el curioso malentendido que hace que la gente considere las facultades esencialmente psíquicas como "posibilidades del cuerpo humano"; al lado de las correctísimas opiniones que acabamos de mencionar, cosas como ésta dan una nota extrañamente discordante; pero al menos es una suerte que, a pesar del título, no se mencione mucho la magia.

Ananda K. Coomaraswamy, *The Nature of Buddhist Art* [La Naturaleza del Arte Budista⁸] A. Townshend Johnson, Boston). ET, marzo de 1938.

Se trata de la introducción, publicada por separado, de una importante obra sobre *Las pinturas murales de la India, Asia Central y Ceilán*, en colaboración con el Sr. Benjamin Rowland. El autor demuestra que, para comprender verdaderamente el arte budista, y en particular las representaciones de Buda, es necesario remitirse a concepciones anteriores al propio budismo, ya que están vinculadas en última instancia a las fuentes védicas y, por tanto, al simbolismo universal común a todas las tradiciones. La aplicación más o menos heterodoxa que se ha hecho de ellos no impide que, en principio, el nacimiento histórico de Buda represente la manifestación cósmica de *Agni*, y que su vida pueda, en el mismo sentido, decirse que es "mítica", lo cual no es negar su realidad sino, por el contrario, poner de manifiesto su significado esencial. El Buda fue representado al principio sólo por huellas, o por símbolos como el árbol o la rueda (y es notable que, de la misma manera, Cristo también fue representado durante varios siglos sólo por representacio-

⁸ [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *La filosofía del Arte*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2006. N. del T.].

nes puramente simbólicas); ¿cómo y por qué llegamos a admitir una imagen antropomórfica más tarde? Esto debe verse como una concesión a las necesidades de una época menos intelectual, en la que la comprensión doctrinal estaba ya debilitada; los "soportes de la contemplación", para ser lo más eficaces posible, deben, en efecto, adaptarse a las condiciones de cada época; pero también hay que señalar que la propia imagen humana, aquí como en el caso de las "deidades" hindúes, es realmente "antropomórfica" sólo hasta cierto punto, en el sentido de que nunca es "naturalista" y siempre conserva, sobre todo y en todos sus detalles, un carácter esencialmente simbólico. Esto no quiere decir que se trate de una representación "convencional", como imaginan los modernos, pues un símbolo no es en absoluto producto de la invención humana; "el simbolismo es un lenguaje hierático y metafísico, no un lenguaje determinado por categorías orgánicas o psicológicas; su fundamento está en la correspondencia analógica de todos los órdenes de la realidad, estados del ser o niveles de referencia". La forma simbólica "se revela" y "se ve" en el mismo sentido que las encantaciones védicas se revelaban y "se oían", y no puede haber ninguna distinción de principio entre ver y oír, pues lo que importa no es el tipo de medio sensible que se emplea, sino el significado que de alguna manera está "incrustado" en él. El elemento de lo "sobrenatural" es parte integrante de la imagen, como lo es de los relatos con valor "mítico", en el sentido original de la palabra; en ambos casos, están destinados sobre todo, no a comunicar, lo que es imposible, sino a permitir la realización del "misterio", lo que evidentemente no puede hacerse mediante un simple retrato o un hecho histórico como tal. Es, pues, la naturaleza misma del arte simbólico en general la que escapa inevitablemente al punto de vista "racionalista" de los modernos, del mismo modo que escapan a él, por las mismas razones, el sentido trascendente de los "milagros" y el carácter "teofánico" del propio mundo manifestado; el hombre sólo puede entender estas cosas si es a la vez sensorial y espiritual, y si se da cuenta de que "el acceso a la realidad no se obtiene haciendo una elección entre la materia y el espíritu, que se

supone que no están relacionados, sino viendo en las cosas materiales y sensibles una similitud formal de prototipos espirituales que los sentidos no pueden alcanzar directamente"; Se trata de "una realidad contemplada en diferentes niveles de referencia o, si se prefiere, diferentes órdenes de realidad, pero que no se excluyen mutuamente".

Reginal Reynolds, *The White Sahibs in India*, with a preface by Jawaharlal Nehru (Martin Secker and Warburg Ltd., London). ET, marzo de 1938.

Esta larga historia de rapacidad mercantil, basada a veces en la astucia y a veces en la violencia, que es la del "imperialismo" británico en la India desde la fundación de la *Compañía de las Indias Orientales* hasta nuestros días, es decir, desde hace más de tres siglos, es en verdad bastante edificante, y más aún porque ha sido escrita, en su mayor parte, a partir del testimonio de los propios ingleses. No podemos detenernos aquí en un tema que se sale demasiado del ámbito de nuestros estudios, pero la lectura de este libro debe recomendarse a todos aquellos que sean lo suficientemente ingenuos como para creer en los supuestos "beneficios" que la moderna civilización occidental supuestamente aporta a los pueblos orientales; por muy tenaces que sean sus ilusiones a este respecto, ¡es igualmente muy dudoso que resistan a tal acumulación de hechos precisos e indiscutiblemente evidentes!

D. S. Sarma, *Lectures on the Bhagavad-Gita*, with an English Translation of the Gita (N. Subba Rau Pantulu, Rajahmundry; Luzac and C^o., London). ET, mayo de 1938.

El *Bhagavad-Gîtâ* ha sido traducido ya muchas veces en lenguas occidentales, y también comentado desde una gran variedad de puntos de vista, que, por desgracia, no siempre están estrictamente de acuerdo con el espíritu tradicional. La presente traducción está al menos libre de las distorsiones "tendenciosas" que se encuentran en las traducciones tanto de los orientistas como de los teósofos, pero puede no tener toda la precisión deseable; y este defecto parece deberse sobre todo al de-

seo de evitar en lo posible el uso de la terminología "técnica", que no está exenta de inconvenientes en estos casos, pues el lenguaje de la época es necesariamente vago y bastante limitado en sus medios de expresión; existe, además, una especie de sesgo "simplificador" que casi siempre insiste sólo en el significado más externo, aquel cuya comprensión no presupone ningún conocimiento de los múltiples datos tradicionales de distinto orden que intervienen en el texto. Las seis conferencias que preceden a la traducción confirman aún más esta impresión: dirigiéndose a estudiantes más o menos afectados por el espíritu moderno, el autor ha tratado de hacer "aceptables" para ellos las enseñanzas del *Bhagavad-Gîtâ*, lo que difícilmente podría hacerse sin disminuirlas con muchas concesiones bastante desafortunadas; ¿no llega incluso a intentar, a pesar de la doctrina de los ciclos, que parece causarle cierta vergüenza a este respecto, conciliar estas enseñanzas con la idea de "progreso"? Sobre todo, hay un equívoco que no ha podido evitar: Es perfectamente cierto que lo que se expone en el *Bhagavad-Gîtâ* puede aplicarse a todas las acciones de la existencia humana; pero esto es a condición de que esta existencia observe la manera tradicional, que confiere a todas las cosas un carácter genuinamente "sagrado", y no bajo el aspecto profano de la "vida ordinaria" en el sentido moderno; se trata de dos concepciones mutuamente excluyentes, y sólo se puede volver a la primera rechazando por completo la segunda, y considerándola claramente como la desviación ilegítima que es en realidad. ¡Nada más lejos de la realidad que presentar los *shâstras* o los tratados tradicionales sobre las ciencias y las artes como relativos al "conocimiento profano" (*secular Knowledge*), o reducir el sistema de castas a un intento de meros "pensadores" por resolver lo que ahora se llama "problemas sociales"; nos preguntamos si el propio autor está llevando realmente el malentendido hasta este punto, o si no quería más bien presentar la antigua "cultura" hindú (!) de una forma más simpática ante su moderno auditorio. Una "cultura" hindú comprensiva con su público demasiado moderno! Esto no quiere decir que no haya, en el curso de su exposición, otros puntos de vista más "orto-

doxos" y más dignos de interés; pero, en cualquier caso, la intención general de una "adaptación" como ésta sólo puede conducir a un gran desprecio del valor y del alcance de todo lo que tiene el carácter más profundamente tradicional, es decir, de lo que es de hecho todo lo esencial; y no es emprendiendo este camino como se podrá reaccionar eficazmente contra la degeneración de nuestro tiempo.

Mrs. Rhys Davids, *To become or not to become (that is the question !), Episodes in the history of an Indian word* (Luzac and Cº., London). ET, mayo de 1938.

Es muy cierto que los gramáticos, filólogos y traductores han hecho a menudo un trabajo bastante malo, y que se podría hacer mucho para rectificar sus insuficiencias y errores; en esto estamos totalmente de acuerdo con la autora; pero, ¿significa esto que también debemos estar de acuerdo con ella en el punto especial que nos ocupa, es decir, con respecto al verbo *bhû* y sus derivados como *bhava* y *bhavya*, en los que, en lugar del significado de "ser" que se les suele atribuir, quiere ver casi exclusivamente el de "llegar a ser"? La verdad nos parece algo diferente, y no creemos que sea necesaria tanta discusión y análisis cuidadoso para establecerla: las dos raíces *as* y *bhû* no son ciertamente sinónimas, pero su relación corresponde exactamente a la de "esencia" y "sustancia"; estrictamente hablando, la palabra "ser" debe reservarse para la traducción de la primera y los términos relacionados con ella, mientras que la idea expresada por la segunda es propiamente la de "existencia", por la que se entiende el conjunto de todas las modificaciones que derivan de *Prakriti*. Ni que decir tiene que esta idea de "existencia" implica en cierto modo la de "devenir", pero también que no se reduce totalmente a ella, pues en el aspecto "sustancial" al que se refiere, está también la idea de "subsistencia"; si no tenemos en cuenta esto, nos preguntamos cómo se puede traducir un término como *swayambhû*, por ejemplo, ya que ciertamente no puede significar otra cosa que "Aquel que subsiste por sí mismo". Sin duda, el lenguaje moderno confunde comúnmente "ser" y "existir", como confunde mu-

chas otras nociones; pero son precisamente confusiones de este tipo las que debemos tratar de disipar en primer lugar, para devolver a las palabras que utilizamos su sentido propio y original; en el fondo, no vemos otro camino que éste para mejorar las traducciones, al menos en la medida en que lo permitan los recursos de las lenguas occidentales, que son, al fin y al cabo, bastante limitados.

Desgraciadamente, muchas ideas preconcebidas complican con demasiada frecuencia las cuestiones más sencillas; por ejemplo, la Sra. Rhys Davids está evidentemente influida por ciertas concepciones más que discutibles, y no es difícil ver por qué le gusta tanto la palabra "devenir": Es porque, de acuerdo con las teorías del Sr. Bergson y de otros filósofos "evolucionistas" contemporáneos, considera que el "devenir" es más real que el propio "ser", es decir que, de lo que no es más que una realidad menor, quiere hacer la realidad más elevada y quizás incluso la única; que piense así es ciertamente asunto suyo; pero que adapte el sentido de los textos tradicionales a estas concepciones completamente modernas es algo mucho más desafortunado. Todo su punto de vista está naturalmente afectado por el "historicismo"; pero que acomode el sentido de los textos tradicionales a estas concepciones tan modernas es algo mucho más molesto. Todo su punto de vista está naturalmente afectado por el "historicismo": cree que tales o cuales ideas debieron aparecer en una época determinada y luego cambiar de una a otra, como si se tratara de un mero "pensamiento" profano; además, hay en ella, como ya hemos tenido ocasión de advertir, una asombrosa facultad de "imaginar" la historia, por así decirlo, según sus propios puntos de vista; Incluso nos preguntamos si realmente se trata sólo de imaginación y, de hecho, ciertas alusiones bastante claras a experiencias "psíquicas" nos hacen temer que haya algo aún peor.

St. Kramrisch, *A Survey of Painting in the Deccan* (The India Society, London). ET, junio de 1938.

Este volumen es una historia de la pintura del Decán desde la época de *Ajantâ* hasta nuestros días, es decir, durante casi dos

mil años, acompañada de numerosas láminas que muestran ejemplos característicos de los diferentes períodos. La parte más interesante, desde el punto de vista de este trabajo, es aquella en la que se explican los principios de la pintura más antigua, la del tipo *Ajantâ*: No pretende representar el espacio tal y como lo percibe el ojo, sino el espacio tal y como se concibe en la "mente" del pintor; por tanto, no puede interpretarse ni en términos de superficie ni de profundidad, sino que las figuras y los objetos "se adelantan", por así decirlo, y toman su forma en este mismo movimiento, como si salieran de un "más allá" indiferenciado del mundo corporal para alcanzar su estado de manifestación. La "perspectiva múltiple" desde la que se representan los objetos, la simultaneidad de las distintas escenas, que es como una "perspectiva múltiple" en el tiempo, y también la ausencia de sombras, son también características de este espacio mental, por las que se diferencia del espacio sensible. Las consideraciones sobre el ritmo y las diferentes modalidades de esta pintura, sobre el carácter de *mudrâs* que tienen en ella todos los movimientos de las figuras, sobre el valor simbólico de los colores, y sobre varios otros puntos que no podríamos resumir, no son menos dignas de interés; y las referencias a los textos tradicionales muestran claramente la base doctrinal y metafísica sobre la que descansa enteramente tal concepción del arte.

Shrî Aurobindo, *The Mother* (Arya Publishing House, Calcutta). ET, junio de 1938.

Este pequeño libro trata de la divina *Shakti* y de la actitud hacia ella de aquellos que buscan la realización espiritual; esta actitud se define como "entrega" total, pero no debe haber ningún malentendido sobre el significado que debe darse a esta palabra. En efecto, se afirma expresamente al principio que es indispensable la colaboración de dos poderes, "una aspiración fija e indefectible que llama desde abajo, y una Gracia suprema que responde desde arriba", y, más adelante, que "mientras la naturaleza inferior esté activa (es decir, en definitiva, mientras la individualidad exista como tal), el esfuerzo personal del *Sâdhaka* sigue siendo necesario". En estas condiciones, es evi-

dente que no puede tratarse en absoluto de una actitud de "pasividad" como la de los místicos, ni, a fortiori, de ningún tipo de "quietismo"; más bien, este "abandono" es comparable, si no totalmente idéntico en lo esencial, a lo que se denomina, en términos islámicos, *et-tawkîl ala 'Llah*. El último capítulo, especialmente importante e interesante, esboza los principales aspectos de *Shakti* y sus respectivas funciones en relación con el mundo manifestado.

Swâmî-Vivêkânanda, *Jnâna-Yoga*. Traduit de l'anglais par Jean Herbert (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). ET, julio de 1938.

La mayoría de nuestros lectores ya sabrán lo que pensamos de Vivekananda y de la forma en que trató de "adaptar" las doctrinas hindúes, especialmente el *Vêdânta*, a la mentalidad occidental; no les sorprenderá, por tanto, que tengamos muchas reservas sobre un libro como éste, que es en realidad una colección de conferencias dirigidas al público inglés y estadounidense. Esto no quiere decir, por supuesto, que todo lo que contiene carezca de interés; pero cosas de este tipo sólo pueden leerse con mucho cuidado y sólo son seguras para quienes son capaces de hacer la necesaria "clasificación" y discernir las interpretaciones correctas de las que están más o menos distorsionadas por desafortunadas concesiones a las ideas modernas, "evolucionistas", "racionalistas" o de otro tipo. Resulta bastante desagradable ver, por ejemplo, a alguien que pretende hablar en nombre de una tradición citando con aprobación las teorías de los "eruditos" sobre el origen de la religión, o declamando a cada momento contra las "supersticiones" y las "historias absurdas de los sacerdotes"; algunos pueden admirar esto como una prueba de "amplitud de miras", en el sentido en que se entiende hoy en día, pero, en cuanto a nosotros, en presencia de tal actitud, sólo podemos hacernos esta pregunta: ¿Es esto ignorancia o traición a las verdades tradicionales?

En realidad, hay una ignorancia evidente sobre ciertos puntos: así, el propio Vivekananda admite que "no entiende mucho" sobre la doctrina del *dêva-yâna* y el *pitri-yâna*, que sin

embargo tiene cierta importancia; pero, la mayoría de las veces, uno tiene la impresión de que estaba preocupado, ante todo, por presentar las cosas de una manera que pudiera agradar a su "público". En la carta que encabeza este volumen, el Sr. Romain Rolland afirma que "la intuición del profeta indio (*sic*) se había unido sin saberlo a la razón viril de los grandes intérpretes del comunismo". Es obvio que el Sr. Romain Rolland ve las cosas a través de su "óptica" especial y que sería un error tomar lo que dice literalmente; pero, de todos modos, ¡es bastante triste, cuando se ha querido desempeñar el papel de "Maestro espiritual", dar pretexto a tal comparación! En cualquier caso, si uno examina el contenido del libro, se da cuenta de que el título es algo engañoso; de esto, es cierto, no es responsable Vivekananda, sino los editores ingleses que han recogido sus conferencias; estas giran en torno al tema, por así decirlo, en lugar de abordarlo realmente; se habla mucho de "filosofía" y "razón"; pero el verdadero conocimiento (*Jnâna*) no es ciertamente "filosófico", y el *Jnâna Yoga* no es una especulación racional, sino una realización supraracional. Por otra parte, es casi increíble que un hindú pueda, pretendiendo seguir una tradición, presentarla como constituida por "opiniones de filósofos" que han pasado por "etapas sucesivas", comenzando por ideas "rudimentarias" y llegando a concepciones cada vez más "elevadas"; se diría que se está escuchando a un orientalista, y, sin mencionar siquiera la contradicción formal de estas opiniones "progresistas" con la doctrina cíclica, ¿qué se hace aquí sobre el carácter "no humano" de la tradición? Tomar las verdades de distinto tipo como "opiniones" que se han sustituido unas a otras es un error muy grave, y no el único; también hay concepciones que, sin ser falsas en esa medida, son demasiado "simplistas" e insuficientes, como la asimilación de la "Liberación" (*Moksha*) a un estado de "libertad" en el sentido vulgar de los filósofos, que no va muy lejos: La idea de un "vêdântismo práctico" es también bastante discutible: la doctrina tradicional no es aplicable a la vida profana como tal; por el contrario, para que sea "practicada", no debe haber vida profana; y esto implica muchas condiciones que no se discuten aquí,

empezando por la observancia de esos ritos que Vivekananda llega a calificar como "supersticiones". Por otra parte, el *Vêdânta* no es algo que haya sido concebido para ser "predicado", ni para ser "puesto a disposición de todos"; y a menudo se tiene la impresión de que eso es lo que pretendía el autor... Añadamos que incluso las mejores partes son en general bastante vagas, y la decisión de descartar casi todos los términos "técnicos" es sin duda un factor, aunque las limitaciones intelectuales del autor tampoco son ajenas a esto; hay cosas que no se puede decir que sean propiamente inexactas, pero que están expresadas de tal manera que no muestran nada de su significado más profundo. Señalemos también que hay defectos terminológicos que, al no poder comparar la traducción con el texto inglés, no sabemos con certeza a cuál de los dos hacer el responsable: Así pues, *manas* no es la "mente", *ahankâra* no es el "egoísmo", y *Âtmâ* no es el "yo", aunque se escriba con mayúscula, pero hemos dicho lo suficiente como para mostrar lo lejos que está una obra así de poder pasar por una exposición del *Vêdânta* puro, y todo lo demás no son más que detalles muy secundarios al lado de esta consideración esencial.

Swâmî-Vivêkânanda, *Karma-Yoga*. Traduit de l'anglais par Jean Herbert (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). ET, julio de 1938.

Este libro es, en conjunto, mejor que el anterior, sin duda porque toca menos cuestiones de carácter estrictamente doctrinal e intelectual; es, si se quiere, una especie de comentario al *Bhagavad-Gîtâ*, que en realidad sólo considera un aspecto muy parcial del mismo, pero que es, en conjunto, aceptable dentro de los límites en que se sostiene; la idea del *swadharma*, la del "desapego" a los resultados de la acción, está expuesta con bastante acierto; pero la acción no debe tomarse sólo en el sentido demasiado restringido de "trabajo" y, a pesar de todo, las tendencias "moralizantes" y "humanitarias" del autor son a veces un poco demasiado sensibles para que no se sienta cierta incomodidad, cuando se sabe cuánto son ajenas al verdadero espíritu de la doctrina hindú.

Swâmî-Vivêkânanda, *Bhakti-Yoga*. Traduit de l'anglais par Lizelle Reymond et Jean Herbert (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). ET, julio de 1938.

Hay cosas bastante heterogéneas en esta colección, pues las consideraciones sobre los *Avatâras*, sobre la necesidad del *guru*, sobre los *mantras* y los *pratikas* (y no *prâtikas* como se escribe erróneamente), no tienen ninguna relación directa y especial con la vía del *bhakti*, sino que tienen de hecho un alcance mucho más amplio; además, se reducen aquí a visiones muy resumidas y bastante superficiales. En cuanto al concepto mismo de *bhakti*, ideas como "amor" y "renuncia" pueden no ser suficientes para definirlo, especialmente si, como es el caso, no se intenta relacionarlas con su significado primario, que es el de "participación". Tal vez no sea muy acertado, por otra parte, hablar de la "sencillez" del *Bhakti-Yoga*, una vez que reconocemos que se distingue claramente de las formas inferiores de *bhakti*; éstas pueden ser para los "sencillos", pero no se puede decir lo mismo de ningún *Yoga*; y, en cuanto a la aspiración hacia algún "ideal", esto ya no es *bhakti*, aunque sea inferior, sino puro infantilismo para uso de los modernos que ya no tienen ningún apego efectivo a ninguna tradición. También hay que señalar, como error de detalle, la traducción bastante errónea de *para* y *apara* como "superior" e "inferior"; sólo pueden traducirse como "supremo" y "no supremo", lo que marca una relación totalmente diferente; y, dado a qué se aplican estos términos, no es difícil comprender que aquí hay mucho más que una mera cuestión de palabras.

Swâmî-Vivêkânanda, *Râja-Yoga ou la conquête de la Nature intérieure*. Traduit de l'anglais par Jean Herbert (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). ET, julio de 1938.

En este volumen, que, a diferencia de los anteriores, fue compuesto de esta forma por el propio autor, encontramos algunas de las confusiones que son comunes en Occidente sobre este tema, pero que uno se sorprende al encontrarlos en un oriental; nos referimos a la falsa asimilación con la "mística" y con la "psicología"; en realidad, el misticismo puede estar vin-

culado al *bhakti*, a condición de que se aclare que sólo se trata de ciertas formas "exotéricas" de *bhakti*, sin ninguna relación con el *Yoga*; en cuanto a la psicología, no puede ser en absoluto una vía que conduzca a la "Unión", y de hecho, no conduce a absolutamente nada... Además, la presentación se ve empañada en muchos lugares por la desafortunada costumbre de buscar comparaciones y similitudes con la ciencia moderna; esto a veces da lugar a malentendidos bastante curiosos, como el intento de identificar los *chakras* y los *nadis* con los órganos corporales. También es extraño que un hindú vea el *Hatha-Yoga* como una especie de "entrenamiento" puramente fisiológico; o el *Hatha Yoga* es una preparación para alguna forma del verdadero *Yoga*, o no es nada en absoluto.

La segunda parte del volumen contiene una traducción bastante libre de los *Sûtras* de Patanjali, acompañada de un comentario que, por supuesto, sólo representa la interpretación de Vivekananda; esta interpretación, en general, sólo corresponde a un sentido muy externo, pues parece esforzarse por rebajar todo al nivel "racional"; ¿creía Vivekananda realmente que esto era posible, o sólo temía ofender los prejuicios occidentales yendo más allá?

Sería difícil decirlo, pero lo que sí es cierto es que tenía una fuerte tendencia a la "vulgarización" y al "proselitismo", y que nunca se puede ceder a esta tendencia sin que la verdad sufra: aquí se podría hacer una aplicación muy exacta de la noción de *swadharma*. Vivekananda podría haber sido un hombre muy notable si hubiera desempeñado una función acorde con su naturaleza Kshatriya, pero el papel intelectual y espiritual de un Brâhman no era ciertamente para él.

Kerneiz, *Le Yoga de l'Occident* (Éditions Adyar, París). En ET, julio de 1938.

Este libro, que se presenta como una continuación al *Hatha-Yoga* del mismo autor, del que hemos hablado en su momento, quiere ser un intento de adaptación, para uso de los occidentales, de métodos inspirados o más bien imitados de los del *Yoga*; no podemos decir que lo haya logrado, pues es a la vez fal-

so y peligroso. Lo que es falso, primero, es la idea de que el Yoga es algo independiente de toda vinculación a una tradición cualquiera; no se podrá nunca, en tales condiciones, practicar otra cosa que “pseudo-ritos” que no tendrán ningún resultado efectivo de orden superior, puesto que ninguna influencia espiritual intervendrá, y que no podrá tener más que efectos únicamente psíquicos de un carácter más bien inquietante. Lo que es no menos falso, es el punto de vista “idealista” y “subjetivista” del autor, que afecta a toda su interpretación y en el principio mismo; no aparecen sino visiones filosóficas modernas, que no podrían tener, se diga lo que se diga, la menor relación con las doctrinas tradicionales; ¿no llega hasta presentar como “postulados” del Yoga unas proposiciones cuya sustancia está tomada de Kant y de Schopenhauer? La consecuencia de este punto de vista es que aquello de que se trata en realidad no es, en el fondo, más que un vulgar método de “autosugestión”; el autor lo reconoce por lo demás, pero se imagina que los resultados así obtenidos son espiritualmente válidos; la verdad es que son perfectamente nulos, incluso negativos; en efecto, aquello a lo que arribarán lo más seguramente los que quieran practicar los ejercicios que él indica, es una descomposición psíquica irremediable... todo ello se acompaña con teorías de las que lo menos que puede decirse es que son muy extrañas: hay así, especialmente, una interpretación biológica del “Adán” que los Cabalistas encontrarían bien inesperada; hay también la demasiado famosa concepción “pseudo-mística” del “andrógino” realizado por la fusión de dos seres diferentes, que no puede tener sino las más funestas consecuencias. Pasaremos sobre la creencia en la reencarnación y sobre otras ideas que no proceden más que del “ocultismo” corriente; pero no podemos dispensarnos de detenernos en un párrafo dedicado a “la elección provisional de una religión”, pues contiene confusiones verdaderamente inauditas. Primero, no se trata ahí del todo, como se podría suponer, de escoger una forma tradicional para vincularse a ella realmente, sino, solamente, de adoptarla “idealmente”, sin cuidarse de cumplir en absoluto las condiciones necesarias para ser admitida en ella de hecho; es bien

evidente que eso es perfectamente vano, y, como se añade que “no se trata de creer, sino de hacer como si se creyera”, no podemos ver ahí más que una comedia bastante odiosa. Además, se aconseja “dejar de lado las fórmulas muertas (¿?) para no vincularse más que al esoterismo”; ahora bien, el esoterismo es algo totalmente diferente de la religión, y por lo demás nadie tiene el derecho de escoger, según su fantasía, entre los elementos constitutivos de una tradición: hay que aceptar ésta íntegramente o abstenerse; querríamos ver cómo sería acogido en el Judaísmo, por ejemplo, ¡alguien que declarara querer adherirse a la religión judía reconducida a la Cábala! En fin, la última frase de ese parágrafo merece aún ser citada: “la Francmasonería puede muy bien reemplazar una religión, pero reconduciéndola al Martinismo místico de donde ha surgido”; aquí, cualquiera que tenga las más ligeras nociones de historia de la Masonería y sepa aunque sólo sea un poco lo que es el Martinismo, ¡no podrá seguramente sino estallar de risa! El autor se ufana, en su conclusión, de “hacer salir del Templo secretos que ahí han estado siempre celosamente guardados”; si lo cree sinceramente, no podemos más que compadecerlo; en realidad, no ha “revelado” otra cosa ¡hola! que sus propias ilusiones...

Ananda K. Coomaraswamy, *Asiatic Art*⁹ (The New Orient Society of America, Chicago). ET, octubre de 1938.

En este folleto, cuyo objetivo es indicar el espíritu con el que debe abordarse el estudio del arte asiático si se quiere comprenderlo realmente, el autor vuelve a insistir en la noción de arte tradicional y normal, y en lo que lo distingue de casos anormales como el de la decadencia “clásica” y el del arte europeo desde el Renacimiento. Por otra parte, un estudio llamado “objetivo”, es decir, una observación puramente externa, no puede conducir a nada en la realidad, porque no hay conocimiento real donde no hay conformidad entre lo que se conoce y lo conocido. Por lo tanto, en el caso de una obra de arte, es

⁹ [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *Patrón y artista*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007].

necesario saber, en primer lugar, con qué propósito fue concebida, y también qué significado pretendía comunicar a la inteligencia de quienes la contemplaban. A este respecto, es esencial darse cuenta de que las apariencias que presenta el arte tradicional no son el mero recuerdo de percepciones visuales, sino la expresión o la realización sensible de una "contemplación" (*dhyâna*), que es por lo que trabaja el artista, y sin la cual el producto de su trabajo no sería realmente una obra de arte. Por último, es un error pensar, como suelen hacer los modernos, que la repetición de fórmulas transmitidas entorpece las facultades "propias" del artista, ya que éste debe haber hecho realmente suyas esas fórmulas a través de su comprensión, que es el único sentido en el que se puede hablar de "propiedad" cuando se trata de ideas, y las "recrea" de alguna manera si, después de haberlas asimilado, las interpreta de acuerdo con su propia naturaleza.

Jean Herbert, *Introduction à l'étude des Yogas hindous* (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). ET, octubre de 1938.

Esta conferencia fue pronunciada en el "Institut International de Psychagogie" de Ginebra, y quizá por ello el autor define primero el término *Yoga* como "un camino que conduce a una meta, una disciplina que nos prepara para algo"; esto es bastante inexacto, ya que, al significar "Unión", se refiere en realidad a la meta misma, y sólo por extensión se aplica a los medios para alcanzarla. Por otra parte, el autor tiene toda la razón cuando denuncia la burda simplificación en virtud de la cual los occidentales consideran que el ser humano se compone sólo de dos partes, el cuerpo y el espíritu, incluyendo en este último indistintamente a todo lo que no es corpóreo; pero ¿por qué invierte el sentido normal de las palabras "alma" y "espíritu"? Muestra muy bien la necesidad de la multiplicidad de caminos, señalando que no sólo hay que considerar la meta, que es una, sino también el punto de partida, que es diferente según los individuos; luego caracteriza sumariamente los principales

tipos de *Yoga*, cuidando de precisar, lo que sigue siendo muy correcto, que no tienen nada de exclusivo y que en la práctica siempre se combinan más o menos entre sí. Lo que también es perfectamente cierto es que el *Yoga* no tiene nada que ver con una "religión", pero habría que haber añadido que los métodos hindúes tienen, en su mayor parte, un carácter ritual por el que están ligados a una determinada forma tradicional, fuera de la cual pierden su eficacia; sólo que, para darse cuenta de ello, no habría que seguir, obviamente, las enseñanzas de Vivekananda... Por último, el autor concluye su exposición con una advertencia contra los charlatanes que pretenden sacar provecho de algunas ideas más o menos vagamente inspiradas en el *Yoga*, con fines que no tienen absolutamente nada de espirituales; en las circunstancias actuales, tal advertencia no es ciertamente inútil.

L. Adams Beck, *Du Kashmir au Thibet: À la découverte du Yoga*. Traduit de l'anglais par Jean Herbert et Pierre Sauvageot (Éditions Victor Attinger, Paris et Neuchâtel). ET, octubre de 1938.

Esta novela, escrita con un espíritu de manifiesta simpatía por las doctrinas orientales, puede despertar cierto interés en personas que aún no las conocen, y que quizás les lleven después a emprender un estudio más serio. Esto no quiere decir que la forma en que se presentan ciertas cosas esté siempre libre de defectos: por ejemplo, las doctrinas hindúes y budistas se entremezclan a veces de forma poco creíble, lo que puede dar al lector ideas poco claras sobre su relación. Por otra parte, es encomiable que, al contrario de lo que suele ocurrir en obras de este tipo, los "fenómenos" más o menos extraordinarios sólo ocupan un lugar muy limitado en el libro, y su valor se reduce a sus justas proporciones; cuando se producen, pueden considerarse como "signos", pero nada más. Por otra parte, la finalidad misma del *Yoga* no se expone quizá con la suficiente precisión para evitar cualquier malentendido por parte de quienes todavía no están informados: Debería haber quedado más claro

que la destreza en un arte, por ejemplo, puede ser sólo una consecuencia muy incidental, y al mismo tiempo, en algunos casos, una especie de "soporte" siempre que se mantenga invariablemente la orientación espiritual; pero si lo tomamos como un fin o incluso si lo buscamos simplemente por sí mismo, se convertirá, por el contrario, en un obstáculo, y tendrá, en definitiva, desde este punto de vista, más o menos los mismos inconvenientes que los "poderes" de carácter aparentemente más extraño, porque, en definitiva, todo esto pertenece siempre al mismo orden contingente.

J. Marquès-Rivière, *Le Yoga tantrique hindou et thibétain* (Collection « Asie », Librairie Vége, Paris). ET, octubre de 1938.

Lo que llama la atención a primera vista en este pequeño volumen es la total falta de cuidado con que fue escrito e impreso; está literalmente repleto de errores de todo tipo, y que, por desgracia, no es posible suponer que todos ellos son simples errores tipográficos... En cuanto al contenido, a pesar de las pretensiones de "información directa", se trata más bien de una recopilación, ya que la parte más importante está evidentemente tomada en su mayor parte del libro *El Poder de la Serpiente* de Arthur Avalon, y hay muchos otros préstamos; aunque algunos no se expliciten, tenemos buenas razones para reconocerlos pese a que, sin duda para no parecer que "copia" pura y simplemente, el autor ha encontrado bueno sustituir una terminología precisa por un singular ensamblaje de palabras vagas o impropias. Por otra parte, hay un capítulo sobre la "reencarnación" del que es absolutamente imposible concluir lo que el autor piensa de esta cuestión, lo cual es ciertamente la mejor manera de no desagradar a nadie; ¿hay que atribuir también a preocupaciones del mismo orden el curioso cuidado que pone en señalar el carácter fantasioso de ciertas elucubraciones del difunto Leadbeater y de algunos otros, o una nota que parece admitir la realidad de las "comunicaciones" espiritistas? No insistiremos en la habitual confusión "mística", ni nos detendremos

mos en señalar ciertas afirmaciones más o menos extrañas, no todas ellas relativas a las doctrinas hindúes o tibetanas, como la denominación de "sopladores" que se da a los alquimistas, o las consideraciones sobre los "ídolos baphométricos"... Nos preguntamos qué propósito tenía en mente el autor, a no ser que simplemente intentara picar la curiosidad de los posibles lectores de las otras obras cuya publicación anunciaba proximamente.

Shrî Aurobindo, *Lights on Yoga* (Shrî Aurobindo Library, Howrah). ET, noviembre de 1938.

Este libro, que consiste en extractos de cartas escritas por Sri Aurobindo a sus discípulos en respuesta a sus preguntas, aclara su punto de vista sobre el camino y el propósito del Yoga: para él, es "no sólo elevarse de la ignorante consciencia mundana ordinaria a la consciencia divina, sino también hacer descender el poder supramental de esta consciencia divina a la ignorancia de la mente, la vida y el cuerpo, para transformarlos, manifestar lo divino aquí mismo y crear una vida divina en la materia". En resumen, se trata de decir que la realización total del ser incluye no sólo lo "Supremo" sino también lo "No Supremo", con los dos aspectos de lo no manifestado y lo manifestado llegando a estar indisolublemente unidos, como lo están en lo Divino. Tal vez la insistencia del autor en que esto es diferente de "los otros *Yogas*" podría llevar a una interpretación inexacta; de hecho, no hay nada "nuevo" en ello, ya que ésta ha sido siempre la enseñanza de la tradición hindú, así como la de otras tradiciones (el *taṣawwuf* islámico, en particular, es muy explícito al respecto). Sin embargo, si el primer punto de vista parece generalmente más prominente que el segundo en las presentaciones del *Yoga*, hay varias razones para ello, que tal vez examinaremos algún día; baste señalar aquí, en primer lugar, que el "ascenso" debe preceder necesariamente al "descenso", y en segundo lugar, que el ser que ha realizado verdaderamente la "Identidad Suprema" puede, a partir de entonces, y por ese mismo hecho, "moverse a voluntad" en todos los mundos (esto excluyendo, por supuesto, el hecho de que deba, en el "descen-

so", encontrarse de nuevo encerrado en las limitaciones individuales). Se trata, pues, en todo caso, de una mera cuestión de "modalidad", y no de una verdadera diferencia de finalidad, lo que sería del todo inconcebible; pero vale la pena señalarlo, ya que demasiada gente tiende hoy en día a ver innovaciones donde sólo hay una expresión perfectamente correcta o una adaptación legítima de las doctrinas tradicionales, sin que ello implique atribuir a las individualidades un papel y una importancia que no pueden tener en modo alguno.

Otro punto a destacar es el que se refiere al método de realización (*sâdhana*) preconizado por Shrî Aurobindo: Dice que procede "por aspiración, por concentración interior o ascendente, por apertura a la influencia divina"; esto es, en efecto, lo esencial en todos los casos, y sólo cabe preguntarse si, al parecer, desechar medios que, sea cual sea su carácter "accidental", no dejan de ser una ayuda importante, no se aumentan las dificultades de esta realización, al menos en la generalidad de los casos, pues son muy pocos (y especialmente en las condiciones de nuestro tiempo) aquellos a los que el camino más directo es inmediatamente accesible. No hay que concluir de ello que esta vía sea inadecuada para algunos, sino sólo que, junto a ella, los otros *mârgas* conservan toda su razón de ser para aquellos a cuya naturaleza y aptitudes se adaptan mejor; por otra parte, la exclusividad en cuanto al método nunca ha estado en el espíritu de ninguna tradición, y ciertamente ningún *Yogî* discutirá que el camino que ha seguido y en el que guía a sus discípulos es en realidad un camino entre muchos otros, lo cual, como decimos en otra parte, no afecta en absoluto a la unidad del objetivo o de la doctrina. No podemos insistir en todos los detalles, como los relativos a la distinción de los diversos elementos del ser; pero debemos lamentar que la terminología adoptada en ella no sea siempre tan clara como cabría desear. No hay ninguna objeción de principio al uso de palabras como *Overmind* y *Super-mind*, por ejemplo, pero, como no son de uso común, requerirían una explicación; y, de hecho, la simple indicación de los términos sânskritos correspondientes quizás habría sido suficiente para remediar este defecto.

Shrî Aurobindo, *Bases of Yoga* (Arya Publishing House, Calcutta). ET, noviembre de 1938.

Este libro, compuesto de la misma manera que el anterior, ofrece numerosas aclaraciones sobre diversos puntos, en particular sobre las dificultades que pueden surgir durante el trabajo de realización y sobre los medios para superarlas. Hace especial hincapié en la necesidad de la calma mental (que no debe confundirse con la "pasividad") para lograr la concentración y no dejarse perturbar por las fluctuaciones superficiales de la consciencia; no hay que exagerar la importancia de éstas, pues "el progreso espiritual no depende tanto de las condiciones externas como de la forma en que reaccionamos ante ellas internamente". Lo que no es menos necesario es la "fe" (que es, por supuesto, algo más que una mera "creencia", en contra de lo que los occidentales piensan con demasiada frecuencia), que implica una adhesión firme e invariable de todo el ser; de ahí la insuficiencia de las meras teorías, que sólo requieren una adhesión exclusivamente mental. Entre las otras cuestiones tratadas están las de la regulación de los deseos y el régimen de vida que debe seguirse para obtener el autodomínio; apenas es necesario decir que no encontramos aquí ninguna de las exageraciones que son corrientes a este respecto en ciertas escuelas pseudoiniciáticas occidentales, sino, por el contrario, una advertencia contra el error de tomar meros medios por un fin.

La última parte del libro está dedicada al examen de los diferentes grados de consciencia, con la distinción esencial del "superconsciente" y el "subconsciente", ignorada por los psicólogos, a las reflexiones sobre el sueño y los sueños y sus diferentes modalidades, y a la enfermedad y la resistencia que puede oponerse a ella internamente. Hay, en esta última parte, algunos pasajes que tienen una relación tan estrecha con lo que nosotros mismos hemos escrito sobre el "psicologismo" que no parece inútil citarlos con cierta extensión: "El psicoanálisis de Freud es lo último que se debería asociar con el *Yoga*; toma una determinada parte de la naturaleza, la más oscura, peligro-

sa y malsana, el subconsciente vital inferior, aísla algunos de sus fenómenos más mórbidos y les atribuye una acción desproporcionada a su verdadero papel en la naturaleza... Me resulta difícil tomar en serio a estos psicoanalistas cuando intentan examinar la experiencia espiritual a la luz vacilante de sus antorchas, aunque tal vez deberían hacerlo, pues el conocimiento a medias puede ser un gran obstáculo para la manifestación de la verdad. Esta nueva psicología me recuerda a los niños que aprenden un alfabeto tosco e incompleto, confundiendo triunfalmente su "abc" del subconsciente con el misterioso superconsciente, e imaginando que su primer libro de oscuros rudimentos es el corazón mismo del verdadero conocimiento. Miran hacia arriba y hacia abajo y explican las luces superiores por las oscuridades inferiores; pero el fundamento de las cosas está arriba y no abajo, en el superconsciente y no en el subconsciente... Hay que conocer el todo antes de poder conocer la parte, y lo superior antes de poder comprender realmente lo inferior. Es la promesa de una psicología mayor que espera su momento, y ante la cual todas estas pobres tentativas desaparecerán y quedarán reducidas a la nada". Esto no puede ser más claro, y nos gustaría saber qué pueden pensar los partidarios de las falsas asimilaciones que hemos denunciado en varias ocasiones...

Shrî Aurobindo, *Lumières sur le Yoga* (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). ET, noviembre de 1938.

Se trata de la traducción francesa, que acaba de publicarse, del primero de los dos volúmenes mencionados; esta traducción, además, aprobada por el autor, es muy exacta en su totalidad, y sólo haremos reservas en un punto: La palabra *mind* (mente) se ha traducido la mayoría de las veces como "espíritu", y a veces también como "intelecto", cuando en realidad no es ninguna de las dos cosas, sino lo "mental" (*manas*); además, en algunos lugares se ha considerado útil indicarlo en una nota; ¿no habría sido más sencillo y satisfactorio poner el término correcto y exacto en el propio texto?

Shrî Râmakrishna, *Un des chemins...* Adaptation française de Marie Honegger-Durand; préface de Jean Herbert (Union des Impr., Frameries, Belgique). ET, noviembre de 1938.

El título de esta colección se explica por el primero de los pensamientos que aparecen en ella: "Hay caminos que nos llevan a Dios por el amor puro, por el estudio, por las buenas obras, por la contemplación...; todos estos caminos son diferentes, pero la Meta sigue siendo la misma. La preocupación por adaptarse a un público occidental no nos parece exenta de inconvenientes: para poder hacer con toda seguridad, como dice el Sr. Jean Herbert, "lo que el propio Ramakrishna habría hecho si se hubiera dirigido a los franceses", habría que haber alcanzado el mismo nivel espiritual que Ramakrishna... Además, a veces hay cierta vaguedad o imprecisión en la expresión; así, por poner un ejemplo típico, ¿por qué utilizar la palabra "tolerancia" cuando lo que se quiere decir es obviamente "paciencia", que es muy diferente? Pero, a pesar de tales imperfecciones, estos pensamientos son, no obstante, muy dignos de meditación por parte de aquellos para quienes la Unidad y la Presencia Divina son algo más que fórmulas verbales. Desde el punto de vista de la presentación externa, creemos que tal vez habría sido mejor incluir un poco más de "sustancia" en este volumen (ciertamente habría habido mucho para elegir), en lugar de inscribir sólo un pensamiento en cada página, aunque no ocupara más de dos o tres líneas...

Shrî Râmakrishna, *Les Paroles du Maître*. Entretiens recueillis et publiés par Swamî Brahmananda. Traduction de Marie Honegger-Durand, Dilip Kumar Roy et Jean Herbert; préface de Swami Yatiswarananda (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). ET, noviembre de 1938.

En esta recopilación se ha seguido el texto mucho más fielmente que en el anterior, y la indicación de un número bastante elevado de términos originales ayuda también a una comprensión más exacta (en ausencia de la palabra *sâdhana*, por ejemplo, uno se quedaría perplejo ante una expresión tan obviamente

te inadecuada como "ejercicios de devoción"); uno podrá darse cuenta de esta diferencia comparando las versiones de algunos pasajes que se encuentran en los dos volúmenes. Además, las palabras de Ramakrishna que aquí se recogen han sido agrupadas metódicamente por uno de sus discípulos según los temas a los que se refieren; naturalmente, es imposible dar un resumen o incluso un esquema, y es mejor aconsejar la lectura del libro a todos aquellos que puedan estar interesados. Por lo demás, aunque no hay que detenerse en la aparente sencillez de la forma, la persona que tiene algunos conocimientos tradicionales descubrirá a menudo detalles de carácter mucho más "técnico" de lo que el lector ordinario verá en él; pero, naturalmente, como en toda enseñanza de este tipo, cada uno capta lo que puede, según la medida de su propio entendimiento, y, en cualquier caso, nunca deja de ser provechoso.

Sri Ramana Maharshi, *Five Hymns to Sri Arunachala*. Translated from the Tamil original (Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, South India). ET, diciembre de 1938.

Ya hemos hablado de estos himnos dirigidos a la montaña sagrada de Arunachala, considerada como símbolo del "Corazón del Mundo", cuando se publicó la primera edición de la traducción inglesa; la segunda edición, que acaba de publicarse, ha sido muy mejorada, tanto en lo que se refiere a la corrección del lenguaje como a la exactitud de la expresión, y, además, algunos de los comentarios que delataban cierta influencia de las ideas occidentales han sido felizmente rectificados en un sentido más tradicional, y ciertamente más acorde con el verdadero pensamiento del autor.

Sri Ramana Maharshi, *Upadesa Saram*, with English translation and notes by B. V. Narasimhaswami (Sri Rama-nasramam, Tiruvannamalai, South India). ET, diciembre de 1938.

El *Upadesa Saram* es un resumen, en treinta breves estrofas, de las enseñanzas de Sri Ramana sobre el desarrollo espiritual del ser humano; define los diferentes "caminos" (*mārgas*) y

muestra que todos ellos tienden a la misma meta, que es siempre, en última instancia, la "absorción en la fuente o corazón de la existencia", que es idéntica al *Brahma* Supremo. La absorción permanente implica la "extinción de la mente" (*manonâsha*) y, en consecuencia, de la individualidad como tal; pero esta "extinción", lejos de dejar un vacío tras ella, saca a la luz una "plenitud" (*prâna*) verdaderamente infinita, que no es otra que el "Sí Mismo", y que es la unidad perfecta de *Sat-Chit-Ananda*; este es el resultado último de la "búsqueda" (*vichâra*) de la verdadera naturaleza del ser, correspondiente al "Tú eres Eso" (*Tat twam asi*) de los *Upanishads*.

Sri Ramana Maharshi, *Who am I?* Translated by S. Seshu Iyer (Sri Ramanasramam Tiruvannamalai, South India). ET, diciembre de 1938.

Este folleto contiene los detalles dados por Sri Ramana, en respuesta a las preguntas de uno de sus discípulos sobre el "camino de la investigación" (*vichâramârga*) que él defiende más particularmente: el ser que, buscando conocer su verdadera naturaleza, se pregunta qué es realmente, qué constituye su esencia misma, debe ante todo darse cuenta de que no es el cuerpo, ni la forma sutil, ni la fuerza vital (*prâna*), ni la mente, ni siquiera el conjunto de potencialidades que subsisten en estado indiferenciado en el sueño profundo; por lo tanto, sólo puede identificarse con lo que queda después de que todos estos elementos adventicios han sido eliminados, es decir, la consciencia pura que es *Sat-Chit-Ananda*. Este es el "Sí Mismo" (*Âtmâ*), que reside en el corazón (*hridaya*) y es la única fuente de todas las manifestaciones mentales, vitales, psíquicas y corporales; se puede alcanzar por medio de la concentración y la meditación, y el estado de "absorción" en este "Sí Mismo" no tiene nada en común con el ejercicio de ninguna facultad o "poder" psíquico, ni, podemos añadir, para evitar otro error de interpretación demasiado común en Occidente, con un estado "psicológico", ya que está esencialmente más allá de la mente. De hecho, se trata de una vía del *Jnâna-Yoga* que está muy explícitamente indicada en los propios *Upanishads*, y que podría

describirse "técnicamente" como un proceso de reabsorción gradual desde el exterior hacia el interior, hacia el centro mismo del ser; conduce finalmente al conocimiento del "Sí Mismo" y a la realización de su verdadera naturaleza (*swarûpa*), realización que es la Liberación (*Mukti*).

Ramananda Swarnagiri, *Crumbs from His table*. (Sri K. S. Narayanaswami Iyer, Trichinopoly, South India). ET, diciembre de 1938.

Es el relato de una serie de entrevistas con Sri Ramana, en las que el método de *vichâra* del que acabamos de hablar es, en cierto modo, "puesto en acción", y en las que se tratan cuestiones como las de la "fe" (*shrad-dhâ*), necesaria para obtener el conocimiento, el control de la mente y la diferencia entre su estabilización temporal (*manolaya*) y su "extinción" permanente (*manonâsha*), los obstáculos a la realización del "Sí Mismo" que pueden superarse mediante la concentración constante, el sueño profundo y los diferentes grados de *samâdhi*. Lo que parece más peculiar en la enseñanza de Sri Ramana es su habitual insistencia en que el método de *vichâra* se emprenda desde el principio, en lugar de detenerse primero en los procesos preliminares de "purificación" corporal, psíquica y mental, aunque reconoce, sin embargo, la necesidad de éstos, y de hecho varios de sus principales discípulos han declarado expresamente que este método directo no es adecuado para todos; y, como señala el autor, Sri Ramana nunca discutió la legitimidad de los demás métodos, sino que, por el contrario, como hemos visto anteriormente, afirma que, de forma más o menos directa, todos conducen al mismo objetivo final.

K. *Sat-Darshana Bhashya and Talks with Maharshi, with forty verses in praise of Sri Ramana* (Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, South India). ET, diciembre de 1938.

Las conversaciones relatadas en la primera parte de este libro vuelven a tratar temas similares a los que acabamos de mencionar: la relación entre el *vichâra* y la "Gracia" que le responde internamente, ejerciéndose ambos movimientos de forma

correlativa en sentido contrario; la identidad del *Sad-guru* con el "Sí mismo"; el carácter positivo del estado de "silencio" (*mauna*), que no debe confundirse en absoluto con la simple inactividad; la morada del "Sí Mismo" en el centro designado simbólicamente como "corazón"; la diferencia entre *Siddhis* en el sentido ordinario, "poderes" buscados por sí mismos y que sólo son obstáculos para la realización, *Siddhis* que ocurren natural y normalmente como manifestaciones contingentes de un cierto estado interior, y el significado más elevado de este mismo término (*Jnâna-siddhi*) que es la realización del "Sí Mismo". La segunda parte es una traducción comentada del *Sat-Darshana Bhashya*, que fue escrito por primera vez en tamil por Sri Ramana y traducido al sánscrito por su discípulo Vasishta Ganapati Muni, y que es, como su título indica, un "discurso sobre la percepción de la verdad": partiendo de la distinción entre Dios, el mundo manifestado y el "alma" (*jîva*), se trata de ir más allá para alcanzar la Realidad suprema que, en su absoluta "no-dualidad", es la fuente y el soporte de todo lo que existe; esta Realidad es el "Sí Mismo", que aparece cuando el "yo" y sus limitaciones se han desvanecido; el *jîvanmukta*, habiendo realizado el "Sí Mismo", que es uno con el Supremo, y su condición y modo de acción son incomprensibles para la mente; este estado de realización es siempre el mismo, sea obtenido en esta Vida o en algún otro mundo, y no hay distinción de grado en la Liberación, que es la identidad consciente del ser con la Verdad Suprema.

B. V. Narasimha Swami, *Self Realisation: Life and teachings of Ramana Maharshi* (Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, South India). ET, diciembre de 1938.

Este libro es una biografía de Sri Ramana: Su repentina "vocación" a la edad de diecisiete años, su retiro a Arunachala y las dificultades de todo tipo que tuvo que superar para perseverar, su relación con sus discípulos y las instrucciones que les daba, su trato con los animales, la descripción de la vida en el *âshrama*, todo ello no puede ciertamente resumirse en unas pocas líneas, y sólo podemos aconsejar la lectura del propio li-

bro a quienes quieran hacerse una idea algo completa de la "personalidad" del Maharshi. Lo que nos parece especialmente importante notar es que, por su carácter de "espontaneidad", la realización de Sri Ramana representa un camino un tanto excepcional, y también que, sin duda por eso, parece ejercer sobre todo lo que podría llamarse una "acción de presencia", pues, aunque siempre responda de buen grado a las preguntas que se le formulan, no puede decirse que dé, propiamente hablando, una enseñanza regular. Sus discípulos son, además, extremadamente diversos en todos los aspectos, y siempre deja a cada uno la mayor libertad, lo que, hay que decirlo, produce resultados muy diferentes según el individuo; pero, con todo, ¿no es inevitable que cada uno recoja sólo los beneficios que corresponden a su propia capacidad?

«Who», *Mahâ Yoga, or the Upanishadic lore in the light of the teachings of Maharshi Ramana* (The New Light Publishing House, Pudukotah, South India). ET, diciembre de 1938.

El autor de este pequeño libro encuentra, y no sin razón, una confirmación de la doctrina de los *Upanishads* en la vida y las enseñanzas de Sri Ramana; pero donde su punto de vista puede parecer algo extraño es cuando afirma que son estas últimas enseñanzas las que constituyen la "Revelación" más autorizada para los discípulos del Maharshi, y que la antigua doctrina es valiosa para ellos en función de su concordancia con estas mismas enseñanzas; hay aquí una especie de inversión de relaciones que no indica una noción muy precisa de la ortodoxia tradicional. Por lo tanto, es conveniente, en nuestra opinión, dejar la responsabilidad de sus interpretaciones sólo al autor del librito, al menos en la medida en que están afectadas por un cierto "modernismo" y varias comparaciones injustificadas con las concepciones filosóficas y psicológicas occidentales, que también dan testimonio del mismo espíritu. Aun reconociendo el interés que, por lo demás, encierra su obra, es de lamentar que el tema no haya sido tratado, en su conjunto, de forma más acorde con la propia doctrina con la que se relaciona directamente; y quizá sea éste uno de los efectos menos afortunados

de la ausencia de una enseñanza regular a la que antes nos referíamos, y que no permite dar a la cualidad de "discípulo", por muy reivindicada que sea, todo su sentido en estos casos.

Shrî Aurobindo, *La Mère* (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). ET, marzo de 1939.

La traducción francesa de *The Moter*, cuyo último capítulo se ha publicado aquí mismo, acaba de aparecer en un volumen que forma parte de la misma colección que *Aperçus et Pensées* (*Consideraciones y Pensamientos*) y *Lumières sur le Yoga* (*Luces sobre el Yoga*), de los que hemos hablado anteriormente; tenemos que señalarlo a los lectores que querrían conocer la obra entera.

R. Krishnaswami Aiyar, *Thoughts from the Gîtâ* (The Madras Law Journal Press, Mylapore, Madras). ET, abril de 1939.

Hay innumerables comentarios sobre el *Bhagavad-Gîtâ* escritos en nuestra época, pero la mayoría de ellos están lejos de ajustarse al espíritu tradicional; esto no es ciertamente sorprendente cuando se trata de las obras de los orientalistas; lo que es más extraño, y en cierto sentido más desafortunado, es que muchos comentarios indios contemporáneos están a su vez afectados por un "modernismo" más o menos acentuado o por preocupaciones políticas o sociales que han llevado a sus autores a restringir o distorsionar de diversas maneras el significado del texto. Precisamente como reacción ante estas tendencias se ha escrito este libro; y en particular, contra los que quisieran ver en el *Bhagavad-Gîtâ* solo una especie de tratado sobre el *Karma-Yoga*, el autor muestra que éste enseña muy claramente que las tres vías del *Karma*, del *Bhakti* y del *Jnâna* no conducen de hecho al mismo punto, que su predominio respectivo corresponde más bien a otros tantos grados sucesivos, y que sólo por el *Jnâna* puede alcanzarse la realización completa y final; no hay, evidentemente, ningún "exclusivismo" a favor de tal o cual vía, sino, por el contrario, la afirmación de que cada una de ellas tiene su razón de ser e incluso es necesaria, a condición de que se sitúe en el lugar que verdaderamente le co-

responde. Esta progresión se observa con acierto a lo largo de toda la presentación, que se hace en un lenguaje muy claro y lo más sencillo posible, incluso diríamos que quizá demasiado sencillo a veces, pues no hay que llevar demasiado lejos el miedo a utilizar términos "técnicos" cuando el lenguaje ordinario no ofrece el equivalente, y la indicación de un mayor número de palabras sánscritas podría haber contribuido ciertamente también a aumentar la precisión. No podemos, por supuesto, dar un esquema de todos los asuntos tratados en el libro; nos limitaremos a señalar más particularmente lo que se refiere a la correspondencia de las diversas concepciones de la Divinidad, como de tantos "puntos de vista" de creciente profundidad, con las diversas etapas del desarrollo espiritual, pues pensamos que sería difícil encontrar una exposición de ellos más fácilmente comprensible y completamente satisfactoria que la que aquí se presenta.

R. Krishnaswami Aiyar, *Thoughts from the Eternal Law* (The Madras Law Journal Press, Mylapore, Madras). ET, abril de 1939.

En este libro, concebido con el mismo espíritu que el anterior, se trata esencialmente, como indica el título, del *Sanâtana Dharma*; y el autor, distinguiendo en él lo que se refiere a los diferentes elementos constitutivos del ser humano, se esfuerza por mostrar las verdaderas razones de la existencia de los diversos órdenes de prescripciones que les corresponden. Denuncia, con razón, la profunda ignorancia de quienes desprecian o rechazan estas prescripciones, o algunas de ellas, sólo porque son incapaces de comprenderlas realmente, y porque creen presuntuosamente que todo lo que no conocen carece de valor o incluso es inexistente; si algunos de los que ahora pretenden gobernar la India no fuesen tan ignorantes de la tradición hindú, no atacarían instituciones como las castas de la forma en que lo hacen, y sabrían que la "intocabilidad" también tiene razones en la propia naturaleza de los seres que no está en manos de nadie eliminar. La justificación de las prescripciones rituales, el uso de *pratikas* o imágenes que represen-

tan aspectos divinos, entre otras cosas (y que también son de las más atacadas por los llamados "reformistas"), son también excelentes; hay otros puntos sobre los que tal vez habría algunas reservas, en el sentido de que se interpretan con un "literalismo" demasiado externo, en detrimento del sentido simbólico que es más profundo y verdadero, pero este defecto sólo se nota en algunos pasajes que no figuran entre los más importantes. En cuanto a la afirmación del carácter "universal" de la tradición hindú, que puede sorprender a algunos, sólo habría que iluminarla con algunas consideraciones más precisas; para nosotros, este carácter debe explicarse por el hecho de que la tradición hindú procede directamente de la tradición primordial, y por este mismo hecho la representa de una manera determinada; y es la tradición primordial la que constituye verdaderamente el *Sanâtana Dharma* en su esencia misma, siendo todo lo demás, en definitiva, sólo una adaptación, además necesaria, a las circunstancias de tiempo y lugar.

Raihana Tyabj, *L'Âme d'une Gopî*, Traduction et préface de Lizelle Reymond (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). ET, abril de 1939.

Se trata de la conocida historia de Krishna y las *Gopîs*, en forma de novela corta; el título podría hacer temer que se interpretara de forma demasiado "psicológica", pero en realidad no es así, e incluso el verdadero significado es bastante claro. Las *Gopîs* representan a los seres individuales que, por el camino del *Bhakti*, llegan a tener, en un grado u otro, la percepción de la Divinidad; cada una cree que el aspecto que conoce es el único verdadero, y que los que ven otros aspectos están en un error, pero finalmente deben llegar a reconocer, como Radha, la Divinidad en todos sus disfraces, es decir, bajo las innumerables apariencias del mundo manifestado. Es interesante observar que la autora es una musulmana india, lo que no le impide mostrar una verdadera comprensión de la tradición hindú; y ¿no podemos ver una aplicación de lo que acabamos de decir en el reconocimiento de la Verdad Única en las múltiples formas que adopta en las diferentes tradiciones?

Swami Vivêkânanda, *Conférences sur Bhakti-Yoga*, traduit de l'anglais par Lizelle Reymond et Jean Herbert (Union des imprimeries, Frameries, Belgique). ET, mayo de 1939.

Se propone reunir en este volumen diversos fragmentos dispersos en las obras de Vivekananda que, aunque también se relacionan con el *Bhakti-Yoga*, no encontraron lugar en el libro que lleva este título, y cuya traducción apareció anteriormente en la misma serie. Lo curioso es que no se puede saber con exactitud su procedencia: no se sabe si son realmente conferencias diferentes o sólo apuntes tomados por otras personas durante las mismas conferencias; esto tiene una importancia secundaria ya que, en cualquier caso, las dos colecciones se complementan. Por supuesto, las ideas de este suscitarían las mismas reservas que en el anterior; esto no quiere decir, por supuesto, que no haya todavía algunos puntos de vista interesantes, por ejemplo, sobre la necesidad del *guru* o el uso de símbolos, que no son especialmente peculiares de la vía de *Bhakti*; pero todo esto debe ser leído con cuidado y por personas lo suficientemente informadas como para discernir lo que es una mera "adaptación" modernizada de lo que realmente refleja algo de la enseñanza tradicional. Nos permitiremos una pequeña observación: puesto que este libro pretende completar el *Bhakti-Yoga*, ¿por qué se ha reproducido toda la sección titulada *Parâ-Bhakti*, que, aparte de la adición de algunas notas, está totalmente duplicada pues se encuentra bajo el mismo título en el otro volumen?

Sri Krishna Prem, *The Yoga of the Bhagavad Gîtâ* (John M. Watkins, London). ET, mayo de 1939.

El autor de este nuevo comentario al *Bhagavad-Gîtâ* es de origen inglés, lo cual, hay que reconocerlo, se nota mucho, salvo en algunos lugares donde se expresan ciertos prejuicios muy occidentales contra los "sacerdotes" y los "dogmas", y también una tendencia a disminuir la importancia y el valor de los ritos. Por otra parte, ni que decir tiene que las comparaciones con Plotino y los libros herméticos nos parecen perfectamente legítimas, pues se trata de enseñanzas que, aunque per-

tenezcan a otras formas tradicionales, no son menos auténticamente conformes con el mismo espíritu. Por otra parte, el autor se niega resueltamente a tener en cuenta todas las discusiones de los orientalistas, cuyo "método incurablemente externo" denuncia con toda razón que no puede conducir a ninguna comprensión verdadera. Partiendo de la idea de explicar el significado de los títulos de los distintos capítulos del *Bhagavad-Gîtâ*, se ha visto llevado a ir mucho más allá de este marco y a comentar la totalidad del *Bhagavad-Gîtâ* mismo: Su punto de vista es que constituye un verdadero manual de Yoga, tomando esta palabra en su sentido "total", es decir, como designando no una u otra de las "vías" particulares que también llevan este nombre, sino "la Vía por la que el hombre une su ser finito con el Infinito", y de la que estos diversos Yogas no son más que otros tantos aspectos; y "es menos una síntesis de estas enseñanzas separadas que el todo original e indiviso del que representan formulaciones parciales". Este punto de vista nos parece totalmente acertado y el libro, lleno de reflexiones muy interesantes que no podemos resumir aquí, es ciertamente uno de esos, desgraciadamente demasiado raros, que uno no leerá sin obtener un beneficio real de él.

Sri Ramana Maharshi, *A Catechism of Enquiry* (Sriramanasramam, Tiruvannamalai, South India). ET, enero de 1940.

Este pequeño volumen es una traducción de las instrucciones dadas por Sri Ramana a uno de sus discípulos para guiarlo en la búsqueda del "Sí Mismo", una búsqueda que debe conducir en última instancia a la realización de la verdadera naturaleza del ser. Puesto que el "Sí Mismo" es idéntico a lo "Supremo", toda adoración de lo "Supremo" no es en sí misma, en esencia, más que una forma de búsqueda del "Sí Mismo", que, cualquiera que sea el medio por el que se persiga, es el único método por el que se pueden eliminar gradualmente todos los obstáculos y alcanzar la "Liberación". La esencia de estas enseñanzas puede resumirse en estas palabras: "Alcanza la dicha perfecta mediante la meditación constante en el *Sí Mismo*".

Sri Ramana Maharshi, *A Catechism of Instruction* (Sriramanasramam, Tiruvannamalai, South India). ET, enero de 1940.

Este otro libro se compuso recogiendo las enseñanzas impartidas por Sri Ramana en respuesta a las preguntas formuladas por sus discípulos; los principales temas tratados son los caracteres esenciales de la instrucción espiritual (*upadēsha*) y las marcas distintivas del Gurú; el método de realización (*sâdhana*) con sus diversos modos, y en particular el *vichâramârga*, es decir, la búsqueda del "Sí Mismo" antes mencionada; la "experiencia" (*anubhava*), es decir, la realización misma en sus diversas etapas; finalmente, el carácter del estado de quien permanece firmemente establecido en el Conocimiento (*ârûdha-sthiti*), un estado inmutable que es el de la completa identidad o absorción en el "Sí Mismo". Lamentamos un poco el uso de la palabra "catecismo" en el título de estos dos volúmenes (de los cuales sólo el segundo, además, está escrito en la forma "catequística" de preguntas y respuestas), pues en Occidente evocará casi inevitablemente la idea de una enseñanza puramente exotérica e incluso bastante elemental; hay, pues, "asociaciones" que hay que tener en cuenta si se quiere evitar el equívoco y de las que, desgraciadamente, los orientales que escriben en lenguas occidentales no siempre son suficientemente precavidos.

Shrî Aurobindo, *Les Bases du Yoga* Précédé d'une étude de Nolini Kanta Gupta sur le Yoga de Shrî Aurobindo (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). ET, enero de 1940.

Ya hemos hablado de la edición inglesa de este libro; por tanto, sólo tendríamos que señalar la publicación de esta traducción francesa, si no hubiera estado precedida de una introducción que, hay que decirlo, no está exenta de ciertas reservas. En primer lugar, cuando Sri Aurobindo mismo dice "nuestro Yoga", esto puede entenderse, en un sentido perfectamente legítimo, como el Yoga que él practica y enseña; pero cuando otros hablan del "Yoga de Sri Aurobindo", a veces lo hacen de tal manera que parecen querer atribuirle la propiedad del mismo, o reclamar para él una especie de "derecho de autor" sobre

una forma particular de Yoga, lo cual es inadmisibile, porque estamos aquí en un dominio donde las individualidades no cuentan; además, queremos creer que el propio Sri Aurobindo no tiene nada que ver con esto, y que sólo es la manifestación, por parte de algunos de sus discípulos, de un celo algo indiscreto y bastante torpe. Lo que quizá sea más grave en el fondo es que la introducción en cuestión está fuertemente afectada por las concepciones "evolucionistas"; citaremos sólo dos o tres frases características al respecto: "Hasta ahora la mortalidad ha sido el principio rector de la vida en la tierra; será sustituida por la consciencia de la inmortalidad. La evolución se ha logrado a través de la lucha y el sufrimiento; a partir de ahora será un florecimiento espontáneo, armonioso y feliz... El hombre ya tiene más de un millón o dos de años; ha llegado el momento de que se deje transformar en un ser de orden superior" ¿Cómo pueden conciliarse tales afirmaciones con cualquier noción de la doctrina tradicional de los ciclos, y especialmente con el hecho de que ahora estamos en el período más oscuro del Kali-Yuga?

Shrî Aurobindo, *La Synthèse des Yogas*. Volume I : *Le Yoga des Œuvres divines* (Première partie), (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). ET, enero de 1940.

Esta obra, que apareció en inglés en la revista *Arya* de 1914 a 1921, consta de cuatro partes: 1° *El Yoga de las Obras Divinas*; 2° *El Yoga del Conocimiento*; 3° *El Yoga de la Devoción*; 4° *El Yoga de la Perfección*; el presente volumen contiene sólo la traducción de los seis primeros capítulos, revisados y ampliados por el autor. Como indican el título y los subtítulos, se trata de una visión general en la que se reúnen o combinan las diferentes formas de Yoga que concurren hacia la perfección (*siddhi*) del "Yoga integral", del que en realidad no son más que otras tantas ramas; la primera parte está dedicada al *Karma-Yoga*. El autor, por supuesto, insiste principalmente en el desapego al fruto de las obras, siguiendo la doctrina enseñada en el *Bhagavad-Gîtâ*; presenta este desprendimiento sobre todo como "don de Sí Mismo" y como "sacrificio", y esta última palabra es tal vez un poco equívoca, pues en su sentido propio

implica esencialmente un elemento ritual que no aparece muy claramente aquí, a pesar de la alusión hecha al "sacrificio del *Purusha*", considerado como la "acción común divina que se proyectó en este mundo en su comienzo, como símbolo de la solidaridad del universo". Además, en general, todo lo relativo al aspecto técnico de la cuestión se deja un poco en la oscuridad; esto puede ser deliberado, pero a veces da una cierta impresión de vaguedad que puede confundir al lector ordinario, es decir, al que no tiene los datos necesarios para suplir lo que está incompleto. Por otra parte, también hay que cuidarse de no dejarse engañar por la terminología adoptada, pues ciertas palabras se toman en un sentido muy alejado del que tienen habitualmente, pensamos en particular, a este respecto, en la expresión "ser psíquico", de la que el autor parece hacer casi un sinónimo de *jīvâtma*; tal uso de la palabra "psíquico" no sólo es insólito, sino también claramente contrario a su significado original, y realmente no vemos cómo podría justificarse. Todo esto, desde luego, no resta interés a las consideraciones expuestas en este libro, aunque no ofrezca una visión completa del tema, lo que sería imposible; pero estas observaciones muestran que no debe leerse sin cierta precaución.

Shrī Aurobindo, *L'Isha Upanishad* (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). ET, enero de 1940.

Este volumen contiene el texto sánscrito y la traducción del *Isha Upanishad*, seguidos de un comentario; había aparecido en parte en la edición francesa de la revista *Arya*, que sólo tuvo unos pocos números, en 1914-1915; la traducción del original inglés, que quedó inconclusa en su momento, fue completada por el Sr. Jean Herbert. El autor, al principio de su comentario, señala que "los *Upanishads*, al estar destinados a iluminar más que a instruir, están compuestos para estudiosos que ya están familiarizados, al menos en su conjunto, con las ideas de los videntes védicos y védântas, e incluso tienen alguna experiencia personal de las realidades a las que se refieren. Sus autores prescinden, pues, de expresar transiciones de pensamiento y de desarrollar nociones implícitas o secundarias... Sólo se expre-

san las conclusiones, pues el razonamiento en el que se apoyan permanece implícito; las palabras lo sugieren, pero no lo comunican abiertamente al espíritu". Esto es perfectamente cierto, y creemos que hay algo inherente a la naturaleza misma de la enseñanza tradicional en cuestión en esta forma de proceder, pero Sri Aurobindo considera que "tal método ya no es aplicable al pensamiento moderno"; pero ¿merece este último que se le hagan concesiones, cuando, en la medida en que es específicamente moderno, se muestra demasiado obviamente incapaz de recibir y comprender cualquier enseñanza tradicional? Ciertamente, se puede intentar explicitar las ideas, que es la función y la razón de ser de cualquier comentario; pero es realmente muy peligroso intentar "sistematizarlas", ya que precisamente una de las características esenciales de las ideas de carácter metafísico es que no se prestan a ninguna "sistematización"; y, además, ¿es necesario suponer un "razonamiento implícito" en un texto que enuncia verdades cuya fuente real es puramente intuitiva? Estas observaciones se refieren sobre todo a la "ordenación" del comentario en cuestión: su división en diferentes "movimientos de pensamiento" (expresión que dista mucho de ser clara) puede parecer bastante artificial, al menos para quienes no están acostumbrados exclusivamente al uso de las formas particulares del "pensamiento moderno". Sin embargo, con estas reservas, los diversos párrafos del comentario, tomados en sí mismos e independientemente del marco excesivamente "racional" en el que se han insertado, contienen, no obstante, un gran número de puntos de vista muy interesantes, que no pueden leerse y meditarse sin provecho, sobre todo si ya se posee un cierto conocimiento de la doctrina hindú.

J. Marquès-Rivière, *Rituel de Magie tantrique hindoue : Yantra Chintâmani* (Le Joyau des Yantras), traduit pour la première fois en français et précédé d'une étude sur le Tantrisme (collection « Asie », librairie Vêga, Paris). ET, enero de 1940.

El autor dice que ha "elegido el título de 'Magia Tântrica' a falta de un nombre más apropiado, aunque este texto va mucho

más allá de la concepción habitual de la ciencia mágica en Occidente"; esto es indudablemente cierto, pero sin embargo, dejando de lado las distorsiones del significado de esta palabra que sólo se deben a la incomprensión moderna, se trata efectivamente de magia, es decir, de una ciencia tradicional muy real, aunque de orden inferior. Por lo tanto, no es más que un aspecto secundario del tantrismo, que, como hemos explicado en otra ocasión, es ante todo iniciático, y no es, por tanto, en absoluto "mágico" en su propia esencia, contrariamente a la idea errónea que a veces se tiene de él; queda por preguntar qué interés debe atribuirse a este aspecto mágico, y, por nuestra parte, preferiríamos que los esfuerzos de los traductores se centraran más bien en los textos de carácter más propiamente doctrinal. Es importante señalar, además, que dicho ritual, con todo lo que conlleva, no tiene ningún valor ni eficacia real, salvo para alguien realmente apegado a la tradición hindú; en estas condiciones, su traducción completa apenas representa algo más que una "curiosidad", y habrían bastado algunos ejemplos para darse cuenta de la naturaleza de los procedimientos utilizados, que es lo único realmente interesante en este caso. La introducción, en nuestra opinión, es más importante que el propio texto, ya que presenta puntos de vista generales sobre el tantrismo, así como sobre los yantras; estos puntos de vista se inspiran en parte en la obra de Arthur Avalon, y en parte en lo que el propio autor vio y escuchó durante un viaje a la India; es de lamentar que también se sienta cierta influencia de las teorías "sociológicas" occidentales. Al igual que en las obras anteriores del mismo autor, también hay muchos descuidos, algunos de ellos bastante singulares: por ejemplo, *Vishwakarma* se transforma en *Viskrahama*, lo que puede ser un error de imprenta, y, lo que sin duda no lo es, *Marishi* se identifica con *Mahârishi*, ¿cuando es obviamente el nombre de la diosa "mahâyânica" *Marichi*! Señalemos también que *Chintâmani*, traducido de forma demasiado vaga como "joya" (que sólo hace *mani*), es en realidad el equivalente hindú de la "piedra filosofal".

C. Kerneiz, *Le Karma Yoga, ou l'action dans la vie selon la sagesse hindoue* (Éditions Jules Tallandier, Paris). ET, enero de 1940.

Este libro es ciertamente más "inofensivo" que el *Yoga de Occidente* del mismo autor, del que ya hemos hablado; pero esto no quiere decir, a pesar de su título, que contenga una "sabaduría hindú" mucho más auténtica. Por otro lado, encontraremos en él todo tipo de cosas muy occidentales: ideas "reencarnacionistas", consideraciones "morales" en el sentido más corriente de la palabra, intentos de conciliarlo con las teorías científicas modernas, así como con el inevitable psicoanálisis. ¡Para ver el grado de competencia del autor respecto a las doctrinas hindúes, basta con ver, por ejemplo, la interpretación más que fantasiosa que da al simbolismo del monosílabo *Om* (que para él está formado por sólo dos elementos), o la asimilación que pretende establecer entre *Ananda* y "sexualidad"! Señalemos también un malentendido bastante divertido: La palabra tibetana *Bardo*, literalmente "entre-dos", es la designación del "mundo intermedio", es decir, del dominio psíquico; sin embargo, él creía que esta palabra se aplicaba a "la personalidad humana después de la muerte" o a la "entidad desencarnada", por lo que habla del "destino de un *Bardo*", de la "comunicación entre el *Bardo* y su entorno", etc.; sin embargo, dado que se refiere a la tradición del *Bardo Thödol*; ¿cómo lo ha leído entonces? Estos ejemplos nos parecen suficientes, y no insistiremos más; ¡compadecemos a los desafortunados lectores que, sin tener idea de las doctrinas orientales, aceptan con confianza la "presentación" que se les hace en obras de este tipo!

Sri Ramana Maharshi, *Maharshi's Gospel* (Sriramanasraman, Tiruvannamalai, South India). ET, abril de 1940.

Este pequeño volumen se publicó con motivo del sexagésimo cumpleaños de Shri Ramana, el 27 de diciembre de 1939; como la mayoría de sus predecesores, es una colección de respuestas dadas por él a preguntas formuladas por varios discípulos. Los temas principales a los que se refieren son la renuncia a los frutos de la acción, el silencio y la soledad, el control de la

mente, la relación de *Bhakti* y *Jñâna*, el "Sí Mismo" y la individualidad, la realización del "Sí Mismo", el papel del Guru en su doble significado "exterior" e "interior". Observaremos en particular la enseñanza dada sobre el tema de la acción: no es la acción en sí misma la que es un impedimento para la realización, sino la idea de que soy "yo" quien actúa, y el esfuerzo que se hace para abstenerse de la acción así como para actuar; la acción realizada con perfecto desapego no afecta al ser. Señalemos también lo que concierne a los efectos de lo que podemos llamar una "acción de presencia": la comunicación del Conocimiento sólo puede tener lugar realmente en el silencio, a través de una radiación de fuerza interior que es incomparablemente más poderosa que la palabra y todas las demás manifestaciones de cualquier actividad externa; ésta es, en definitiva, la verdadera doctrina de la "no acción".

Sri Ramana Maharshi, *Who am I?* (Sriramanasraman, Tiruvannamalai, South India). ET, abril de 1940.

En la nueva edición de este folleto, la traducción se ha mejorado e incluso se ha rehecho casi por completo; tal vez sólo sea lamentable que se hayan dejado menos términos sánscritos en la traducción que en la primera versión, ya que esto siempre es una gran ayuda para aclarar el significado. Por otra parte, se ha añadido al final una traducción al inglés de un poema sobre el "Conocimiento del Sí Mismo" compuesto por Shrî Ramana a petición de uno de sus discípulos.

Clarence H. Hamilton, *Wei Shih Er Lun, or the Treatise in twenty stanzas on Representation-only, by Vasubandhu, translated from The Chinese version of Hsüan Tsang, Tripitaka Master of the T'ang Dynasty* (American Oriental Society, New Haven, Connecticut). ET, abril de 1940.

El tratado en cuestión es el primero de los dos textos clásicos fundamentales de la escuela *Vijnaptimâtra* (esta denominación se traduce aquí por *Representation-only*¹⁰), una de las ramas de

¹⁰ [Para esta escuela el mundo es "sólo una representación mental". N. del T.].

la escuela Mahayana Yogâchâra; estos dos textos son el *Vimshatikâ* y el *Trimshikâ* de Vasubandhu, de los que Sylvain Lévi había dado, hace unos años, una traducción llamada francesa casi totalmente ininteligible: Queriendo traducir cada palabra del texto por una sola, incluso cuando no hay términos correspondientes en francés, había llegado a utilizar en todo momento neologismos como "inscience", "mentation", "ainsité", "essencité", que no son propiamente sino verdaderos barbarismos, y expresiones aún más inverosímiles como "notation de tréfonds", "imprégnation de concoction", "révolution du récipient", "mise-au-point de barrage", etc., a las que es imposible encontrar ningún sentido; ciertamente, este es un buen ejemplo de que nunca hemos exagerado nada cuando hablamos de los defectos de ciertas obras de los "orientalistas" y de su completa inutilidad. El autor de la presente traducción al inglés nos parece mostrar una gran indulgencia hacia su predecesor, al limitarse a afirmar que no le fue posible seguir su "vocabulario especializado", y al atribuir su rareza al "deseo de conservar los matices lingüísticos"; la verdad es que, con la pretensión de "reproducir el sentido con exactitud", Sylvain Lévi no ha aportado absolutamente nada. El señor Hamilton, afortunadamente, no ha caído en el mismo defecto; esto no quiere decir, sin duda, que su traducción no pueda ser discutida en ciertos puntos, pues se trata ciertamente de un texto muy difícil, por la propia naturaleza de las ideas que en él se expresan, y no hay que confiar demasiado en las posibilidades de la terminología filosófica occidental a este respecto; pero, en cualquier caso, al menos puede entenderse y presenta un sentido muy plausible en su conjunto. La traducción, con el texto chino de *Hiuen-tsang* en paralelo, va acompañada de notas que aportan numerosas aclaraciones, y precedida de una introducción que contiene una historia de las versiones chinas del tratado y un análisis de su contenido; esta última está quizás un poco influenciada por la idea de que hay algo comparable al "idealismo" occidental, aunque el autor reconoce que "la doctrina idealista de *Vasubandhu* está en última instancia al servicio de una realización supraintelectual", diríamos más exactamente "su-

pra-racional"; pero ¿no es éste precisamente el punto esencial, el que, al diferenciar profundamente esta doctrina de las especulaciones filosóficas modernas, le da su verdadero carácter y su verdadero alcance?

A. M. Hocart, *Les Castes*. Traduit du manuscrit anglais par E. J. Lévy et J. Auboyer (Paul Geuthner, Paris). ET, mayo de 1940.

Esta obra difiere notablemente de lo que se suele escribir en Occidente sobre el mismo tema, probablemente porque el autor (que desgraciadamente falleció antes de su publicación) no era un orientalista profesional, sino que había tenido la oportunidad, en el curso de su carrera administrativa, de hacer observaciones directas en Ceilán y Polinesia que le sirvieron de base para su trabajo. Esto le da derecho a criticar con justa severidad las teorías imaginadas por los "eruditos" modernos que "estaban tan intoxicados por su sentido crítico que llegaron a pensar que sabían más de los antiguos que los propios antiguos", y que rechazaron todas las explicaciones tradicionales contenidas en los textos antiguos, por la única razón de que eran tradicionales, mientras que un examen imparcial de los hechos confirma el valor de estas explicaciones y revela la inanidad de las que se pretendían oponer. Uno de los mejores ejemplos de estas fantasiosas teorías de los modernos es aquella según la cual la distinción de las castas se originó en una diferencia de razas, con el pretexto de que la casta se designa con la palabra *varna*, que significa literalmente "color"; el autor no tiene ninguna dificultad en demostrar que los colores atribuidos a las diferentes castas no pueden representar los de otras tantas razas, pues en realidad son puramente simbólicos y que, además, como enseñan los textos tradicionales, están relacionados con una división, que se encuentra entre los pueblos más diversos, en cuatro cuartos correspondientes a los puntos cardinales; esta última cuestión es lo suficientemente importante como para que nos propongamos volver a ella en un artículo especial. Es lamentable que el autor no haya pensado que *jâti*, otra designación de la casta, que significa "nacimiento", podría tener tam-

bién un valor simbólico; en el fondo, esta palabra designa sobre todo la naturaleza individual, pues son las virtualidades específicas de cada individuo las que determinan las condiciones de su nacimiento; e incluso si lo tomamos en el sentido de "linaje", no deja de ser cierto que este linaje puede entenderse a menudo sobre todo en un sentido espiritual, como lo demuestran ciertas "genealogías" que claramente no son más que "cadenas" tradicionales. En cualquier caso, lo que se desprende de los hechos expuestos es que "el sistema de castas es una organización sacrificial", más bien diríamos "ritual", que tiene un significado más amplio, pues evidentemente hay muchos otros tipos de ritos que los sacrificios; y si las castas y sus subdivisiones parecen identificarse hasta cierto punto con las ocupaciones, es precisamente porque son funciones esencialmente rituales, pues "las ocupaciones y los ritos no pueden distinguirse exactamente, y la palabra sánscrita *karma*, 'acción', 'trabajo', se aplica a ambos"; y, añadiríamos, en una sociedad estrictamente tradicional, cualquier ocupación de cualquier naturaleza tiene necesariamente un carácter ritual. Sin embargo, esto no es una razón para llamar indistintamente "sacerdotal" a todas estas funciones, lo que implica un desafortunado equívoco; y lo mismo diremos en el caso (pues aquí hay una cierta vacilación de ideas) en que esta misma denominación de "sacerdotal" se aplique sólo a las dos primeras castas; cada miembro de la sociedad tiene necesariamente ciertos ritos que cumplir, pero lo que caracteriza propiamente la función sacerdotal como tal y la distingue de todas las demás, es sobre todo la enseñanza de la doctrina. Lo más grave es que el autor designa constantemente a los *Kshatriyas* como la primera casta y a los Brâhmanes como la segunda, una inversión que es contraria a toda la tradición y que, además, hace incomprensibles algunas cosas, como quizá tengamos que explicar en otra ocasión; su idea es, evidentemente, situar la realeza en la cúspide de la jerarquía y, en consecuencia, por encima del sacerdocio (entendido esta vez en su sentido propio), pero esto es precisamente lo que resulta insostenible desde el punto de vista tradicional y, cuando existe de hecho, sólo es la indicación de un estado de degeneración;

tal es probablemente el caso de algunas de las sociedades polinesias estudiadas por el autor, e incluso en Ceilán es muy posible que la influencia budista haya introducido algunas alteraciones del mismo tipo, aunque la extinción de las castas superiores hace que sea más difícil determinarlo directamente.

Por otra parte, el autor no parece darse cuenta de la razón profunda de los ritos, del principio mismo que los sustenta y, más generalmente, del elemento "no humano" inherente a todas las instituciones tradicionales: si la sociedad se constituye ritualmente, no es por razones más o menos "psicológicas", sino porque es, por este mismo hecho, una imagen de realidades de orden superior. Hay, por tanto, lagunas en todo ello que sólo pueden llenarse con un conocimiento más profundo de las doctrinas tradicionales; pero no es menos cierto que este libro contiene multitud de datos muy interesantes, que naturalmente no podemos pensar en resumir o enumerar en detalle, y muchos de los cuales podrían servir de punto de partida para consideraciones que van mucho más allá de lo que el propio autor podía sospechar. Podrían señalarse aún algunas imprecisiones terminológicas, como la designación de los *Vaishyas* como "cultivadores", que es demasiado estrecha para aplicarla a toda la casta, el uso erróneo de la palabra "iniciación" para designar la admisión a una casta, o la confusión de los "Titanes" (que se corresponden con los *Asuras*), con los "Gigantes" (que son algo muy diferente); pero no insistiremos más en estos defectos, que son, en conjunto, de importancia bastante secundaria; y si se puede considerar que las observaciones relativas al ejercicio de ciertos oficios en el Egipto actual no tienen más que una relación muy discutible con la cuestión de las castas, hay todavía muchos otros puntos de comparación más válidos para demostrar que esta institución, lejos de ser peculiar de la India como se cree con demasiada frecuencia, por el contrario, representa algo muy general, que se encuentra, de una u otra forma, en la constitución de todas las sociedades tradicionales, y esto, podemos decir, porque está rigurosamente en conformidad con la naturaleza misma de las cosas y con todo el orden cósmico.

Rabindra Nath Tagore, *Sâdhanâ*, traduction et préface de Jean Herbert. (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). ET, enero-febrero de 1946.

El primer capítulo de este libro es el mejor en nuestra opinión: En él, el autor protesta con razón contra la oposición artificial que Occidente pretende establecer entre el hombre y la naturaleza, una oposición que implica la negación de la unidad fundamental de todo lo que existe; en la India, por el contrario, "el estado en el que uno ha realizado su filiación con el todo y ha penetrado en todas las cosas mediante la unión con Dios (que, como dice en otro lugar, no tiene nada que ver con la 'pura abstracción' de los filósofos modernos) se consideraba el objetivo y la realización últimos de la humanidad". Lo que sigue, por desgracia, es menos satisfactorio: Es comprensible que un poeta se resista a renunciar al mundo de las formas, e incluso admitimos fácilmente que, para seguir su propio camino, debe, más que cualquier otro hombre, tomar las formas como apoyo; pero éste es sólo un camino entre muchos, e incluso, más exactamente, es sólo el punto de partida de un camino posible; si no se va más allá, nunca se superará el nivel de "consciencia cósmica", que no es más que una etapa transitoria, muy alejada de la meta suprema, y en la que incluso puede ser peligroso detenerse demasiado tiempo. Nos tememos que el autor no ve nada más allá, y la forma en que traduce ciertos términos en sus citas de los *Upanishads* lleva la marca de este punto de vista limitado: ¿es sostenible, por ejemplo, que *Ananda* signifique "alegría"? En cualquier caso, el título del libro es bastante decepcionante, ya que no se habla de "realización" en el sentido metafísico, ni de la "técnica" que puede conducir a ella; Tagore puede ser un gran poeta, pero ciertamente no es posible considerarlo un "maestro espiritual".

Études sur Ramana Maharshi, Volume premier : Swâmi Siddheswarânanda ; D^r Sarma K. Lakshman ; Swâmi Tapasyananda. Introduction et traduction de Jean Herbert (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). ET, enero-febrero de 1946.

En la introducción, el Sr. Jean Herbert se disculpa por haber publicado sólo estudios sobre Shrî Râmana en lugar de los

propios escritos de éste; es cierto que estos escritos son muy escasos, y que incluso las diversas recopilaciones de sus enseñanzas orales que se han publicado hasta ahora siguen representando algo muy fragmentario e incompleto; nos preguntamos, sin embargo, si éstas son realmente las únicas razones de esta abstención, y lo que podría sugerir que debe haber otras es la crítica bastante amarga que se hace aquí al entorno del Maharshi... Es muy cierto que "no acepta discípulos" en el verdadero sentido de la palabra, aunque muchos se atribuyen con demasiada facilidad esta condición; incluso dudamos de que haya motivos para "esperar que llegue el día en que acepte el papel de gurú", pues parece que, si sólo ejerce lo que ya hemos llamado una "acción de presencia", es por el carácter tan excepcional del camino que ha seguido. La parte principal de este primer volumen consiste en una traducción, ligeramente modificada en ciertos puntos, del libro que el Dr. Sarma K. Lakshman publicó anteriormente en inglés con el título de *Mahâ-Yoga* bajo el pseudónimo de *Who*: ya hemos hablado de él, e indicamos entonces las reservas que hay razón para hacer sobre él desde el punto de vista doctrinal; no volveremos, pues, sobre él, salvo para recordar que no debe considerarse de otro modo que como expresión de las propias opiniones del autor. Esta traducción está enmarcada entre un prefacio y un apéndice; en el primero, Swâmi Siddheswarânanda se propone caracterizar la trayectoria y la actitud de Shrî Râmana, y señala también, con toda razón, los errores cometidos por un escritor que pretendía apreciarlo desde el punto de vista de la "mística" occidental; en cuanto al apéndice de Swami Tapasyananda, da una impresión tan "reticente" que uno no puede dejar de preguntarse ¿por qué se escribió;

F. J. Alexander, *Le Royaume Intérieur*, traduction française de Marcel Sauton; préface de Swâmi Siddheswarânanda (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). ET, enero-febrero de 1946.

El autor de este libro era un estadounidense que quedó cautivado por las obras de Vivekananda y que, tras leerlas, fue a la India para conocer a otros discípulos de Shrî Râmakrishna; pe-

ro, obviamente, fue la influencia póstuma de Vivekananda la que siempre prevaleció en él. El estilo del libro es bastante desagradable, con sus continuas y perfectamente inútiles repeticiones de palabras, sus exclamaciones a destiempo y fuera de lugar, no insistiremos en la extrema vaguedad de la terminología y en la impropiedad de muchas palabras, pues, al no haber leído el original, no podemos saber exactamente qué papel juega la traducción en él, y tenemos la impresión de que agrava aún más estos defectos.

En cuanto al contenido, como ya nos podíamos imaginar, representa algo muy "mezclado": Además de algunas fórmulas tomadas de la tradición hindú, hay muchas otras que son específicamente occidentales; incluso hay pasajes en los que se habla de "pureza" de una manera que recuerda demasiado a ciertas "obsesiones" del moralismo protestante; también se habla mucho de "ideales" y de "formación del carácter", lo que apenas nos saca de las banalidades modernas ordinarias; y, de todo esto, sería ciertamente muy difícil encontrar algo claro. En general es bastante "inofensivo", pese a algún consejo como el de "cultivar la pasividad" que es tremendamente peligroso; pero lo que siempre sorprende en escritos de este tipo es la falta de "sustancia", por así decirlo, y la ausencia total de detalles aprovechables.

Por otra parte, el autor, de un extremo a otro de la obra, hace hablar al *Gurú* de tal manera que uno se pregunta qué idea tiene de él, y el Swâmi Siddheswarânanda, en su prefacio, parece haber intuido que hay aquí un equívoco bastante desafortunado, que, por otra parte, no consigue disipar: ciertamente no se trata de un verdadero *Gurú* humano, ni lo que se describe puede pasar por una etapa lo suficientemente avanzada como para que el verdadero "Gurú interior" se manifieste de esta manera; por lo tanto, es probable que esta "voz" represente de alguna manera sólo el recuerdo "idealizado" de Vivekananda, o incluso, más sencillamente, que no se considere más que una "ficción" destinada a expresar los pensamientos que le vinieron al autor durante sus meditaciones.

Ananda K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*¹¹ (Philosophical Library, New York). ET, agosto de 1946.

Esta obra está dividida en dos partes un tanto paralelas, la primera de las cuales se refiere al hinduismo y la segunda al budismo, aunque bien es verdad que el propio autor considera que tal vez hubiera sido mejor tratar todo en un solo tema para poner de manifiesto con mayor claridad la concordancia real de uno y otro. En primer lugar, señala con acierto que se podría dar de alguna manera un relato fiel del hinduismo negando categóricamente la mayoría de las afirmaciones hechas sobre él por los estudiosos occidentales e incluso por algunos hindúes modernos y occidentalizados. A continuación, aclara lo que es el "mito" en su verdadero sentido, y concebido como esencialmente válido fuera de cualquier condición particular de tiempo y espacio: *agrê*, "en el principio", significa aún más exactamente "en la cima", es decir, "en la causa primera" o "en el Principio" (como el griego *en archê* y el latín *in principio*); en toda descripción simbólica del proceso cosmogónico, se trata pues de un "principio" intemporal. El Sacrificio (*yajna*) es una imitación ritual de "lo que hicieron los Dioses en el principio", y es por tanto como un reflejo del "mito", invertido como todo reflejo, en el sentido de que lo que había sido un proceso de generación y división se convierte ahora en un proceso de regeneración y reintegración. Para entender esta operación, debemos preguntarnos primero "qué es Dios" y "qué somos nosotros": Dios es una Esencia sin dualidad (*advaita*), pero que subsiste en una naturaleza dual, de ahí la distinción de lo "Supremo" (*para*) y lo "No Supremo" (*apara*) a la que corresponden, desde diversos puntos de vista, todas las dualidades de las que uno de los términos, estando subordinado al otro, está contenido "eminentemente" en este último; y también encontramos en nosotros mismos estos dos términos, que son entonces el "Sí Mismo" y el "yo". La función esencial del Sacrificio es

¹¹ [A. K. Coomaraswamy, *Hinduismo y Budismo*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

"reunir lo que ha sido separado", por lo tanto, en lo que respecta al hombre, devolver el "yo" al "Sí Mismo"; esta reunión se representa a menudo simbólicamente como un matrimonio, siendo el término superior de tal dualidad el masculino y el término inferior el femenino, uno en relación con el otro. No hay que olvidar, además, que desde el punto de vista estrictamente tradicional, toda acción debe considerarse normalmente como "sagrada", es decir, como de carácter "sacrificial" (de *sacra facere*), de modo que la noción de Sacrificio puede extenderse a toda la vida humana; y ésta es propiamente la "vía de las obras" (*karma mârga*) del *Bhagavad-Gîtâ*, que es naturalmente lo contrario de la concepción profana de los modernos. Por otra parte, el Sacrificio, al ser realizado *in divinis* por *Vishwakarma*, requiere, en su imitación ritual en este mundo, una cooperación de todas las artes (*vishwâ karmâni*), de lo que se deduce que, en el orden social tradicional, todas las funciones, sean cuales sean, tienen también un carácter sagrado; pero, al mismo tiempo, la organización social, al igual que las obras, no puede ser considerada como un fin en sí misma, y debe ser tal que permita a cada uno de sus miembros realizar su propia perfección: Esto es lo que se entiende en el hinduismo por la institución de los cuatro *âshramas*, por los que todo se ordena con vistas a la consecución de la Liberación final.

Refiriéndose al budismo, el Sr. Coomaraswamy señala que parece diferir más del hinduismo cuanto más superficialmente se estudia, y que, a medida que se estudia más profundamente, resulta cada vez más difícil especificar las diferencias; y podría decirse que, en Occidente, "el budismo ha sido admirado principalmente por lo que no es". El propio Buda nunca pretendió enseñar una nueva doctrina ni, en los preceptos que daba a sus oyentes "laicos", predicar una "reforma social"; de hecho, la esencia de su enseñanza se dirigía a los miembros de una "orden monástica", dentro de la cual no podía haber ninguna distinción social, dado que se trataba de hombres que ya habían abandonado el mundo, como los *sannyâsis* del hinduismo. Aquí el "mito" está representado por la propia "vida" del Buda,

que tiene todos los rasgos del *Avatâra*, ante el cual se han borrado por completo las características individuales; la mayoría de los modernos han asumido, sobre esta base, que era un hombre que luego se "divinizó", pero esta concepción "evhemerista" es lo contrario de la verdad: Lo que se desprende de todos los textos auténticos es que, por el contrario, se trata del "descenso" de un Arquetipo celestial en forma humana, cuyo "nacimiento" y "despertar" representan, podríamos decir, acontecimientos intemporales.

En cuanto a la doctrina, el Sr. Coomaraswamy se ocupa especialmente de mostrar la falsedad de la interpretación de que el Buda negó el *âtman*: Cuando, hablando de las modificaciones individuales, contingentes y transitorias, dijo, contra los que identifican su propio ser con estos accidentes (y entre los que ciertamente habría incluido a Descartes con su *Cogito ergo sum*), que "esto no es el *Sí Mismo*", se entiende como si hubiera dicho que "no hay ningún *Sí Mismo*"; y esto es tanto más absurdo cuanto que él mismo, en su estado de Buda, no puede concebirse de otro modo que como idéntico al "Sí Mismo". No podemos entrar en más detalles, pero al menos debemos señalar una excelente interpretación del término *Nirvâna*; este es otro asunto que tiene gran necesidad de aclaración, después de toda la confusión que han introducido en él los orientalistas.

Otro punto de gran interés es el siguiente: los nombres y epítetos del Buda, de manera general, son al igual que sus actos, los que la tradición védica relaciona más especialmente con *Agni* e *Indra* a quienes también se aplica muy a menudo la designación de *Arhat*; ahora bien, *Agni* e *Indra* son respectivamente el Sacerdocio y la Realeza *in divinis*; precisamente con estas dos posibilidades nació el Buda, y puede decirse que, al elegir la primera, realizó las dos, pues este es uno de los casos en que, como se ha dicho anteriormente, uno de los dos términos está contenido "eminentemente" en el otro. Hemos sabido que se está preparando una traducción al francés de esta importante obra y es de esperar que no tarde en llegar.

Ananda K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*¹² (American Oriental Society, New Haven, Connecticut). ET, agosto de 1946.

En este otro libro, en el que encontramos desarrolladas, aclaradas y apoyadas por numerosas referencias, algunas de las consideraciones que ya se indicaban en el anterior, el Sr. Coomaraswamy rectifica un error cometido por algunos, especialmente J. Evola y A. M. Hocart, sobre la relación entre el Sacerdocio y la Realeza. Estos últimos han afirmado que el Sacerdocio tiene un papel femenino frente a la Realeza, lo que naturalmente tiende a atribuir la supremacía a esta última; pero esto es una inversión completa del orden jerárquico real. De hecho, las relaciones en cuestión se expresan ritualmente mediante fórmulas matrimoniales como: "Yo soy Eso, tú eres Esto; yo soy el Cielo, tú eres la Tierra", etc. (*Aitareya Brâhmana* VIII, 27); sin embargo, es el *Purohita*, es decir, el Brâhmana, quien dirige estas palabras al Rey en el momento de la coronación (*râjasûtya*), y no al revés, como se ha afirmado erróneamente. Se trata de una de esas «parejas» cuyos dos términos no son en absoluto simétricos, ya que el primero contiene en principio al segundo, mientras que el segundo está subordinado al primero y sólo existe en suma a través del segundo (lo que equivale a decir que son relativamente *sat* y *asat*); por eso el Sacerdocio es absolutamente independiente de la Realeza, mientras que la Realeza no podría existir válidamente sin el Sacerdocio. Esto se confirma examinando la relación entre sus prototipos divinos: *Agni*, que es el Sacerdocio (*brahma*), e *Indra*, que es la Realeza (*kshatra*), o *Mitra* y *Varuna*, que también están en una relación similar; igualmente *Brihaspati* y *Vash*, es decir, en suma, el Intelecto y la Palabra, que corresponden aquí respectivamente a la contemplación y a la acción. Este último punto requiere una observación importante: Si la Palabra se relaciona con la Realeza es, de hecho, porque el Rey

¹² [A. K. Coomaraswamy, *Autoridad espiritual y poder temporal en la teoría india del gobierno*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

actúa y "trabaja" a sus órdenes o edictos pues, en una sociedad tradicional, las cosas se realizan normalmente tan pronto como han sido formuladas por quien tiene el poder de hacerlo (y se puede relacionar con esto el hecho de que, en la tradición extremo-oriental, corresponde al soberano dar a las cosas sus "nombres correctos"), por lo que el Rey nunca puede hablar a su antojo o según sus deseos, sino que sólo debe hacerlo de acuerdo con el orden, es decir, la voluntad del principio del que deriva su legitimidad y "derecho divino". Podemos ver cuán lejos se encuentra esta concepción, esencialmente teocrática, de la de una "monarquía absoluta" que no tiene otra regla de acción que «lo que place» al soberano. El autor estudia incidentalmente muchas otras parejas del mismo tipo, como, por ejemplo, *Yama* y *Yamî*, los *Ashwins* (comparables en algunos aspectos a los Dioscuros griegos), y también parejas como la de *Krishna* y *Arjuna*, formada por un inmortal y un mortal, que corresponde naturalmente a *Paramâtmâ* y *jîvâtmâ*, o al "Sí Mismo" y al "yo". Otro caso interesante, en un orden algo diferente, es el de la Armonía (*sâma*) y las Palabras (*rich*) en la ciencia de los *mantras*; pero es imposible resumir todo esto, e incluso enumerar completamente todas las cuestiones tratadas de este modo en las notas, algunas de las cuales tienen la importancia de verdaderos estudios especiales. Volviendo al tema principal, la unión del Sacerdocio y la Realeza representa sobre todo la del Cielo y la Tierra, de cuya armonía depende la prosperidad y la fertilidad de todo el Universo; por ello, la prosperidad del reino depende también de la armonía de los dos poderes y de su unión en el cumplimiento del rito, y el Rey, cuya función esencial es garantizarlo, sólo puede hacerlo a condición de actuar de forma que mantenga esta armonía en todo momento; aquí encontramos la correspondencia entre el orden cósmico y el orden humano, afirmada unánimemente por todas las tradiciones. Por otra parte, el carácter femenino de la Realeza con respecto al Sacerdocio explica lo que nosotros mismos hemos indicado, como nos recuerda el Sr. Coomaraswamy, que un elemento femenino, o representado simbólicamente como tal, desempeña la mayoría de las veces un papel prepon-

derante en las doctrinas propias de los *Kshatriyas*; y explica también por qué una vía de *bhakti* es más particularmente apropiada a la naturaleza de éstos, como puede verse de nuevo muy claramente en un caso como el de la Caballería Occidental. Sin embargo, no hay que olvidar que, como todo esto es una cuestión de relaciones, lo que es femenino en un aspecto puede ser al mismo tiempo masculino en otro: Así, si el Sacerdocio es masculino en relación con la Realeza, el Rey es a su vez masculino en relación con su reino, como todo principio es masculino en relación con el dominio sobre el que se ejerce su acción, y notablemente *Agni*, *Vâyu* y *Âditya* en relación con los "tres mundos" respectivamente, relaciones que no son, por otra parte, más que otras tantas particularizaciones de la Luz en el Cosmos. Hay que añadir que, además de sus aspectos cósmico (*adhidévata*) y político (*adhirâjya*), la misma doctrina tiene también una aplicación en el orden "microcósmico" (*adhyâtma*), pues el hombre mismo es la "Ciudad Divina", y todos los elementos constitutivos correspondientes a los del Cosmos y a los de la organización social se encuentran en él, de modo que, entre estos elementos, habrá que observar relaciones similares en todos los casos. Los dos âtmâs, es decir, el "Sí mismo" y el "yo", corresponden a la doble naturaleza "suprema" y "no suprema" de *Brahma*, y por consiguiente, en diferentes niveles, a *Mitra* y *Varuna*, al *Deva* y al *Asura*, al *Brahma* y al *Kshatra*, a través de cuyo matrimonio se mantiene el reino; "el lado exterior, activo, femenino y mortal de nuestra naturaleza subsiste de forma más destacada en su lado interior, contemplativo, masculino e inmortal, al que puede y debe ser "reducido", es decir, devuelto o reunido. La "autonomía" (*swarâj*) consiste, para un rey, en no dejarse gobernar por la multitud de los que deben estar subordinados a él, e igualmente, para cada uno, en no dejarse gobernar por los elementos inferiores y contingentes de su ser; de ahí que, para el establecimiento y el mantenimiento del orden en ambos casos, se den las dos acepciones de "guerra santa" de las que hemos hablado en varias ocasiones. En última instancia, todo, en cualquiera de los campos, depende esencialmente del "dominio de sí mismo" (*âtmâsamya*);

por eso, según la enseñanza de todas las tradiciones, el hombre debe, en primer lugar, "conocerse a sí mismo", y, al mismo tiempo, la "ciencia del Sí Mismo" (*âtmavidyâ*) es también el término final de toda la doctrina, pues "qué es el Sí Mismo" y "qué es *Brahma*" son dos preguntas que, en realidad, tienen una sola y misma respuesta.

Ananda K. Coomaraswamy, *The Religious Basis of the Forms of Indian Society*¹³. *Indian Culture and English Influence*¹⁴. *East and West*¹⁵ (Orientalia, New York). ET, diciembre de 1946.

El Sr. Coomaraswamy ha reunido en este folleto tres estudios distintos, en el primero de los cuales se propone mostrar, con el ejemplo de la India, cómo, "en un orden social tradicional, las instituciones representan una aplicación de las doctrinas metafísicas a las circunstancias contingentes", de modo que todo en él tiene una razón de ser, no meramente biológica o psicológica, sino verdaderamente metafísica. Examina sucesivamente, desde este punto de vista, el cuádruple propósito de la vida humana (*purushârtha*), la institución de los cuatro *âshramas*, la noción de *dharma* con todo lo que implica, y finalmente, en relación con el *swadharma*, la institución de las castas, con el carácter de "vocación" que tiene esencialmente el ejercicio de cualquier profesión en ellas, y el carácter sagrado y ritual que toda actividad tiene necesariamente allí donde las propias castas se consideran "nacidas del sacrificio", de modo que el punto de vista profano no se encuentra en ninguna parte, y toda la vida parece ser el cumplimiento de un ritual en el que no hay nada que carezca de significado.

En el segundo estudio, el autor, tras citar primero diversas críticas a la civilización moderna por parte de occidentales y

¹³ [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *La doctrina india del fin último del hombre*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007].

¹⁴ [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *La doctrina india del fin último del hombre*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007].

¹⁵ [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *La paternidad espiritual y el complejo de marioneta*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

orientales, señala los efectos destructivos que inevitablemente tiene la influencia europea en un país que, como la India, aún posee una civilización tradicional; y estos efectos no sólo se producen en la esfera intelectual, sino también en el propio orden social, donde la influencia en cuestión tiende sobre todo a derribar la organización en la que, como se acaba de decir, toda profesión es propiamente una "vocación", organización que, como ha señalado acertadamente A. M. Hocart, es efectivamente incompatible con el sistema industrial del Occidente moderno. Es necesario reaccionar en primer lugar contra la propia concepción de la vida que implica este sistema si queremos evitar una catástrofe irremediable; y desde luego no es deseable seguir, con el pretexto del "progreso", avanzando en la misma dirección cuando estamos al borde del precipicio.

Finalmente, en el último estudio, el Sr. Coomaraswamy explica que la antítesis de Oriente y Occidente, tal como se presenta hoy, no debe entenderse en un sentido meramente geográfico, sino que es en realidad la del espíritu tradicional y el espíritu moderno, que es básicamente una cuestión de tiempo mucho más que de lugar, ya que, si Occidente tuviera una civilización normal comparable a todas las demás, no podría existir de ninguna manera tal oposición. La buena voluntad y la filantropía no bastan ciertamente para eliminar esta oposición, sobre todo en un estado de cosas en el que lo que se considera "bueno" o "malo" carece también de principios y se basa en última instancia sólo en una concepción cuantitativa de la vida; lo que se necesita sobre todo es comprensión, pues sólo a través de ella puede resolverse todo, incluidas las cuestiones políticas y económicas, que en realidad son sólo las más externas y menos importantes. Aquí el autor vuelve a la concepción de la "vocación", es decir, a la determinación de las ocupaciones, no por una elección arbitraria o por consideraciones de beneficio o de ambición, sino por la naturaleza misma de cada individuo, lo que permite a cada hombre trabajar tanto para su propia perfección como para la de los productos de su oficio; el problema del restablecimiento de esta concepción, que debe ser resuelto en primer lugar para salir del desorden actual, sólo puede ser

resuelto por la comprensión de los principios en los que se basa la organización tradicional de las castas. Ni que decir tiene que un esfuerzo de acercamiento sólo puede venir de Occidente, ya que es éste el que ha abandonado las antiguas normas comunes, mientras que Oriente sigue adhiriéndose a ellas en su mayor parte; y sólo con este Oriente tradicional podría cooperar Occidente, mientras que con el Oriente modernizado no podría sino rivalizar. Cuando Occidente haya recuperado su "Sí Mismo", que es también el "Sí Mismo" de todos los demás hombres, el problema de la comprensión de Oriente se habrá resuelto al mismo tiempo, y sólo quedará la tarea de poner en práctica lo comprendido; el otro término de la alternativa es una reducción del mundo entero al estado actual de Europa; se trata, en fin, de elegir entre un movimiento deliberadamente dirigido hacia un destino previsto, y una sumisión pasiva a una fatalidad inexorable.

Marco Pallis, *Peaks and Lamas* (Cassell and Co., London). ET, enero-febrero de 1947.

Esta obra, a la que el Sr. Coomaraswamy ya dedicó una nota aquí cuando apareció por primera vez¹⁶, ha tenido desde entonces varias ediciones sucesivas en las que el autor ha introducido ciertas mejoras de detalle. Nuestra intención, al retomarlo, no es hablar de lo que es propiamente un "cuaderno de viaje", sea cual sea su interés, sino la de señalar más particularmente algunos puntos relacionados directamente con la doctrina tibetana. En primer lugar, debemos señalar que el Sr. Pallis no acepta el término "lamaísmo", que al parecer tiene un cierto matiz peyorativo en inglés; es cierto que es una denominación puramente convencional, pero hay otras que también lo son en este caso (la de "confucianismo", por ejemplo), y que se utilizan únicamente por razones de comodidad. Tal vez baste con hablar simplemente del budismo tibetano, y tal vez sea la mejor manera después de todo; debe entenderse, en cualquier caso, que este budismo tiene peculiaridades que lo distinguen

¹⁶ [*Etudes traditionnelles*, número de junio de 1940. N. del T.].

claramente de otras formas, no sólo del budismo en general, sino incluso del *Mahâyâna* del que es una rama.

Un capítulo de especial importancia doctrinal es el titulado *El ciclo de la Existencia*, que contiene una excelente exposición del simbolismo de la "Rueda de la Vida", representación esquemática de los múltiples estados de la existencia condicionada. En esta ocasión, el autor explica varios puntos fundamentales de la doctrina budista, en la medida en que pretende esencialmente conducir a los seres fuera de la cadena indefinida de estos estados y al *Nirvâna*, sobre el que rectifica acertadamente las falsas interpretaciones que prevalecen en Occidente: "Es la extinción de la Ignorancia y la serie de sus consecuencias; una doble negación es el único medio que tenemos para sugerir débilmente su realidad positiva. El que ha alcanzado este estado lo conoce; el que no lo ha alcanzado sólo puede especular en los términos de su propia relatividad, que no se aplican a él: entre este estado y el Círculo de la Existencia hay una completa discontinuidad". También señalaremos las consideraciones relativas al Método y a la Sabiduría, considerados como complementarios e inseparables entre sí, y simbolizados respectivamente por el *dorje* y la campana o *dilbu*.

Otro capítulo contiene algunas páginas sobre el simbolismo de los *Tantras*, que, aparte de las aclaraciones que aportan en el orden estrictamente doctrinal, y en particular en lo que se refiere a la concepción de la *Shakti*, constituyen una refutación lo más clara posible de las inanes afirmaciones que se encuentran en casi todas partes sobre este tema, que es sin duda uno de aquellos en los que la incomprensión occidental ha alcanzado su más alto grado. En otras partes encontramos explicaciones de los "Tres Refugios", de la fórmula *Om mani padmê hum*, y de los mantras en general como ayudas para la meditación, además de otros puntos que sería demasiado largo enumerar, y que se tratan incidentalmente a lo largo del libro.

La última parte está dedicada casi en su totalidad al arte tibetano; trata en primer lugar de su estado actual, y cabe destacar a este respecto que es uno de los pocos ejemplos que aún se pueden encontrar de un arte tradicional realmente vivo en la

actualidad. El autor ha introducido algunos puntos de vista generales sobre el "arte popular", inspirados en las indicaciones del Sr. Coomaraswamy, pero observa que en Tíbet difícilmente se puede concebir un "arte popular" distinto de cualquier otro tipo de arte, "porque todos los elementos que han contribuido a dar forma a la civilización tibetana, sea cual sea la fuente de la que procedan, se han combinado en una síntesis muy desarrollada y adaptada a las necesidades de los hombres de cualquier rango y habilidad". El Sr. Pallis muestra a continuación la estrecha relación del arte con la doctrina; en este capítulo, que es imposible resumir, sólo señalaremos las consideraciones sobre el carácter esencialmente intelectual del arte tradicional, sobre el ritual visto como "una síntesis de todas las artes puestas al servicio de la doctrina y que colaboran hacia un único fin", que es preparar la mente para la realización metafísica, y sobre la ausencia de toda "idolatría" en el uso que se hace así de las figuraciones simbólicas. Por último, llama la atención sobre el peligro que puede suponer, para el arte y para el conjunto de la civilización tradicional, que forma un todo indivisible, la penetración de la influencia occidental, de la que el interior del Tíbet sigue libre hasta ahora, pero que ya empieza a hacerse sentir en sus fronteras. Mencionaremos también, a este respecto, algunas reflexiones muy acertadas sobre la importancia del traje para el mantenimiento del espíritu tradicional; ¡los que quieren destruir la tradición en un pueblo saben ciertamente muy bien lo que hacen cuando empiezan por imponer el uso del traje europeo!

Robert Bleichsteiner, *L'Église jaune*. Traduction de Jacques Marty (Payot, Paris). ET, enero-febrero de 1947.

El título de este libro exige algunas observaciones: por una parte, pensamos que sería mejor evitar el uso del término "Iglesia" en este caso, debido al significado específicamente cristiano que se le atribuye, del que es casi imposible separarlo; por otra parte, el término "Iglesia Amarilla" sólo puede aplicarse, en cualquier caso, a una rama del lamaísmo (el autor, a diferencia del Sr. Pallis, utiliza explícitamente este último término),

la que sigue la reforma de Tsongk-khapa, para distinguirla de la que entonces podía llamarse "Iglesia Roja" y que permanecía tal como era antes de esta reforma. Sin embargo, la obra trata en realidad de ambas cosas, es decir, en definitiva, del budismo tibetano en general, y también del budismo mongol, que deriva directamente de él; es quizás la única obra completa, o al menos la única fácilmente accesible, que existe sobre este tema, y esto es lo que la hace tan interesante; nos referimos al interés "documental", porque, en cuanto al "espíritu" con el que está escrita, hay ciertamente muchas reservas que hacer. En primer lugar, contiene un relato histórico bastante completo; desgraciadamente, este mismo relato está afectado por una especie de escepticismo hacia todo lo que no parece explicable de acuerdo con las ideas occidentales modernas, y se percibe en él una tendencia excesiva a querer "racionalizar" todo. Un punto que permanece bastante oscuro es el que se refiere a la religión del *Bon*, que es anterior a la introducción del budismo, y de la que se sabe poco; en cuanto a lo que se dice de una supuesta "creencia popular" que es aún más antigua, apenas se puede entender de qué se trata; tal vez estemos hablando de una forma de "chamanismo" que, por otra parte, debería ser probablemente anterior a la actual degeneración de éste, y que en todo caso sólo podría ser "popular" por el mero hecho de sus supervivencias parciales, constituyendo, si se quiere, una especie de "folclore", después de haber sido sustituido por otras formas tradicionales. A este respecto, señalemos, aunque se encuentra en otra parte del libro, una observación bastante interesante, o al menos que podría serlo si se supiera sacar las consecuencias; los puntos de contacto del lamaísmo con el chamanismo "no pueden explicarse por las influencias que el budismo ha sufrido en Mongolia y Tíbet por parte de las doctrinas que allí prevalecen; se trata exclusivamente de rasgos ya atestiguados en el tantrismo indio, y que, desde ese país, se han combinado con las ideas del lamaísmo"; pero en lugar de ver en esta evidencia una fuente tradicional común, que puede remontarse a mucho tiempo atrás, el autor se contenta con declarar que "la explicación de estos notables conexiones debe de-

jarse a la investigación posterior"... Después de la parte histórica, se estudian sucesivamente los monasterios y los templos, las diferentes categorías de "dioses" del lamaísmo, la jerarquía de los monjes (entre los cuales, los que siguen la "vía directa" son calificados de "místicos" de manera muy inapropiada), las "artes mágicas" (término bajo el cual se clasifican indistintamente muchas cosas, y que ciertamente no son todas mágicas en el verdadero sentido de la palabra), los ritos y las fiestas (en las que las danzas simbólicas desempeñan un papel importante, y aquí el autor señala con razón el error cometido con demasiada frecuencia por quienes han descrito y confundido las divinidades "terribles" que aparecen en ellas con entidades diabólicas), luego la cosmología (cuya vertiente simbólica apenas se comprende), las ciencias (en particular la astrología y la medicina) y, por último, las artes y la literatura. Todo esto, repitámoslo, es interesante como documentación, pero a condición de prescindir de las apreciaciones del autor, que no pierde ocasión de declamar contra lo que llama "horrores tántricos" y de calificar de "supersticiones absurdas y lamentables" todo lo que escapa a su entendimiento.

No sabemos hasta qué punto ciertos defectos de expresión deben atribuirse a la traducción; probablemente sea el caso de las frases cuyo sentido es muy poco claro, y desgraciadamente hay bastantes; pero parece difícil no imputar al propio autor el uso de algunos términos bastante extraordinarios, como "piedra de hollín" para denominar al *dorje*, o "reencarnaciones" para designar a los *tulkus*, a los que la mayoría de los europeos llaman muy impropriamente "budas vivientes", y que en realidad no son más que los portadores humanos de ciertas influencias espirituales. Por otra parte, es lamentable que el traductor haya creído necesario adoptar una extraña transcripción para las palabras tibetanas, que parece ser la transcripción alemana algo modificada, y que a veces las hace bastante difíciles de reconocer para quienes están acostumbrados a verlas de otra forma; la ausencia de cualquier indicación de las vocales largas en los términos sánscritos es también bastante incómoda, y son

imperfecciones que, sin embargo, habría sido muy fácil evitar, ya que al menos no requieren ningún esfuerzo de comprensión.

A. K. Coomaraswamy, *Some Sources of Buddhist Iconography*¹⁷ (Dr B. C. Law Volume, Part I). ET, marzo de 1947.

Da algunos ejemplos más de la conformidad de esta iconografía con el simbolismo hindú anterior al budismo. La representación de Buda como una "columna de fuego" está estrechamente relacionada con la descripción de *Brahma* como "Árbol de la Vida", que también es una "zarza ardiente"; este pilar axial, que sostiene el Cielo, es naturalmente también un símbolo de *Agni*, y "no hay duda de que las representaciones de un pilar o árbol de fuego sostenido por un loto se basan en última instancia en los textos védicos relativos al nacimiento único y arquetípico de *Agni Vanaspati*, el árbol de mil ramas, nacido en el loto. El prototipo de la victoria del Buda en su disputa con Kassapa, cuya leña para el fuego del sacrificio no ardía, mientras que la suya se encendía inmediatamente, se encuentra en el *Taittirīya Samhita* (II, 5, 8). La llama en la cabeza de un Buda tiene su explicación en este pasaje del *Bhagavad-Gītā* (XIV, II): "Donde hay Conocimiento, la luz brota de los orificios del cuerpo". La lucha del Boddhisattwa contra *Māra*, inmediatamente antes del "Gran Despertar", tiene como prototipo la lucha de Indra contra *Vritra*, *Ahi* o *Namuchi*, todos ellos identificados de forma similar con la Muerte (*Mrityu*). En ambos casos, el héroe, aunque está solo, tiene un "séquito" o "guardia", que en realidad son los "alientos" (*prāṇāḥ*) o poderes regenerados del alma, reunidos en *samādhi*. Este estado de "autoposesión", en el que se dominan las formas de la Muerte (representadas por el ejército de *Māra*), se denomina a menudo "sueño", aunque en realidad es el estado más plenamente "despierto" que puede haber; hay aquí, como ocurre siempre en casos similares, una inversión de las relaciones que existen, en condiciones ordinarias, entre el sueño, y la consciencia en el es-

¹⁷ [Publicado como capítulo en Ananda K. Coomaraswamy, *La doctrina india del fin último del hombre*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

tado de vigilia: “que nuestra vida actualmente activa es un ‘sueño’ del que despertaremos algún día, y que, estando así despiertos, pareceremos estar sumidos en el sueño, es una concepción que se repite constantemente en las doctrinas metafísicas de todo el mundo”. Por último, se señala que en algunas representaciones del ejército de *Mâra* hay demonios sin cabeza; esto se relaciona con una cuestión que el Sr. Coomaraswamy ha tratado con más detalle en otros estudios de los que hablaremos en breve.

A. K. Coomaraswamy, *What is Civilization?*¹⁸, *Albert Schweitzer Festschrift*. ET, septiembre de 1947.

El Sr. Coomaraswamy toma como punto de partida el significado etimológico de las palabras "civilización" y "política", derivadas respectivamente del latín *civitas* y del griego *polis*, que en ambos casos significan "ciudad". Las ciudades humanas deben, según todas las concepciones tradicionales, estar constituidas y regidas según el modelo de la "Ciudad divina", que es por consiguiente también el de toda verdadera civilización, y que puede ella misma ser considerada desde el doble punto de vista macrocósmico y microcósmico. Esto conduce naturalmente a la interpretación de *Purusha* como el verdadero "ciudadano" (*purusha-ya*, equivalente de *civis*), residente en el centro del ser considerado como *Brahma-pura*¹⁹; pensamos por otra parte tener ocasión de volver más ampliamente sobre esta cuestión.

Ananda K. Coomaraswamy, *Am I my Brother's Keeper?* [*¿Soy Yo el Guardián de mi Hermano?*]²⁰. With an Introduction by Robert Allerton Parker («Asia Press», The John Day Company, New-York). ET, marzo de 1948.

Este libro, el último que publicó nuestro difunto colaborador antes de su repentina e imprevista muerte, es una colección de

¹⁸ [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *La doctrina india del fin último del hombre*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T].

¹⁹ [Ver “La Ciudad Divina”, reunido en *El Centro del Mundo*. N. del T.].

²⁰ [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *La paternidad espiritual y el complejo de marioneta*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

artículos elegidos entre los que podrían llegar a un público más amplio que el que podían tener la mayoría de sus otras obras, y que se refieren en gran parte, bajo sus diversos aspectos, a la cuestión de las relaciones entre Oriente y Occidente. Como ya hemos dado cuenta de estos artículos, nos limitaremos, como hicimos con los contenidos en una recopilación anterior, a enumerarlos indicando los números de la revista en los que se trataron: *¿Soy el guardián de mi hermano?* (junio-julio de 1946); *El desorden de la alfabetización* (junio-julio de 1946); *Caminos que conducen a la misma cumbre* (enero-febrero de 1947); *Sabiduría oriental y conocimiento occidental* (junio-julio de 1946); *Oriente y Occidente* (diciembre de 1946); *La paternidad espiritual y el complejo de marioneta* (octubre-noviembre de 1947); y, por último, *Gradación, evolución y re-encarnación*, cuya traducción puede encontrarse aquí (octubre-noviembre de 1947). En su introducción, el Sr. R. A. Parker, tras esbozar la biografía del autor, se ocupa de definir el punto de vista tradicional desde el que ha tomado su obra en su conjunto, y más particularmente en sus *Eastern Wisdom and Western Knowledge*, y concluye con unas líneas dirigidas a nosotros y a *Études Traditionnelles*, por las que debemos expresarle nuestro agradecimiento.

Swâmî Pavitrananda, *Common Sense about Yoga* (Adwaita Ashrama, Mayavati, Almora, Himalayas). ET, septiembre de 1948.

El título de este pequeño volumen nos parece bastante desafortunado, pues realmente no entendemos cómo se puede pensar en reducir el *Yoga* a la medida de ese punto de vista estrechamente circunscrito y puramente profano que caracteriza a lo que se llama "sentido común". El conjunto no altera sensiblemente la impresión que tuvimos al leer una traducción del primer capítulo, titulado *The «Mysteries» of Yoga*, que apareció en un número especial de *Cahiers du Sud* sobre la India (véase el número de diciembre de 1946 sobre este tema). Esto no quiere decir, por supuesto, que todo lo que contiene sea malo; sólo podemos estar plenamente de acuerdo con el autor

cuando denuncia ciertas ideas falsas y fantasmagorías sospechosas, y cuando protesta contra las demasiado numerosas empresas más o menos charlatanas que, hoy en día, se cubren con el nombre usurpado de *Yoga*, y que sólo deben su éxito a la completa ignorancia de la inmensa mayoría de los occidentales en lo que se refiere a las cosas de la India (y también podríamos decir del Oriente en general); pero aunque todo esto no sea del todo inútil, sigue siendo "negativo" en cierto modo. Los capítulos siguientes tratan sucesivamente del *Bhakti-Yoga*, del *Karma-Yoga*, del *Jnânâ-Yoga* y del *Râja-Yoga*; creemos que podemos dar una idea suficiente de la forma en que se tratan estos temas diciendo que son totalmente conformes con las concepciones de Vivekananda, bajo cuyo patrocinio se encuentra el libro. El autor afirma expresamente que su intención ha sido "exponer la ciencia del *Yoga* de la manera más sencilla y racional posible"; lo cierto es que sus puntos de vista parecen demasiado "simplistas", y que no parece darse cuenta de que hay realidades que son de orden suprracional. Lo que más nos llama la atención en todos los escritos de este tipo es, como ya hemos señalado, que no hay ninguna señal del carácter iniciático del *Yoga*, que es, sin embargo, su esencia misma, pero que es obviamente incompatible con la tendencia moderna a "popularizar" todo.

Ananda K. Coomaraswamy, *Time and Eternity* (Artibus Asiae, Ascona, Suisse). ET, diciembre de 1948.

En esta obra póstuma, nuestro difunto colaborador ha retomado y desarrollado consideraciones que ya había expuesto en parte en diversos artículos, pero que es de gran interés encontrar así reunidas y coordinadas en un todo coherente. Se ha esforzado especialmente en mostrar el acuerdo unánime de las diversas doctrinas tradicionales sobre la cuestión de la relación entre el tiempo y la eternidad con la ayuda de numerosas referencias extraídas en otros tantos capítulos sucesivos, de las doctrinas hindúes, budistas, griegas, islámicas y cristianas; todo ello es obviamente imposible de resumir, y debemos contentarnos con indicar algunas de las principales ideas que surgen.

El tiempo, que incluye el pasado y el futuro, es, en su conjunto, absolutamente continuo, y sólo lógicamente y no realmente puede dividirse en partes; por esta continuidad, que constituye la duración, contrasta con la eternidad, que es, por el contrario, el "instante" intemporal y sin duración, el verdadero presente del que no es posible ninguna experiencia temporal. La eternidad se refleja o se expresa en el "ahora" que en todo momento separa y une a la vez el pasado y el futuro; e incluso este "ahora", en la medida en que es realmente sin duración, y por lo tanto inmutable e inmodificable a pesar de la ilusión de "movimiento" debida a una consciencia sometida a las condiciones del tiempo y del espacio, no se distingue realmente de la eternidad misma, a la que todo el tiempo está siempre presente en toda su extensión. La independencia esencial y absoluta de la eternidad con respecto al tiempo y a toda duración, que a la mayoría de los modernos parece costarles tanto concebir, resuelve inmediatamente todas las dificultades planteadas sobre la providencia y la omnisciencia divinas: éstas no se refieren al pasado y al futuro como tales, que no es más que el punto de vista contingente y relativo del ser condicionado por el tiempo, sino a una simultaneidad total, sin división ni sucesión de ningún tipo. A este respecto, la relación de la eternidad con el tiempo puede compararse a la del centro con la circunferencia: todos los puntos de la circunferencia y todos los rayos son siempre visibles simultáneamente desde el centro, sin que esta visión interfiera en absoluto con los movimientos que se producen en la circunferencia o a lo largo de los rayos, y que aquí representarán respectivamente la determinación (sucesión de acontecimientos en el curso ordenado de la circunferencia) y el libre albedrío (movimiento centrípeto o centrífugo), con los que, por tanto, no puede haber conflicto.

Otra consecuencia es la que se refiere a la creación: Dios, por el hecho mismo de no estar en el tiempo, crea el mundo "ahora" tanto como lo creó o lo creará; el acto creador es realmente intemporal, y sólo nosotros lo situamos en una época que relacionamos con el pasado, o nos lo representamos ilusoriamente bajo el aspecto de una sucesión de acontecimientos que es

esencialmente simultánea en la realidad principal. En el tiempo, todas las cosas se mueven incesantemente, aparecen, cambian y desaparecen; en la eternidad, por el contrario, todas las cosas permanecen en un estado de inmutabilidad constante; la diferencia entre ambas es propiamente la del "devenir" y del "ser". El tiempo mismo sería inconcebible sin el "instante" intemporal que es la eternidad, así como el espacio sería inconcebible sin el punto "adimensional"; y es obvio que aquel de los dos términos que da al otro su pleno significado es también el más real en el verdadero sentido de la palabra.

Mircea Eliade, *Techniques du Yoga* (Gallimard, Paris). ET, diciembre de 1948.

En este pequeño volumen, que trata sucesivamente de las doctrinas, de las técnicas mismas, de la relación del Yoga con el hinduismo en general, y finalmente de la técnica particular del Yoga en el budismo y el tantrismo, hay sin duda mucha más comprensión que en el conjunto general de las obras occidentales sobre el mismo tema. Esto se ve enseguida en la precaución del autor de poner constantemente entre comillas todas las palabras que le parecen justamente inapropiadas o inadecuadas para lo que se expresa, y que los orientalistas, por el contrario, suelen utilizar sin la menor duda y sin darse cuenta de hasta qué punto distorsionan la presentación de las doctrinas. Sin embargo, habríamos preferido verle renunciar al menos a algunas de estas palabras, como "filosofía", "religión", "magia", cuando se aplican a cosas para las que no pueden ser realmente adecuadas; ¿por qué razón parece haberse dejado mediatizar por una especie de miedo a desviarse demasiado de la terminología comúnmente aceptada?

Pero, por otro lado, no retrocede ante el abuso de ciertos neologismos, sean o no igualmente útiles, pero de los que hay al menos uno que nos parece oportuno aunque que no podemos aprobar demasiado: Es la palabra "enstasis" utilizada para traducir el *samâdhi*, que es perfectamente correcta, pues por el contrario la palabra "éxtasis", además de implicar una asimilación errónea con los estados místicos, constituye en sí misma

un enorme malentendido; el éxtasis, en efecto, es literalmente un "salir de Sí Mismo" mientras que, por el contrario, es un "entrar en Sí Mismo" que es realmente lo que se quiere decir aquí. Nos resulta imposible mencionar todos los puntos de vista tan correctos que surgen en el curso de la presentación; y si a veces plantea cuestiones que no resuelve en su totalidad, esto es tal vez un mérito adicional en estos casos, pues debe valorarse la preocupación muy loable por no simplificar demasiado las cosas y no ocultar las verdaderas dificultades, a la manera de los demasiados divulgadores del "Yoga para todos". Sin embargo, también hay puntos que exigen ciertas reservas, como una concepción manifiestamente inadecuada, desde el punto de vista tradicional, de la ortodoxia hindú y de la forma en que ésta ha podido incorporar doctrinas y prácticas que le habrían sido primitivamente ajenas; esto sigue siendo demasiado externo y daría la idea de un sincretismo más que de una síntesis, lo cual está ciertamente lejos de la verdad; y esto siempre será así, inevitablemente, mientras no se atreva a afirmar clara e inequívocamente lo que es esencialmente "no humano" en la tradición.

Por otra parte, el cuidado puesto en distinguir las distintas variedades del Yoga, aunque ciertamente justificado en sí mismo, corre quizás el riesgo de perder de vista su unidad de principio; y cuando se califica a algunas de estas variedades de "populares", habría que saber exactamente qué se quiere decir con ello, ya que puede parecer que se contradice el carácter propiamente iniciático que se reconoce en otras partes del Yoga. Lamentamos también algunas concesiones a las teorías de los etnólogos sobre los "cultos de la vegetación" y otras cosas del mismo género; pero, por otra parte, encontramos aquí y allá, y particularmente en la conclusión, algunas de las ideas verdaderamente notables que ya hemos señalado en un artículo del mismo autor (véase el número de julio-agosto de 1948).

Para terminar, citaremos algunas frases de las últimas páginas: «El arquetipo de la 'acción' es la Creación de los mundos, la cosmogonía. En cierto sentido, el *yogí* repite en su propio ser la transformación del caos en Cosmos; de nuevo, una interiori-

zación de la Creación cosmogónica. Antes de desprenderse del Cosmos, se homologa con él, lo repite y se apropia de sus ritmos y armonías. Pero esta "repetición" no es un fin en sí mismo; la "cosificación" que sigue al caos psicomental es sólo un paso hacia la liberación final. El *yogî* debe aislarse de la materia, retirarse del Cosmos; este repliegue equivale a la conquista de la inmortalidad... La realidad sólo puede pertenecer a la inmortalidad; el ser sólo se reconoce en la medida en que es eterno. Así, el *yogî* que ha logrado apartarse del Cosmos y retirarse del incesante y doloroso circuito cósmico, por el hecho mismo de haber abolido su condición humana, obtiene la inmortalidad, que es libertad, autonomía, dicha y eternidad: se ha liberado de la muerte por la muerte de su propia humanidad». En resumen, este libro merece la pena ser leído por cualquiera que se interese seriamente por estas cuestiones, y hay muy pocos de los que podamos decir lo mismo.

Marco Pallis, *Peaks and Lamas* (Alfred A. Knopf, New York). ET, enero-febrero de 1949.

Aunque esta obra ya ha sido mencionada aquí en dos ocasiones (junio de 1940 y enero-febrero de 1947), debemos volver a ella para señalar un importante capítulo titulado *The Presiding Idea*, que el autor añadió especialmente para la edición americana, y en el que se esforzó por definir más explícitamente el principio de unidad que es peculiar de la civilización tibetana y que la distingue de otras formas de civilización tradicional. Que este principio se encuentra en la doctrina budista no es dudoso, pero tal afirmación es insuficiente, pues en otros países distintos de Tíbet donde se ha ejercido, la influencia del budismo ha producido resultados muy diferentes. De hecho, lo que caracteriza a la civilización tibetana por encima de todo es la importancia predominante que se da a uno de los elementos de esta doctrina, en un grado que no se encuentra en ningún otro lugar; y este elemento es la concepción del estado de *Bodhisattwa*, es decir, "el estado del ser plenamente despierto que, aunque ya no está atado por la Ley de la Causalidad que ha superado, sigue sin embargo libremente las vicisitudes de la

Ronda de la Existencia en virtud de su identificación con todas las criaturas que todavía están sujetas a la ilusión egocéntrica y al sufrimiento que es su consecuencia". Una dificultad aparente surge del hecho de que el estado de *Bodhisattwa* es, por otra parte, comúnmente considerado como constituyendo un grado inferior y preliminar al de *Buddha*; sin embargo, esto difícilmente parece aplicarse al caso de un ser "que no sólo ha realizado el Vacío, en un sentido trascendente, sino que también lo ha realizado en el Mundo mismo, en un sentido inmanente, siendo esta doble realización, además, una para él", ya que el Conocimiento supremo que posee es esencialmente "sin dualidad". La solución a esta dificultad parece residir en la distinción entre dos usos diferentes del mismo término *Bodhisattwa*: En un caso se utiliza para designar al santo que aún no ha alcanzado el grado último de perfección, y que sólo está a punto de hacerlo, mientras que en el otro designa en realidad a un ser "que es idéntico al *Buddha* por derecho de Conocimiento, pero que, en beneficio de las criaturas, 'recapitula', por así decirlo, ciertas etapas por razones 'ejemplares', para 'mostrar el Camino', y que en este sentido desciende a la Ronda en lugar de permanecer en ella, sea cual sea la impresión que se produzca a este respecto en los seres siempre dispuestos a dejarse engañar por las apariencias externas". Esta forma de ver al *Bodhisattwa* corresponde, pues, propiamente a lo que hemos llamado "realización descendente", y naturalmente tiene también una conexión evidente con la doctrina de los *Avatâras*. En el resto del capítulo, que es imposible resumir completamente aquí, el Sr. Pallis se esfuerza por aclarar la confusión a la que podría dar lugar esta concepción del *Bodhisattwa* si se interpretara erróneamente de acuerdo con ciertas tendencias de la mentalidad actual, en términos de sentimentalismo "altruista" o llamado "místico"; luego da algunos ejemplos de su aplicación constante en la vida espiritual de los tibetanos. Uno de estos ejemplos es la práctica de la invocación, muy extendida entre la población; la otra se refiere particularmente al modo de existencia de los *naldjorpas*, es decir, de aquellos que ya están más o menos avanzados en el camino de la realización, o al menos cuyas as-

piraciones y esfuerzos están definitivamente fijados en esta dirección, y a quienes los tibetanos, incluso los relativamente ignorantes, consideran como verdaderos protectores de la humanidad, sin cuya actividad "no actuante" ésta se perdería pronto irremediablemente.

Shrî Aurobindo, *L'Énigme de ce Monde* (Adrien Maisonneuve, Paris). ET, enero-febrero de 1949.

Este folleto es una traducción de un artículo escrito en inglés en 1933, en respuesta a una pregunta bastante "sentimental" planteada por Maurice Magre sobre la razón del sufrimiento y el mal en este mundo. La respuesta es, con toda razón, que todas las posibilidades deben realizarse, y que son la división y la separación las que han dado lugar al mal, en la medida en que estas posibilidades se consideran aisladas unas de otras y de su principio; en resumen, lo que consideramos como mal, es decir, como una negación, es tal sólo consecuencia de nuestra ignorancia y de nuestro horizonte limitado. Lo que es más cuestionable es que Shrî Aurobindo parece admitir, no sólo una evolución espiritual para cada ser, sino también una evolución en el sentido de una "progresión" del mundo en su conjunto; esta es una idea que nos parece muy moderna, y no vemos cómo puede estar en armonía con las condiciones mismas del desarrollo de cualquier manifestación. Por otra parte, si entendemos bien lo que no se expresa muy explícitamente, parece considerar que la "realización ascendente" no se basta a sí misma y que debe ser completada por la "realización descendente"; al menos ciertas expresiones permiten interpretar su pensamiento de este modo; sólo que, ¿por qué entonces oponer la liberación tal como él la entiende a lo que llama una "huida del mundo"? Mientras el ser permanezca en el Cosmos (y con esto nos referimos no sólo a este mundo, sino a la totalidad de la manifestación), por muy elevados que sean los estados que pueda alcanzar, siempre son sólo estados condicionados, que no tienen ningún terreno común con la verdadera liberación; ésta sólo puede obtenerse en todos los casos abandonando el Cosmos, y sólo entonces el ser puede "bajar", en apariencia al

menos, sin verse afectado en absoluto por las condiciones del mundo manifestado. En otras palabras, la "realización descendente", lejos de oponerse a la "realización ascendente", la presupone necesariamente; habría sido útil precisar esto de manera que no dejara lugar a equívocos, pero queremos creer que esto es lo que Sri Aurobindo quiere decir cuando habla de "una ascensión de la que no se retrocede, sino de la que se puede emprender el vuelo en un descenso alado de luz, fuerza y *Ananda*".

P. B. Saint-Hilaire et G. Monod-Herzen, *Le Message de Shri Aurobindo et son Ashram* (Adrien-Maisonneuve, Paris). ET, enero-febrero de 1949.

La primera parte es una especie de resumen de las principales enseñanzas de Shri Aurobindo; parece que nos hemos complacido en insistir en su "adaptación a las condiciones del momento", adaptación que nos parece que va un poco demasiado lejos en el sentido de las concesiones a la mentalidad actual. La segunda parte es una descripción del *Ashram* de Pondicherry y de sus diversas actividades; esta descripción y, sobre todo, las fotografías que la acompañan, dan también una impresión de "modernidad" que, hay que decirlo, es algo inquietante; a primera vista uno se da cuenta de que los europeos han pasado por allí...

Ananda K. Coomaraswamy and J. B. Horner, *The Living Thoughts of Gotama the Buddha*²¹ presented (Cassell and Co., London). ET, abril-mayo de 1949.

Aunque no se indica explícitamente la parte de cada uno de los dos autores, nos queda claro que el fallecido A. K. Coomaraswamy es el autor del relato de la vida de Buda y de la doctrina budista que forma la primera parte de este volumen, dado que encontramos, de forma abreviada y algo simplificada, la interpretación que ya había hecho en otros escritos, y en parti-

²¹ [A. K. Coomaraswamy, *Gotama el Buddha*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

cular en *Hinduismo y Budismo*. Como los puntos principales son bien conocidos por nuestros lectores, nos limitaremos a recordar que uno de los más importantes es la refutación del error común según el cual el budismo niega el "Sí Mismo", lo que naturalmente tiene, entre otras consecuencias, la de rectificar la concepción "nihilista" que algunos se han formado del *Nirvâna*. El supuesto "ateísmo" budista también es descartado por la observación de que "entre la voluntad inmutable de Dios y la *Lex Aeterna*, no hay ninguna distinción real", y que "*Dharma*, que siempre ha sido un nombre divino, sigue siendo, en el propio budismo, sinónimo de *Brahma*". También hay que señalar que el autor insiste con razón en el hecho de que ni la doctrina de la causalidad ni la del encadenamiento de acciones y sus efectos implican, en contra de otro error muy extendido, la idea vulgar de "reencarnación", que en realidad no existe más en el budismo que en cualquier otra doctrina tradicional. La selección de textos que sigue, y que sin duda se debe a la señorita Horner, comprende un conjunto de extractos agrupados según las cuestiones a las que se refieren, algunos de los cuales parecen haber sido retraducidos del pali, mientras que otros se reproducen a partir de diversas traducciones inglesas existentes.

Ananda K. Coomaraswamy, *Hindouisme et Bouddhisme*²². Traduit de l'anglais par René Allar et Pierre Ponsoye (Gallimard, Paris). ET, marzo de 1950.

Debemos señalar a nuestros lectores esta excelente traducción del libro de nuestro difunto colaborador, *Hinduismo y Budismo*, que acaba de publicarse en la colección Tradición; como ya hemos informado anteriormente (véase el n° de agosto de 1946) sobre la edición inglesa de esta importante obra, que rectifica un gran número de errores y confusiones cometidos por los orientalistas, no nos extenderemos de nuevo sobre ella. Sólo señalaremos que las dos partes algo paralelas en que se

²² [A. K. Coomaraswamy, *Hinduismo y Budismo*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

divide ponen de manifiesto la concordancia que existe en realidad entre el hinduismo y el budismo; se entiende bien que, por lo que respecta a este último, no se trata de escuelas más o menos tardías y desviadas, como aquellas cuyas opiniones heterodoxas refutó Shankarâchârya, sino del verdadero budismo original, que se parece lo menos posible a lo que se ha presentado bajo este nombre en Occidente, donde, como dice el autor, "el budismo ha sido admirado sobre todo por lo que no es".

Reseñas de revistas

Lotus Bleu. En VI, octubre de 1929.

No hay nunca nada interesante que señalar más que los excelentes estudios de J. Marquès-Rivière: "El Budismo tántrico" (nº de mayo) y "La Ciencia del Vacío en el Budismo del Norte" (nº de junio), a los que sólo se podría reprochar demasiada concisión. De la conclusión del primero de los dos artículos, destacamos algunas líneas que expresan un muy acertado pensamiento: "No hay que apresurarse a sacar conclusiones definitivas como lo han hecho tantos autores. La ciencia de los Tantras es multiforme. Puede ser muy buena y algo espantoso. La voluntad y la intención de la operación lo hacen todo... Es la Ciencia de la Vida y de la muerte... que se discuta largamente sobre el 'cómo' y el 'cuándo' de la introducción del Tantrismo en el Budismo, ello me parece muy secundario, pues no hay solución posible. El Tantrismo remonta muy lejos en la tradición. Que por la evolución de la edad actual haya tomado y tome aún cierto predominio, eso es posible. Pero concluir de ahí 'degeneración' y 'brujería', es ignorar los datos del problema".

Ultra, (mayo-junio y julio-agosto). En VI, noviembre de 1929.

Destacamos un artículo sobre el Budismo *Mahâyâna*, en el cual hemos visto, no sin alguna sorpresa, presentado éste como el producto de un pensamiento "laico" y "popular"; cuando se sabe que se trata, por el contrario, de una reparación, si así puede decirse, y de una transformación del Budismo por la in-

fluencia del espíritu tradicional, infundiéndole los elementos de orden profundo que faltaban totalmente al Budismo original, no se puede sino sonreír ante semejantes aserciones y registrarlas como una nueva prueba de la incompreensión occidental.

Revue Int. des Sociétés Secrètes (1 enero y 1 febrero). En VI, marzo de 1930.

El Sr. de Guillebert toma el pretexto del librito de Steinilber-Oberlin sobre "Los jeroglíficos egipcios" para entregarse a una de esas elucubraciones sociológico-pornográficas que acostumbra. Encontramos otra producción del mismo género en el número siguiente (1 de febrero), a propósito de "Una vieja imagen" de procedencia indeterminada, cuyo simbolismo se vincula claramente con el hermetismo cristiano, pero donde se quieren descubrir todo tipo de intenciones más o menos diabólicas; el autor prueba que ignora simplemente lo que es la *Trimûrti* hindú, que por lo demás nada tenía que ver con eso.

El fascículo de enero contiene todavía algunos ataques contra *Le Voile d'Isis* en general (parece que el número especial sobre los Templarios contiene "con qué motivar abundantemente ¡las más sólidas requisitorias de sus acusadores!"); y contra nosotros en particular. Solamente señalaremos que "la ortodoxia hinduista" no es un asunto de "erudición" y no constituye más "un antojo dificultoso" que la ortodoxia católica; dejaremos a cada uno perfectamente libre de ser lo que le plazca, pero reivindicamos para nosotros la misma libertad; no vale la pena por otro lado insistir sobre ello: Admiramos más bien la buena fe de esos Señores: con respecto a un libro bastante impropio, además bastante fabulador, publicado recientemente, tienen la audacia de escribir que este libro "ha recogido las opiniones favorables de toda la prensa especializada, comprendido *Le Voile d'Isis*"; ahora bien, *Le Voile d'Isis* se ha abstenido cuidadosamente, no solamente de hablar del volumen en cuestión, sino incluso de mencionarlo simplemente, ¡a fin de no hacerle la menor publicidad! Un poco después, esa misma gente aparenta no saber lo que hemos querido decir cuando les hemos reprochado tratar mentirosamente a Grillot de Givry (pues de él

se trataba) de "sacerdote exclaustrado"; y su nota está redactada de tal manera que incluso no se puede saber si se retractan de su calumnia o si la mantienen ¡qué repugnante es todo eso!

Atlantis (abril-mayo). VI, octubre de 1930.

Dedica su nº a "Virgilio y el Mesianismo". A propósito de una nota contenida en ese mismo número, nos encontramos en la obligación de hacer observar: 1º que, en *Le Voile d'Isis* de marzo (pág. 212), no hemos escrito: "Yo no me ocupo de hermetismo, sino solamente de tradición oriental" (por otra parte, jamás hemos cometido la incorrección de escribir en primera persona del singular), sino: "Nuestras obras no tratan de hermetismo", sino de tradiciones orientales", lo que es muy diferente; 2º que, por el hecho de que alguien no hable de alguna cosa, no se tiene derecho a inferir de ahí que esta cosa es "desconocida" para él.

Amis du Bouddhisme. En VI, abril de 1931.

Publican la traducción de un folleto titulado *Kamma* (Karma), por Bhikku Silacara, simple opúsculo de propaganda, que sin embargo rectifica incidentalmente algunas concepciones erróneas que discurren entre los occidentales.

Psyché (abril). En VI, octubre de 1932.

Precisamente en el nº de abril de *Psyché*, que nos ha llegado muy tardíamente, Gabriel Huan ha dedicado a la *Ontología del Vedanta* del P. Dandoy un artículo muy elogioso, eso es evidente, pero que da lugar a una observación bien curiosa: el nombre del autor no figura ahí más que en caracteres ordinarios, mientras que el del traductor está impreso en mayúsculas; ¿no teníamos razón al decir que la "presentación" tenía, en ese caso especial, más importancia que el libro mismo? Este nº contiene además, hacia el final, una reseña del mismo libro (*bis repetita placent*), donde se ha insertado en gruesos caracteres un fragmento de la presunta aprobación del *pandit*, de la que se pretende hacer el "reconocimiento explícito" de las "diferencias esenciales que separan las dos tradiciones" oriental y occidental, lo que es propiamente asombroso; ¡lo que hemos escri-

to sobre esta maniobra tan poco leal no estaba, como se ve, sino demasiado justificado!

Psyché (número de febrero). VI, marzo-julio de 1933.

El Sr. Savoret dedica un artículo al último libro de D. G. Mukerji, *Le Visage du Silence*, que demuestra una increíble parcialidad: básicamente, reprocha a las doctrinas hindúes que no sean "místicas" (¿quién dijo que lo fueran, sino los occidentales que no entienden nada de ellas?), y a la iniciación que tenga métodos definidos; obviamente, ¡él prefiere las ensoñaciones en el aire! Esta diatriba ni siquiera tiene el mérito de la coherencia, ya que, después de haberse burlado de Râmakrishna todo lo que puede, el autor escribe al final: "¿Quién no se sentiría incómodo ante semejante gigante? Entienda quien pueda..."

Mercur de France (15 de agosto). En VI, dic. de 1933.

Publica un artículo de Philippe Pagnat titulado "Entre Alemania y nosotros: La Metafísica". El autor muestra que franceses y alemanes no se comprenden, lo que nos lleva a hacer esta reflexión: si es así entre dos pueblos europeos, en suma bastante próximos entre sí, ¿qué hay que pensar de sus pretensiones a comprender el Oriente? Indica con bastante claridad las "deficiencias" de unos y de otros con respecto a la metafísica (que por desgracia parece reducir a la ontología, y también considerar un poco demasiado como una simple "especulación"); pensamos, por nuestra parte, que una verdadera comprensión de la metafísica demandaría, por un lado tanto como del otro, un cambio completo de mentalidad, lo cual en suma sería el final del mundo moderno; pero somos enteramente de la opinión del autor cuando estima que el retorno a los principios sería la sola salida posible al caos actual.

Revue Universelle (1 octubre). En VI, enero de 1934.

Publica un estudio de Ernst-Robert Curtius sobre "Balzac y el 'Magismo'"; la palabra no es quizás muy feliz, aunque el mismo Balzac la haya empleado, pues puede prestarse a equívoco; de hecho, se trata del esoterismo en general. La exposi-

ción carece un poco de claridad sobre ciertos puntos: el punto de vista del esoterismo y el de la filosofía profana no están ahí enteramente tan separados como deberían estarlo, y la noción de simbolismo parece un poco nebulosa; con todo, en conjunto, ello no está falto de interés. En el mismo número, un artículo de Louis Bertrand, titulado "El Terror bárbaro", contiene incidentalmente algunos ataques contra el Oriente, lo que no es para sorprendernos por parte de su autor. Éste, hablando de las ideas tradicionales orientales, escribe esta frase donde brilla toda la fatuidad occidental: "Esas ideas, ellos (los orientales) las habían completamente olvidado desde milenios, han debido reaprenderlas de nosotros, de nuestros sinólogos o de nuestros sanscritistas, les han vuelto transformadas y sin duda desarrolladas y aumentadas por el espíritu europeo que las ha repensado". No, los orientales, no habían olvidado nada de sus ideas; aquellos de entre ellos que hoy las han olvidado, son los que han sufrido una educación occidental, pues hay por desgracia algunos, que han ido a la escuela de *vuestros* orientalistas, y que son, a este respecto, los peores de los ignorantes; y ¿cómo los orientalistas podrían enseñarles aquello de lo que ellos mismos no han comprendido ni palabra? Lo que es muy cierto, es que el "espíritu europeo" ha, en efecto, "repensado" esas ideas, pero de la manera más aciaga: lejos de haberlas "desarrollado y aumentado", las ha, muy al contrario, no solamente empequeñecido a su medida, sino atrozmente desnaturalizado, hasta el punto que lo que él presenta (ya se trate por lo demás de orientalistas o de teosofistas) no es en realidad más que una odiosa caricatura... Pero nos acordamos que Louis Bertrand, que hoy no pierde una ocasión para injuriar y calumniar al Oriente en general y al Islam en particular, ha tenido hace años una actitud muy diferente; es cierto que eso era durante la guerra; en uno y otro caso, ¿por cuenta de quién trabaja pues?

Bulletin of the School of Oriental Studies de Londres (vol. VII, 3^e partie, 1934). VI, 1935.

Ha publicado un estudio muy interesante del Dr. Ananda K. Coomaraswamy sobre '*Kha*' y otras palabras que significan

'cero' en su relación con la metafísica del espacio²³. Este estudio muestra muy claramente, en contra de todas las teorías "empiristas" modernas, que los términos sánscritos en cuestión expresaban ante todo concepciones de carácter metafísico, y que de ello se deriva su aplicación, por analogía, a las nociones matemáticas; y concluye con una cita de un pasaje de *Oriente y Occidente* en el que hemos definido, en oposición a la ciencia moderna y profana, el carácter de las ciencias tradicionales y su dependencia de la doctrina metafísica.

Del mismo autor, en los *Technical Studies in the field of the fine arts* publicados por la Universidad de Harvard, Boston (octubre de 1934), un estudio sobre *La técnica y la teoría de la pintura india*, en el que señalaremos, por ser más particularmente interesante desde nuestro punto de vista, el hecho de que el pintor no ejecutaba su cuadro según un modelo colocado ante él, sino según una imagen mental, que relacionaba directamente su arte con una forma de *dhyâna-yoga*, y que así veía menos los detalles sensibles de las cosas que sus prototipos intelectuales. La revista *Yoga* es el órgano de un Instituto de Yoga cuya organización nos parece bastante "moderna" y que, aunque tiene su sede en la India, cuenta con una proporción bastante elevada de elementos occidentales en su comité. En el número de junio-julio encontramos un artículo sobre la "realización del Sí Mismo", de carácter más bien elemental, y cuya terminología no está perfectamente clara, sobre todo en lo que se refiere al uso de las palabras "metafísica" y "misticismo"; otro enumera los textos que permiten a las mujeres estudiar el *Yoga*, cuestión muy controvertida; también se indican algunos ejercicios, con una visible preocupación por adaptarlos a las capacidades de los alumnos laicos (laico podría traducirse perfectamente como "profano"); y parece que el punto de vista fisiológico y terapéutico también juega un papel bastante importante en esto.

²³ [Publicado como capítulo en Ananda Kentis Coomaraswamy, *Recordación india y platónica*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

Bulletin of the Museum of fine Arts (junio de 1935). En VI, octubre de 1935.

Señalemos también, del mismo autor, en el *Bulletin of the Museum of fine Arts* de Boston (nº de junio de 1935), un artículo sobre "Un manuscrito jainista ilustrado", que contiene interesantes consideraciones sobre el simbolismo de algunas figuras, especialmente de aquellas donde la incompreensión de algunos autores occidentales no ha querido ver más que simples "paisajes", y que presentan en realidad un sentido cosmogónico de los más nítidos.

Visages du Monde (septiembre-octubre). En VI, diciembre de 1935.

Dedica también a la India su número de septiembre-octubre, extensamente y muy bien ilustrado; pero aquí los artículos tienen un carácter puramente descriptivo y "pintoresco"; no hay pues nada que decir, salvo sin embargo sobre algunas notas sobre los templos donde el conjunto parece haber querido dar muestra de un espíritu "chistoso" que es de bastante mal gusto.

Le Larousse mensuel (nº de octubre). VI, diciembre de 1935.

Publica un artículo bastante largo sobre *El pensamiento indio*: a decir verdad, se trata más bien del pensamiento de los orientalistas sobre las doctrinas indias, pues en definitiva no es más que un resumen concienzudo de sus opiniones más comunes sobre el tema: encontramos allí su concepción "evolutiva", su cronología más que cuestionable, sus etiquetas filosóficas aplicadas erróneamente y muchas interpretaciones fantásticas que no podemos anotar en detalle. Al principio, el autor afirma que "para entender a los filósofos (*sic*) de la India, hay que renunciar a los hábitos intelectuales del Occidente cristiano"; habría sido mucho más exacto decir que hay que renunciar sobre todo a los del Occidente moderno, ¡que ciertamente no es cristiano! Las ilustraciones que acompañan a este artículo son mejores que el texto, del que, por desgracia, los lectores sólo podrán extraer nociones poco acertadas de las doctrinas hindúes e incluso budistas.

Journal of the American Oriental Society (vol. 55, nº3). VI, diciembre de 1935.

Ananda Coomaraswamy estudia los diferentes significados de la palabra sánscrita *chhâyâ*, que significa primero "sombra" y luego "reflejo" y "semejanza"; en esta ocasión, se indican notables similitudes entre la tradición védica y la tradición cristiana, y esto, como dice muy acertadamente el autor, "no para mostrar 'influencias', sino para recordar que no hay nada novedoso en la doctrina védica, y que la voz de la tradición es en todas partes la misma".

Acta Orientalia. En ET, mayo de 1936.

En el vol. XIV, A. M. Hocart publica un artículo titulado "Las Bases de la Casta", donde declara nítidamente que, para comprender una institución como aquella de la que se trata, es necesario, en lugar de remitirse a ciertas ideas preconcebidas, colocarse en el punto de vista mismo del pueblo al cual pertenece; ¡ello varía muy felizmente de la actitud habitual de los orientalistas! Apoyándose sobre las observaciones que ha hecho en Ceilán, él muestra que la casta, cualquiera que sea, está ligada sobre todo a elementos de orden ritual; pero tal vez, cuando habla a ese respecto de "sacerdocio" hay en esta explicación algo un poco inexacto. La verdad es que se trata del carácter "sagrado" que reviste toda función e incluso todo oficio en una organización social tradicional, así como hemos explicado frecuentemente; y ello confirma todavía que lo "profano" no es otra cosa que el producto de una simple degeneración.

Synthesis. ET, junio de 1936.

Nueva publicación dirigida por Félix Valyi, declara "inspirarse resueltamente en un principio metafísico", y se propone por finalidad una aproximación intelectual y espiritual entre las diferentes civilizaciones; esas intenciones merecen sin duda una entera aprobación. Nos tememos solamente que haya ahí algunas ilusiones sobre el papel que los orientalistas pueden desempeñar a este respecto, y también que el "eclecticismo" sea impulsado demasiado lejos. Entre los artículos de un carác-

ter muy variado, en francés y en inglés, que contiene el primer volumen, los hay cuya yuxtaposición es un poco contradictoria: así, al lado de un artículo protestando muy justamente contra la imitación de Occidente en el mundo islámico, ¿no es lamentable encontrar otro que preconiza la "secularización" de la legislación de la India, es decir, la supresión radical de todo lo que le confiere un carácter tradicional? Señalemos, como más particularmente interesante desde nuestro punto de vista, un artículo titulado "Cómo interpretar los términos filosóficos hindúes", por Betty Heimann, que representa un real esfuerzo de comprensión; por desgracia, los resultados son de valor bastante desigual, estando a veces afectados por la idea misma de que se trata de "filosofía", y también por una noción de "dinamismo", que no es de las más claras; pero eso no impide que hay allí visiones muy dignas de observación sobre ciertos puntos, especialmente sobre el papel esencial de la raíz verbal, así como sobre el valor propio del ritmo y del sonido. Con el título "Fundamentos en el Pensamiento Budista", Bruno Petzold da un importante estudio en el cual se esfuerza por elucidar las principales nociones del Budismo, según el punto de vista del *Mahâyâna*, tomando como plano la división del *Triratna* (*Budda, Dharma, Sangha*), e inspirándose principalmente en fuentes japonesas. Señalemos todavía, en otro orden de ideas, las últimas páginas de un artículo sobre "La Política mundial del Vaticano", donde F. W. Foerster expresa, con vistas a un entendimiento entre Oriente y Occidente, el voto de que la Iglesia católica se interese, "oficialmente" en cierto modo en la comprensión de las tradiciones metafísicas de Asia. Nos tememos desdichadamente que esta idea esté inspirada por motivos no enteramente desinteresados y verdaderamente "universalistas": "reconocer toda la grandeza de la sabiduría oriental", eso es perfecto; pero, cuando se añade: "como la Iglesia ha reconocido en el pasado la sabiduría griega en tanto que fuerza espiritual", y es primero querer asimilar unas cosas que no son realmente del mismo orden, pues tradición no es filosofía, y ello nos recuerda también algunas segundas intenciones de "anexión" que, bajo fórmulas bastante semejantes, hemos ya en-

contrado en otra parte; no tenemos ¡hola! sino demasiadas razones para desconfiar...

Ananda K. Coomaraswamy, *D. S. Krishnaswami Aiyangar Commemoration Volume* (Madras 1936). VI, septiembre de 1936.

En esta obra colectiva ha publicado un estudio titulado *Monoteísmo védico*²⁴, en el que muestra que, desde el principio, y no más o menos tarde como suelen pretender los modernos, los múltiples nombres divinos nunca han designado realmente otra cosa que diversos aspectos o atributos del Principio primero y único. Por eso se ha dicho, con razón, que los *Dévas* son "participantes" (*bhakta*) de la esencia divina; y que el significado original de la palabra *bhakti* es, en efecto, el de "participación", cualesquiera que sean otros significados más o menos derivados que haya adquirido posteriormente.

Indian Culture (vol. III, n° I). VI, septiembre de 1936.

Un artículo del Sr. Ananda K. Coomaraswamy, titulado *Rebirth and Omniscience in Pāli Buddhism*²⁵, contiene una crítica a los puntos de vista de la Sra. Rhys Davids que coincide totalmente con la que hicimos aquí hace poco tiempo al informar sobre una de sus obras. El autor protesta, con razón, contra una determinada forma de distorsionar los textos eliminando sus partes metafísicas, lo que sólo puede dar lugar a una completa deformación de su significado. Por otra parte, señala que, habiendo estudiado la doctrina de la muerte y el renacimiento en el *Rig-Vêda*, los *Brâhmanas*, los *Upanishads*, el *Bhagavad-Gîtâ* y el budismo pali, no ha encontrado ningún "desarrollo" de esta doctrina en toda esta serie, ni ninguna enseñanza sobre el retorno del ser al mismo mundo que dejó al morir; en todas partes se menciona la "transmigración", pero no la "reencarnación".

²⁴ [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *Recordación india y platónica*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

²⁵ [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *Gotama el Buddha*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

Journal of the Greater India Society de Calcutta (vol. III, nº I), VI, septiembre de 1936.

El Sr. Ananda K. Coomaraswamy señala una "fuente" del pasaje de San Dionisio el Areopagita sobre lo Bello (*De Divinis Nominibus*, IV, 5) en el *Fedro* de Platón (210-11), y un "paralelo" en el *Chhândogya Upanishad* (IV, 15) que ofrece una sorprendente similitud incluso en la expresión.

Speculum (nº de juillet), revue d'études médiévales publiée par la *Mediaeval Academy of America* (Cambridge, Massachusetts). VI, noviembre de 1936.

El Sr. Ananda K. Coomaraswamy publica un estudio sobre dos pasajes del *Paraíso* de Dante²⁶ (XXVII, 136-138, y XXVIII, 110-111), cuyo significado se aclara notablemente al compararlo con los modos de expresión de la tradición hindú. Esta constancia de ciertos términos simbólicos y de su significado "técnico" en formas tradicionales tan distantes en el tiempo y el espacio sólo puede explicarse si consideramos estas "diversas formulaciones de una doctrina común" (*dharma-paryâya*) como "dialectos de un mismo lenguaje del espíritu", o ramas de una misma "tradición universal y unánime" (*sanâtana dharma*).

Archiv Orientalni de Prague (vol. VII). VI, diciembre de 1936.

El Sr. Ananda K. Coomaraswamy ha publicado una nota sobre el *Ashwamêdha* en la que señala admirablemente el error de quienes introducen ideas y sentimientos muy modernos en la interpretación de los textos védicos, atribuyendo así, por ejemplo, sus propias formas "naturalistas" de pensar a los antiguos, cuando en realidad eran ajenos a ello, lo que les lleva a malinterpretar por completo el verdadero significado de símbolos como los sexuales que se encuentran en ciertos ritos de sa-

²⁶ ["Dos Pasajes en el «Paradiso» de Dante", recopilado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *Recordación india y platónica*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

crificio. Lo que hay que entender es que "en un orden social tradicional, lo que es correcto o incorrecto no está determinado por el sentimiento, como ocurre en nuestro medio antitradicional, sino por el conocimiento", y que "la regla allí se establece metafísicamente por lo que hicieron los dioses en el principio", de lo que los ritos son una imagen análoga. El simbolismo del *Ashwamêdha*, contrariamente a lo que han afirmado varios orientalistas, está muy directamente relacionado con la doctrina del *Rig-Vêda* y la de los *Upanishads*, que además están en perfecta concordancia con todas las demás tradiciones ortodoxas en lo relativo a la unión *ab intra* de los principios complementarios de la "Identidad Suprema", así como sobre cualquier otro punto esencial.

Indian Culture (vol. III, n° 4). ET, mayo de 1937.

El Sr. Ananda Coomaraswamy estudia "La Doctrina Védica del Silencio"²⁷, que relaciona con lo que hemos dicho aquí sobre el "secreto iniciático", así como sobre los "mitos" y "misterios" entendidos en su sentido original. Se trata, pues, esencialmente de lo inexpresable, que es lo "supremo" (*para*), mientras que la "palabra" expresada se refiere necesariamente a lo "no supremo" (*apara*), apareciendo ambos aspectos, además, inseparablemente asociados en muchos textos, así como en el ritual, para constituir juntos la concepción total del Principio.

Bulletin of the Museum of Fine Arts de Boston, (n° d'août). ET, noviembre de 1937.

El Sr. Ananda Coomaraswamy, a propósito de la explicación de un sello indio del período "Gupta"²⁸, insiste en la insuficiencia de toda "historia del arte" que, limitándose a un punto de vista puramente estético, "considera únicamente el uso decorativo de un motivo dado, e ignora la razón de ser de los elementos que lo

²⁷ [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *Recordación india y platónica*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

²⁸ ["El Rapto de una Nāgy: Un Sello Indio Gupta", publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *El cuerpo sembrado de ojos*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

componen y la relación lógica de sus partes"; esta nota constituye una excelente respuesta a ciertos negadores del simbolismo.

Action et Pensée, de Genève (nº de septiembre). ET, noviembre de 1937.

Se trata de la primera parte del libro dedicado a la "filosofía hindú moderna", bajo la dirección del Sr. Jean Herbert; lo que está en cuestión, en la medida en que es "moderno", ya no puede ser verdaderamente "hindú", y representa simplemente el producto de una influencia occidental; pero también hay que decir que encontramos aquí de nuevo la confusión que señalamos en otro lugar, a propósito de las conferencias del Sr. Herbert. Shrí Râmakrishna, de quien se trata esta vez principalmente, no tiene en efecto nada de "filósofo", ni los métodos de "realización" espiritual, que son en efecto lo más extraño e incluso contrario al espíritu "moderno", constituyen una "filosofía práctica"; ¿Y qué decir de la advertencia editorial, que tiende a asimilar estos métodos con los de la psicología contemporánea, a la que la revista se dedica más específicamente, incluido el "psicoanálisis", y a identificar con el "inconsciente" lo que en realidad es el "superconsciente"? Lo más interesante es la traducción de extractos de las palabras de Shrí Râmakrishna; pero ¿qué pena que el centenario de éste haya servido de pretexto para las declaraciones humanitarias del Sr. Romain Rolland! Por otra parte, una pequeña nota del Sr. Masson-Oursel (que, hay que señalar de paso, parece tener una curiosa reticencia a utilizar la palabra "hindú") muestra sobre todo que no comprende cómo ciertas cosas pueden ser vías de "realización", en particular el ejercicio de las artes y los oficios. Es de esperar que conozca el artículo del Sr. Ananda K. Coomaraswamy, que acabamos de mencionar²⁹, y que podría ilustrarle algo sobre este tema, sobre el que, además, sin necesidad de salir del mundo occidental, ¡el más analfabeto de los Compañeros sabe ciertamente más que él!

²⁹ [Recopilado en A. K. Coomaraswamy, *La doctrina india del fin último del hombre*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

Oriental Literary digest (julio a diciembre). En ET, febrero de 1938.

Hemos recibido los primeros números (julio a diciembre) de una nueva revista, *Oriental Literary digest*, publicada en Poona, y dedicada enteramente a las reseñas de obras concernientes a todas las ramas de la "indología" y los temas conexos en el dominio de los estudios orientales; tal publicación será particularmente útil para los que quieran mantenerse al corriente de todo lo que aparece sobre esas cuestiones, y que ahí encontrarán reunidas todas las informaciones deseables a este respecto.

The Indian Historical Quaterly (Vol. XIII, 1937). ET, abril de 1838.

El Sr. Ananda K. Coomaraswamy, en un artículo sobre *Janaka* y *Yājñavalkya*³⁰, muestra que estos dos interlocutores del Brihad-Aranyaka Upanishad están lejos de ser meras figuras históricas; son sobre todo, podría decirse, "prototipos" eternos, y esto se desprende de los significados implícitos en sus mismos nombres. *Yājñavalkya*, de *yajña-vaktri*, "Promulgador del Sacrificio", que es propiamente un nombre de *Agni*, representa en realidad al "Eterno *Avatâra*"; *Janaka* es etimológicamente el "Progenitor", identificándose con el *Asura* védico *pitri* o *janitri*; y la designación del reino de *Janaka* como *Vidêha*, "incorpóreo", es también muy significativa. El autor se ve así llevado a exponer muchas consideraciones que es imposible resumir, y que son todas muy importantes para la comprensión del verdadero simbolismo de los "personajes" védicos, y también de los ritos como imagen de "lo que se hizo en el principio", independientemente de cualquier aplicación que pueda hacerse a circunstancias particulares tales como los acontecimientos de la vida humana, aplicación que por el contrario toma de ello todo su valor y eficacia.

³⁰ [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *Sobre la traducción*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

Action et Pensée (marzo). ET, mayo de 1938.

Contiene el final de un interesante extracto de Shrî Aurobindo, "El Enigma del Universo", cuyo comienzo se había dado en el nº precedente. Viene después la traducción de dos conferencias del Swâmî Vivêkânanda, de las cuales la primera se titula "La Filosofía del Vedanta", lo que implica ya un equívoco; la exposición de algunas consideraciones bastante elementales, e incluso visiblemente amplificadas para uso de un auditorio americano, donde son especialmente presentadas en términos de "creencia" unas cosas que en realidad no pueden ser más que objeto de puro conocimiento, desemboca en una conclusión sobre todo "moralista" y en una concepción más que insuficiente de la *jîvan-mukti*. La segunda conferencia, "Lo que la India puede dar al mundo", comienza por un préstamo bastante fastidioso tomado a las teorías de la moderna "historia de las religiones"; la continuación vale sin embargo más: si, en la India, todas las sectas diferentes viven en perfecta armonía, es que allí se es consciente de esta verdad: "Lo que existe es Uno: los sabios Lo llaman con nombres diversos", mientras que por otro lado no es generalmente reconocida más que por una élite más o menos restringida; ello al menos es exacto, y añadiremos que, en suma, esta verdad no es otra que la afirmación de la unidad fundamental que se disimula bajo la diversidad de las formas tradicionales particulares. Hemos notado un defecto del cual no sabemos, en ausencia del texto, si debe atribuirse al autor o al traductor: y es el empleo extremadamente confuso de las palabras "alma" y "espíritu"; sabemos bien que hay allí una dificultad que viene de la vaguedad habitual de las lenguas occidentales, pero, a pesar de todo, no es imposible escapar a ello, a condición de no dejarse influir por los abusos del lenguaje corriente.

Lotus Bleu (nº de janvier). ET, mayo de 1938.

El Sr. Félix Guyot (autor, bajo el pseudónimo de C. Kerneiz, de un libro sobre *El Hatha-Yoga* del que hablamos en su momento) publica un artículo sobre *El Yoga hindú y sus bases psicológicas*, que contiene muchas afirmaciones más que cuestionables, empezando por la de que "los modismos occidenta-

les son capaces de expresar todos los conceptos del espíritu humano", y que "no hay ningún término sánscrito que no pueda encontrar su traducción allí"; como nada más inexacto, hay que suponer que el autor no está muy familiarizado con los "conceptos" orientales. Afirmar que el Yoga está "sólo aparente y artificialmente conectado" con el conjunto de la tradición hindú (y lo mismo la Cábala respecto a la tradición hebrea) es mostrar una notable ignorancia de la constitución de las formas tradicionales, que no es una cuestión de "creencias religiosas"; si este tipo de cosas, que no son en absoluto meras "producciones del espíritu humano", son "independientes de cualquier base confesional", ¡sólo por la sencilla razón de que la propia idea de reducir el apego a la tradición (incluso en el ámbito exotérico) a la lamentable mediocridad de una "confesión" (o incluso de una "denominación", como dicen los protestantes) es algo que sólo podría haberse originado en el Occidente moderno! ¡Tampoco es cierto que el yoga sea un "sistema de pensamiento", lo cual en el fondo no nos parece que se diferencie mucho de una "filosofía", ni que su punto de partida sea un "postulado" que podría expresarse como "un resumen sucinto del kantismo" (!), una comparación que no es muy halagadora para el Yoga... Por lo demás, como indica el propio título del artículo, encontramos aquí sobre todo la interpretación "psicologista" sobre cuyo carácter erróneo nos hemos explicado recientemente con suficiente detalle como para que sea inútil volver a insistir en ella; digamos solamente que, aunque podamos, en cierto sentido, hablar de un "desplazamiento del haz de luz de la consciencia psicológica", hay, en este mismo desplazamiento, un punto a partir del cual esta consciencia deja precisamente de ser psicológica, y que está más allá de este punto, y no por debajo de él, donde se sitúa todo lo que realmente importa.

Journal of the Bihar and Orissa Research Society (vol. XXIII, 1937, part IV). ET, junio de 1938.

El Sr. Ananda K. Coomaraswamy estudia *La Vía del Peregrino*³¹ en relación con un pasaje del *Aitarêya Brâhmana* (VII,

³¹ [En *Las ventanas del Alma*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007].

15), y desarrolla consideraciones del mayor interés sobre el simbolismo de la "peregrinación" o "viaje", que se encuentra en todas las tradiciones, y que, como recuerda, ha sido tratado aquí en varias ocasiones.

Lotus Bleu (nº d'avril). ET, junio de 1938.

Publica una conferencia del Sr. Jean Herbert titulada *Notas sobre la filosofía contemporánea de la India*; en ella el autor expresa justamente sus reservas sobre el uso de palabras como "filosofía" y "pensadores" al referirse a Oriente y, en particular, a la India; pero, una vez reconocido que estas palabras sólo pueden dar lugar a ambigüedades, ¿por qué habría que sentirse obligado a utilizarlas a pesar de todo? Por otra parte, si es ciertamente muy importante distinguir entre los hindúes que se atienen exclusivamente a su tradición y los que han sido más o menos influenciados por una "cultura" occidental, no sería menos importante distinguir, entre estos últimos, aquellos en los que esta influencia apenas ha afectado a la forma y a los medios de expresión, y aquellos en los que, por el contrario, ha afectado al fondo mismo de la mentalidad y a las concepciones más esenciales; entre Shrî Aurobindo y Vivekananda, por tomar como ejemplo los mismos nombres que se citan en esta conferencia, hay, nos parece, una diferencia muy grande.

The Indian Historical quarterly (nº de marzo). ET, junio de 1938.

Importante artículo del Sr. A. K. Coomaraswamy sobre el simbolismo de la cúpula³²; como estamos dedicando un artículo especial a este tema, sólo añadiremos que el autor, para mostrar que no es sólo a la arquitectura a la que se le atribuye un significado "cósmico", señala también a este respecto el simbolismo de la espada, del que se ocupó anteriormente aquí, y el del tiro con arco, cuyas conexiones iniciáticas son también bastante notables.

³² ["El Simbolismo del Domo", recopilado en A. K. Coomaraswamy, *El cuerpo sembrado de ojos*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

The Poona Orientalist (nº de abril). ET, junio de 1938.

El Sr. A. K. Coomaraswamy publica un artículo sobre el simbolismo del *chhatra*, es decir, la sombrilla, y el *ushnîsha*, que, antes de ser la protuberancia craneal que se ve en las figuraciones budistas, era originalmente un turbante; estos dos objetos formaban parte de los atributos de la realeza, y, como las razones de esto son particularmente interesantes, nos reservamos el volver a esta cuestión en un futuro artículo.

New Indian Antiquary (nºs de abril, mayo y junio) ET, septiembre de 1938.

El Sr. Ananda K. Coomaraswamy examina³³ varios pasajes difíciles y a menudo mal interpretados del *Katha Upanishad*; en el curso de este examen, toca muchas cuestiones muy importantes, y aquí sólo podemos enumerar brevemente algunas de las principales: el significado real de la "Muerte" (*Mṛityu* o *Yama*) en su aspecto superior, y de su identificación con el Sol, como guardián del paso designado como "puerta solar", y por el cual se alcanza el estado último y "extracósmico", el "Empíreo", a diferencia de un "Elíseo" subsolar que todavía está en poder de la Muerte; las "tres muertes" representadas por las tres noches pasadas por *Nachikêtas* (es decir, según el propio significado de su nombre, "el que aún no tiene conocimiento") en el umbral de la morada de *Mṛityu*; la correspondencia de los tres favores solicitados por *Nachikêtas* con los "tres pasos" de *Vishnu*; el sentido preciso de la palabra *srishti*, que podría traducirse como "expresión" más que como "emanación", para designar la producción del mundo manifestado, y la aplicación de la idea de "medida" (*mâtrâ*) al acto mismo de esta producción; el sentido de la palabra *rita*, que designa propiamente el orden cósmico, y con la que la palabra "orden" (*ordo* en latín), así como la de "rito", están directamente relacionadas; el simbolismo del "puente" (*sêtu*), que coincide con el del *sûtrâtmâ*

³³ ["El Significado de la Muerte", recopilado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *Sobre la Psicología Tradicional e India, o más bien Neumatología*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

que une todos los estados del ser; la unión de lo manifestado y lo no manifestado (*vyaktâvyakta*), como "una esencia y dos naturalezas", en la "Identidad Suprema". Señalemos también algunas de las reflexiones más acertadas sobre el modo en que, entre la mayoría de los orientistas, la interpretación de los textos se ve afectada por errores de visión como el "historicismo" y el "naturalismo", y la observación de que el "pensamiento" en el sentido profano, y en consecuencia la "ciencia" y la "filosofía" en su sentido moderno, no pertenecen realmente al dominio de la vida contemplativa, que es exclusivamente el del intelecto puro, sino sólo al de la vida activa; esta última observación es especialmente interesante para reducir a su verdadero valor las pretensiones de cierta pseudointelectualidad.

Action et Pensée (junio). ET, octubre de 1938.

Publica un artículo del Swâmî Siddhêsvarânda, "El Universo considerado como una construcción del espíritu", que contiene visiones interesantes sobre el poder de la idea, pero que, en su conjunto, está lamentablemente afectado por un "subjetivismo" muy próximo al de las modernas filosofías "idealistas" y por tanto muy alejado de toda doctrina tradicional.

Action et Pensée (nº de septiembre). ET, noviembre de 1938.

Bajo el título *Lo que el Gîtâ puede enseñarnos*, comienza la publicación de una traducción del primer capítulo de los *Ensayos sobre el Gîtâ* de Shrî Aurobindo; en esta obra, precisa el punto de vista desde el que se propone estudiar el *Bhagavad-Gîtâ*, dejando de lado lo que sólo tiene una especie de valor "local o temporal", es decir, en definitiva, lo que sólo representa una adaptación de la doctrina tradicional a ciertas condiciones particulares de tiempo y lugar, para retener únicamente lo que, siendo totalmente independiente de estas circunstancias contingentes, permanece en todas partes y siempre aplicable; sin duda tendremos ocasión de volver sobre ello cuando se complete esta publicación. Nos preguntamos por qué, en la "in-

traducción" a la que precede esta traducción, se presenta al *Bhagavad-Gîtâ* como "el texto más importante de la filosofía hindú"; en primer lugar, no se trata ciertamente de una cuestión de "filosofía", y en segundo lugar, sin discutir ni disminuir en absoluto la gran importancia que realmente tiene, debemos sin embargo señalar que un texto perteneciente a la *Smriti* es, en todos los casos, menos importante que la *Shruti* en la que se basa esta *Smriti* y a la que, por tanto, está siempre subordinada.

Action et Pensée (nº de diciembre). ET, febrero de 1939.

Concluye la publicación del capítulo de Shrí Aurobindo titulado *Lo que el Gîtâ puede enseñarnos*; en él, el autor señala que, incluso cuando se hace referencia a cosas que "parecen a primera vista puramente locales y temporales", siempre hay, sin embargo, "una verdad y un principio más profundos implicados en la textura del pensamiento, aunque no se expresen con palabras", que es básicamente la idea misma del *Sanâtana-Dharma*, del que todas las instituciones tradicionales son sólo adaptaciones más o menos particulares. También insiste en el carácter esencialmente "sintético" de la enseñanza del *Bhagavad-Gîtâ*, donde "el *Sânkhya* y el *Yoga* no son más que dos partes convergentes de la misma verdad *vêdânta*, o más bien dos caminos concurrentes que conducen a su realización", y donde todas las concepciones de lo Divino encuentran su lugar y se integran en la verdad total. Dice el *Gîtâ* que "no está destinado a ser utilizado como un arma en una disputa dialéctica; es una puerta abierta a todos a la verdad y a las experiencias espirituales; la visión que ofrece abarca todas las provincias de esa región suprema; ella traza el plano, pero no lo corta en fragmentos, ni construye muros ni obstáculos para limitar nuestra visión".

The American Scholar (nº de primavera de 1939). ET, junio de 1939.

Publica una conferencia del Sr. Ananda K. Coomaraswamy titulada *El Vedanta y la tradición occidental*³⁴; esta conferen-

³⁴ [En *Recordación india y platónica*, ed. Sanz y Torres, Madrid, 2007].

cia fue pronunciada ante un público de estudiantes estadounidenses, que naturalmente no tenían ningún conocimiento de las doctrinas orientales; esto significa que la tarea no estuvo ciertamente exenta de dificultades. El autor comienza exponiendo con notable claridad las características esenciales de la metafísica tradicional, lo que es y lo que no es, haciendo especial hincapié en las diferencias cruciales entre ella y todo lo que suele llevar el nombre de "filosofía". A continuación, retoma los puntos principales de la doctrina *Védānta*, iluminándolos mediante paralelos con otros estudios tradicionales, especialmente los de los griegos y el cristianismo, cuyo lenguaje debería ser normalmente más familiar para los occidentales, y mostrando al mismo tiempo la universalidad de la tradición. En particular, quisiéramos señalar las partes de la presentación que se refieren a *Ātmā* y su relación con el mundo manifestado, la distinción entre "transmigración" y "metempsicosis", la imposibilidad de la "reencarnación", el proceso de realización espiritual; en este último encontramos la explicación de algunos de los símbolos que hemos tenido ocasión de discutir recientemente, como los del "rayo solar", la "copa del árbol" y la "puerta estrecha", con la distinción entre los estados "elíseos" y "empíreos" y el paso de uno a otro "a través del Sol". En conclusión, el autor se preocupa de señalar que, en cualquier doctrina tradicional, nunca se trata de una "búsqueda", sino sólo de una "explicación", y que "la Verdad última no es algo que esté por descubrir, sino algo que debe comprender cada uno, y cada uno debe hacer el trabajo por sí mismo".

Action et Pensée (nº de diciembre). ET, febrero de 1940.

Swāmī Siddheswarānanda habla de Shrī Aurobindo en relación con la reciente publicación de la traducción al francés de varios de sus libros, de la que informamos recientemente; nos parece que, en la forma en que se presentan las cosas aquí, hay una cierta tendencia a tratar de despojar al *Yoga* de su carácter propiamente hindú, lo cual es bastante peligroso, ya que la mayoría de los occidentales se verían fácilmente tentados a concluir que el desarrollo espiritual puede ser emprendido y perse-

guido sin ningún apego tradicional, y este error está ya demasiado extendido como para ser fomentado. Además, al tratar de ser "complaciente" en extremo, a veces se excede el propósito; así, cuando se dice, sin duda para mostrar benevolencia, que "Europa tiene la organización y la jerarquía", ¿no se corre el riesgo de parecer bastante amargamente irónico para todos aquellos (y hay algunos entre los europeos) que se dan cuenta de lo que realmente sucede en la actualidad?

Lotus Bleu (nº de enero-febrero). ET, marzo de 1940.

Contiene un artículo del Sr. G.-E. Monod-Herzen titulado *Tendencias modernas del Yoga*, cuyo mismo título es bastante significativo; diríamos más bien, por nuestra parte, que algunos han querido asociar al Yoga tendencias modernas que le son evidentemente ajenas, y el ejemplo de Vivekananda lo demuestra demasiado bien; en cuanto a Shrî Aurobindo, no creemos realmente que tengamos derecho a considerarlo un "modernista", a pesar de ciertas ambigüedades empleadas en el lenguaje y de las lamentables imprudencias de algunos de sus discípulos. Lo que es bueno registrar, por otra parte, es la afirmación de que los teósofos tienen "una actitud opuesta a la que requiere el Yoga"; ¡aquí al menos hay una verdad que nos parece incontestable! Otro artículo, de J. Charpentier, está dedicado a los *Mânava-Dharma-Shâstra*, y hay en primer lugar una tentativa bastante extraña de explicar ciertos puntos, en particular la institución de las castas, por las teorías teosóficas sobre los "niveles de evolución"; pero luego hay algo aún más curioso: ¡parece que hay actualmente "una corriente de propaganda en favor de las Leyes de Manú en el Occidente europeo"! Esto es muy improbable, y nos preguntamos si no se trata de otra "falsificación"; pero, si fuera cierto, estaríamos de acuerdo con el autor en que se trata de una empresa imposible; sólo por razones diametralmente opuestas a las suyas: las Leyes de Manú ya no son aplicables, no porque pertenezcan a "un pasado que ha perdido su valor educativo para nosotros" (?), sino porque vivimos en la confusión de los últimos días del *Kali-Yuga*. El autor, que ignora demasiado evidentemente las

leyes cíclicas, admira el "progreso" en virtud del cual "las leyes ya no son de origen divino" y "la ciencia ya no es una revelación"; por el contrario, decimos, de acuerdo con todas las doctrinas tradicionales, que éstas son precisamente las marcas más claras de una degeneración tan profana ¡que apenas es posible caer más bajo!

Visva-Bharati Quarterly (nº de febrero-abril). ET, junio de 1940.

Un artículo del Dr. P. T. Raju, titulado *Tradicionalismo e interpretación de la experiencia*, analiza el punto de vista de las doctrinas hindúes, o *Sanatana Dharma*, con referencia principalmente a nuestras obras. El autor, aunque está de acuerdo con nosotros en el fondo, no ve ningún problema en utilizar una palabra como "filosofía", aplicada por ejemplo al *Védānta*; parece no haber comprendido las razones que nos obligan a descartar ciertos términos, a causa de las ideas que evocan como resultado del uso común, y que, aunque no estuvieran originalmente ligadas a ellos, se han vuelto inseparables; lo mismo ocurre con la propia palabra "tradicionalismo", que, como hemos explicado, dista mucho de ser sinónimo de "espíritu tradicional", y que por nuestra parte rechazamos absolutamente. En cuanto a "demostrar la verdad de la tradición con los mismos métodos empleados por el filósofo moderno", como quiere hacer el autor en su conclusión, ya sabemos lo que pensamos de este tipo de concesiones a la mentalidad profana. Son completamente incompatibles con el carácter trascendente de la pura doctrina tradicional, y podemos decir, sin la menor exageración, que van directamente en contra de lo que realmente tenemos en mente.

Nouvelle Revue Française (nº de febrero). ET, abril de 1940.

El Sr. Jean Grenier publica *Reflexiones sobre el pensamiento indio* a propósito de algunos libros recientes; son, como los propios libros, de espíritu muy "universitario", y presentan un "resumen" de lo que se cuenta en tales medios sobre la India. Es concebible que, para las personas impregnadas de "histori-

cismo", debe ser "desalentador", e incluso diríamos que irritante, "pensar que los más grandes hombres y los más grandes hechos de la India son desconocidos o están flotando en un intervalo de varios siglos"; ¿acaso para reducir esta "flotación" se esfuerzan siempre en disminuir su antigüedad tanto como pueden? Se dice que "fueron los europeos los que trabajando desde hace sólo un siglo, enseñaron a los hindúes cuáles eran sus grandes hombres y sus grandes obras"; en cuanto a las "grandes obras", la afirmación es bastante extravagante; en cuanto a los "grandes hombres", los hindúes no "modernizados" dejan de buen grado la superstición de los mismos a Occidente, incapaces de comprender el valor del "anonimato" tradicional. No insistamos en las reflexiones sobre las doctrinas, que a menudo equivalen a una admisión de pura y simple incomprensión (por ejemplo: "El vacío es la Nada, a nuestros ojos", o la identificación del *Brahma* neutro con el "Ser"); pero notemos de nuevo, a modo de curiosidad, que el autor cree que los teósofos, "para acercarse a los hindúes, buscan seguir su camino", mientras que, en realidad, su mentalidad no es menos típicamente occidental que la de los orientalistas más "oficiales"... Hay, sin embargo, en medio de todo esto, una afirmación que sólo podemos registrar con satisfacción: Y es que, aunque "la India sólo ha sido budista durante unos pocos siglos de su larga historia" (e incluso entonces sería apropiado decir que nunca lo ha sido del todo), "Europa ha conocido hasta ahora el budismo por encima de todo y lo ha conocido muy mal a través de todo tipo de distorsiones, desde Schopenhauer hasta Deussen"; ¡realmente ya es hora de que empecemos a darnos cuenta de ello!

Bulletin of the Museum of Fine Arts de Boston (nº de abril). ET, junio de 1940.

El Sr. Ananda K. Coomaraswamy estudia un esmalte indio del siglo XVI, que representa a los diez *Avatâras* de *Vishnu*, dos de los cuales presentan particularidades que parecen ser bastante raras y que son interesantes de observar desde el punto de vista simbólico: el noveno *Avatâra* está representado bajo la figura de *Jagannâtha*, y el décimo bajo la de un caballo sin ji-

nete que lleva una sombrilla, conducido por una figura que podría ser Indra, lo que recordaría las antiguas figuraciones budistas de la "gran partida"; pero ¿no podría pensarse también que esta figura coronada es la que, según ciertas tradiciones, debería traer a *Kalki* desde la misteriosa ciudad de *Shambala*? En cualquier caso, hay que entender claramente que las similitudes que se pueden encontrar entre la iconografía hindú y la budista sólo "restablecen una unidad fundamental que ha sido oscurecida por la forma pseudohistórica que se ha dado a la leyenda de Buda", en detrimento de su significado original y verdaderamente profundo. En relación con otro tema, el del simbolismo del teatro, observemos que la palabra *avatarana* se utiliza para designar la entrada de un actor en el escenario, "que es una aparición desde detrás de una cortina y una 'manifestación' análoga a la del *Avatâra* en el escenario mundial". La explicación del papel de los *Avatâras* es, como sabemos, dada por *Krishna* a *Arjuna* (*Bhagavad-Gîta*, IV, 6-7), en el diálogo cuya representación, tal vez por esta misma razón, ocupa la posición central en el esmalte en cuestión, como si *Krishna*, para "ilustrar" en cierto modo sus palabras, mostrara así a *Arjuna* todos los demás *Avatâras* reunidos a su alrededor.

Harvard Journal of Asiatic Studies (nº de julio). ET, septiembre de 1940.

El Sr. Ananda K. Coomaraswamy examina el significado de varios términos *pâlis*³⁵ que han sido malinterpretados en publicaciones recientes, señalando que sólo pueden entenderse realmente con referencia a su forma sánscrita y a las ideas que esta forma implicaba en el propio entorno al que el budismo se dirigía originalmente; esto presupone un conocimiento de los *Vêdas* y los *Upanishads*, que posteriormente ha faltado con demasiada frecuencia en los propios comentaristas budistas. Los artículos dedicados a algunos de los términos en cuestión

³⁵ ["Algunas Palabras Pâli", publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *Recordación india y platónica*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

constituyen un verdadero estudio de retórica y dialéctica budista; otros tocan más directamente puntos de doctrina y simbolismo, en los que encontramos algunas de las consideraciones que el autor ha expuesto aquí; también se encuentra la nota sobre el *pâsa*, de la que hablamos en nuestro artículo sobre el "ojo de la aguja".

Action et Pensée (nº de juin). ET, septiembre de 1940.

Mencionemos un resumen de charlas de Swâmi Siddheswarâ-nanda sobre *La Meditación*; es de lamentar que la idea de "cualificación" siga siendo bastante vaga, sin ninguna precisión "técnica", y sobre todo que el autor parezca aceptar las teorías "evolucionistas" e incluso "transformistas" de los modernos. Por otra parte, es muy cierto que el "método no es más que un accesorio" y que "lo esencial es la Liberación"; pero, para que el método sea realmente válido y no "arbitrario", y para que pueda conducir verdaderamente a la meta, debe seguir siendo conforme a los datos de la doctrina tradicional, de la que, en definitiva, no es más que una aplicación al desarrollo de las posibilidades del ser humano.

Cahiers du Sud (juin 1941). ET, diciembre de 1945.

Publica un voluminoso número especial titulado *Mélanges sur l'Inde*; este título no es quizás muy feliz en sí mismo, pero hay que admitir que, de hecho, expresa bastante bien el carácter del contenido, que es, en efecto, muy "mixto"; esto es, por otra parte, lo que ocurre casi inevitablemente en una revista "abierta" que carece de unidad de dirección doctrinal. La propia "presentación" está demasiado afectada por este "eclecticismo"; y, por lo que a nosotros respecta, debemos decir que, a pesar de la forma elogiosa en que se habla de nosotros, parece haber una cierta incomprensión del punto de vista desde el que nos situamos, y que, además, nos resulta bastante indiferente ver nuestro nombre vinculado a algunos otros representantes de diversas "actitudes", todas ellas muy occidentales, ¡que ciertamente no tienen nada en común con las nuestras! El artículo introductorio, *El mensaje de la India*, del Sr. Jacques Masui,

tiene ciertamente excelentes intenciones, pero la impresión que se desprende es algo confusa, como si el autor hubiera tratado de fusionar diferentes puntos de vista bastante difíciles de conciliar. La mayoría de las traducciones y algunos artículos son de Jean Herbert y de sus colaboradores habituales; como los temas tratados se encuentran en gran parte en sus publicaciones recientes, de las que esperamos hablar en breve, no se tratarán aquí en detalle. Entre los demás artículos, *India y Occidente*, de Satyanârâyana, es una valoración muy justa de la civilización occidental moderna y del efecto bastante negativo que tiene en los orientales que entran en contacto con ella por primera vez. Un extenso *Apercepciones sobre el desarrollo religioso y filosófico de la India brahmánica*, firmado sólo con las iniciales G. B., es básicamente, como el propio título podría sugerir, una especie de resumen de las concepciones orientalistas en todo lo que tienen de contrario al espíritu tradicional hindú. En *Los Misterios del Yoga*, Swami Pavitránanda tiene mucha razón al oponerse a las imaginaciones más o menos extravagantes de los amantes de los "poderes" y los "fenómenos", pero no al querer sustituirlos por puntos de vista de un "simplismo" demasiado moderno; y en *Los fundamentos filosóficos del Yoga*, el profesor Akshaya Kumar Banerji adopta un punto de vista demasiado "filosófico", en efecto, para poder dar cuenta de cosas que en realidad son de un orden completamente diferente; en todo esto, el carácter propiamente iniciático del *Yoga*, que constituye su esencia misma, se pierde completamente de vista. Preferimos, en el ámbito particular en el que se encuentra, el estudio del Sr. René Daumal titulado *Aproximación al arte poético hindú*, que explica breve pero claramente los principios generales de este arte. *La ciencia actual y el pensamiento tradicional de la India*, del Sr. F. Le Lionnais, es realmente muy breve y flojo, y ciertamente habría habido mucho más que decir sobre el tema.

Por otra parte, el artículo del Sr. Émile Dermenghem sobre *La India y el Islam* es muy interesante, y sólo cabe lamentar que el marco en el que tuvo que situarlo no le permitiera dar a algunas de las consideraciones que contiene todo el desarrollo

que habrían merecido. Con las *Reflexiones sobre la mentalidad india y sus relaciones con la nuestra*, del Sr. Jean Grenier, volvemos, al menos en su mayor parte, a las opiniones actuales de los orientistas. Hacia el final del volumen, bajo el título *En el umbral de la India*, el Sr. Benjamin Fondane comienza protestando con razón contra la ignorancia que los historiadores más o menos "oficiales" de la filosofía muestran hacia muchas de las doctrinas antiguas de Occidente, y precisamente hacia las que serían más dignas de interés, lo que podría excusarse, sin embargo, en nuestra opinión, señalando que estas doctrinas están efectivamente más allá del punto de vista de la filosofía, al menos tal como se entiende hoy en día, por lo que no necesitan aparecer en su historia; desgraciadamente, todo esto sólo sirve para afirmar que, en contra de lo que piensan los demás colaboradores, Occidente no tiene nada que envidiar a la India en el terreno intelectual, ¡como si, en el estado actual de las cosas, una tradición aún viva pudiera compararse con tradiciones muertas hace mucho tiempo y, según admite el propio autor, casi totalmente olvidadas por los occidentales actuales!

Zalmoxis, «revue des études religieuses» (tomo I, 1938). ET, enero-febrero de 1946.

Dirigido por el Sr. Mircea Eliade, el volumen I contiene el estudio del Sr. A. K. Coomaraswamy sobre *La filosofía de las artes medievales y orientales*³⁶ que mencionamos en su momento (número de junio de 1939), y que es todo lo que sabíamos entonces de esta publicación.

En el mismo volumen, el Sr. Raffaele Pettazzoni estudia *El cuerpo sembrado de ojos*, es decir, los casos bastante numerosos, pertenecientes a tradiciones muy diversas, de divinidades o personajes míticos figurados con múltiples ojos. Reconoce, con razón, que este simbolismo está ligado a "la idea de la omnipresencia y la omnisciencia de Dios"; sin embargo, parece ver en él una representación del "cielo nocturno", identificán-

³⁶ [A. K. Coomaraswamy, *La verdadera Filosofía del Arte Cristiano y Oriental*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

dose los ojos con las estrellas; pero entonces, incluso admitiendo esta explicación, habría que preguntarse qué simboliza el "cielo nocturno" en sí mismo... Añadamos inmediatamente, para no tener que volver sobre este tema, que en el volumen II, una nota del Sr. Coomaraswamy pone las cosas perfectamente en orden³⁷: Señala en primer lugar que las formas divinas en cuestión son todas "solares", lo que indica que en realidad los ojos corresponden a los rayos del Sol, "desde el punto de vista de nuestra multiplicidad, el Sol está en el centro de una esfera cósmica, hacia cuyos límites se extienden sus innumerables rayos en todas las direcciones", y "por medio de estos rayos conoce las formas expresadas hacia las que se extienden", lo que permite asimilarlas a tantos ojos; además, no hay que olvidar que "es un único ser el que tiene múltiples ojos, el número depende de nuestro punto de vista, y no del propio ser". Coomaraswamy también señala un error bastante peculiar en un pasaje del Talmud de Babilonia que ha llevado a confundir al "Ángel de la Muerte" con Satanás; pero se trata de dos "entidades" muy distintas.

En un artículo sobre *El culto al estandarte entre los escitas y en la india*, el Sr. J. Przyluski observa que a ciertas columnas, que "probablemente estaban relacionadas con el eje cósmico", se les daba a veces "el nombre de *dhwaja*, que generalmente denota un estandarte móvil", pero, de forma un tanto sorprendente después de esta observación, no parece darse cuenta claramente de que el bastón de mando de cualquier estandarte es efectivamente, al igual que la columna (y más especialmente la columna exenta), un símbolo axial. En cuanto a la cuestión de los "estandartes fijos" y los "estandarte móviles", nos parece bastante clara: el estandarte fijo, generalmente erigido cerca de un templo y lo suficientemente alto como para "dominarlo como un minarete", era un mástil exactamente comparable al de una estupa (y también podríamos decir al de un carro o un barco, porque el simbolismo es el mismo en todos los casos);

³⁷ [Recopilado en A. K. Coomaraswamy, *El cuerpo sembrado de ojos*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

el estandarte móvil (cuyo asta era la mayoría de las veces una lanza, otro símbolo axial bien conocido) no era en el fondo más que un "sustituto" del estandarte fijo, destinado a acompañar a los ejércitos en campaña, lo que evidentemente no le privaba de su carácter de símbolo del "eje cósmico", de igual manera que el desplazamiento de un santuario, que también era móvil y seguía las peregrinaciones de un pueblo nómada, como en el caso del Tabernáculo de los hebreos, no le privaba de su carácter de imagen del "Centro del Mundo". Nos limitaremos a señalar un artículo del Sr. Carl Hentze sobre *El culto al Oso y al Tigre y al T'ao-tié*, sin detenernos en él por el momento, ya que tenemos la intención de volver en breve a la cuestión del simbolismo del *T'ao-tié* y de otras figuraciones similares. *Buda y el Dios Sol*, del Sr. Benjamin Rowland, pone de relieve, en relación con una pintura descubierta en Afganistán, el carácter "solar" de Buda, especialmente sensible en la iconografía, como ha mostrado el Sr. Coomaraswamy en varias obras. Es interesante observar que en ciertas series de escenas de la vida de Buda, el lugar de nacimiento es sostenido por una representación de Surya y su carro, lo que obviamente remite a la idea del *Avatâra*.

Un artículo del Sr. Mircea Eliade, titulado *Metalurgia, magia y alquimia*, es poco más que una recopilación de hechos de todo tipo relacionados con los temas indicados por el título, y de los que no se desprende ninguna conclusión clara: algunos de estos *hechos*, relativos a los herreros, podrían servir de "ilustración" de lo que escribimos sobre la metalurgia en nuestro reciente libro (*El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, cap. XXII). Debemos señalar un error verdaderamente extraordinario, que se debe, además, como parece, a R. Eisler, y que puede arrojar alguna sospecha sobre el valor de su obra; se toma *Kaabah* como el nombre de la "piedra negra", lo que carece de sentido, ya que esta piedra no es en absoluto cúbica; es el edificio en una de cuyas esquinas está empotrado el que se llama *Kaabah* porque tiene forma de cubo; y, además, esta supuesta "piedra *Kaabah*" se convierte entonces en una "diosa *Kaabah*", ¡que ciertamente nunca existió! No es muy difícil

adivinar de qué se trata, ya que a este respecto se cita una obra de R. Eisler titulada *Kuba-Kyre*. Por desgracia, se trata de una conexión tan fantásica como las que hemos visto en otros lugares entre la misma Cibeles y la "Cábala" y un "cavale"; etimológicamente, Cibeles, como *Pârvatî* en la India, no es otra que la "diosa de la montaña"; además, la montaña se representa siempre de forma cónica y no cúbica, o si se quiere, en proyección vertical, como un triángulo y no como un cuadrado.

El Sr. Jean Coman dedica un largo artículo a *Orfeo, civilizador de la humanidad* (más bien diríamos de cierta parte de la humanidad), pero sólo consigue dar una idea muy "diluida" del mismo y no resuelve ninguna cuestión realmente importante; incluso los pasajes en los que se alude a los Misterios y a la iniciación (pues, al fin y al cabo, había que mencionarlos a pesar de todo) no arrojan la menor luz sobre el significado profundo de Orfeo. Curiosamente, el autor, al hablar de los "hombres primitivos" civilizados por Orfeo, no parece tener la menor idea de que estos hombres más o menos salvajes (y quizás sea una exageración hacerlos "caníbales"), lejos de ser "primitivos", en realidad, ya pertenecían a la "Edad de Hierro". No insistiremos en algunos de los artículos "folclóricos" contenidos en este volumen y en los siguientes, que son de carácter puramente documental y de interés principalmente local.

Journal of the American Oriental Society (1941). ET, junio-julio de 1946.

El Sr. A. K. Coomaraswamy estudia el significado del término sánscrito *Lîlâ*³⁸ que significa propiamente "juego", y que se aplica en particular a la actividad divina: esta concepción no es ni mucho menos propia de la India, y también la expresan muy claramente, por ejemplo, Eckhart y Boehme. Platón, si no describe expresamente la actividad divina como un juego, al menos dice que somos "juguetes" de Dios, lo que puede ilustrarse con el movimiento de las piezas de ajedrez y, sobre todo,

³⁸ [*"Lîlâ"*, publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *Recordación india y platónica*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

con el juego de las marionetas (el hilo del que están suspendidas y que las hace moverse es una imagen del *sûtrâtmâ* del que hablamos en otro lugar). En todos los casos, el "juego" se diferencia del "trabajo" en que es una actividad espontánea, que no se debe a ninguna necesidad y que no implica ningún esfuerzo, que es lo más apropiado para la actividad divina; y el autor recuerda, además, a este respecto, que los juegos tenían originalmente un carácter sagrado y ritual. Luego muestra, por consideraciones lingüísticas, que el prototipo simbólico de esta concepción se encuentra en el movimiento del fuego o de la luz, expresado por el verbo *lêlây* al que se une la palabra *lilâ*; el "juego" de una llama o de una luz que vibra es un símbolo adecuado de la manifestación del Espíritu.

Isis. ET, junio-julio de 1946.

Publica el Sr. Ananda Coomaraswamy igualmente, en *Isis*, revista de historia de las ciencias (nº de primavera, 1943), un artículo titulado "Sabiduría Oriental y Conocimiento Occidental"; como se trata de una visión de conjunto de nuestra obra, no tenemos calificativos para hablar de ello, salvo para expresar al autor nuestro agradecimiento por tan excelente exposición.

Journal of Philosophy (nº du 24 septiembre de 1942). ET, junio-julio de 1946.

El Sr. Coomaraswamy vuelve sobre el mismo tema en una nota titulada *Juego y Seriedad*³⁹; el Espíritu o el "Sí Mismo" no se ve afectado por la suerte de los vehículos de diferentes órdenes a través de los cuales se manifiesta, y esto conduce naturalmente, para quien es consciente de ello, al desinterés o al desapego con respecto a la acción y sus frutos, en el sentido del *Bhagavad-Gîtâ*; pero si este desinterés nos lleva a considerar la vida como un juego, sería un error oponer esta actitud a la "seriedad" que caracteriza al trabajo. En el juego no

³⁹ [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *Recordación india y platónica*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

se gana nada más que "el placer que perfecciona la operación" y también la comprensión de lo que, en realidad, constituye un rito; pero esto no quiere decir que debemos jugar despreocupadamente, lo que sólo concordaría con el punto de vista profano y anormal de los modernos que consideran los juegos como insignificantes en sí mismos. Desempeñamos un papel determinado por nuestra propia naturaleza, y nuestra única preocupación debe ser desempeñarlo bien, independientemente del resultado; la actividad divina se llama "juego" porque no puede tener ninguna utilidad como fin, y en el mismo sentido nuestra vida puede convertirse también en un juego; pero, a este nivel, "juego" y "trabajo" ya no se distinguen entre sí.

Asia and the Americas (nº de marzo de 1943). ET, junio-julio de 1946.

Un artículo del Sr. Coomaraswamy titulado "*¿Soy el guardián de mi hermano?*"⁴⁰ es una excelente crítica a la forma en que los occidentales modernos pretenden imponer lo que llaman "civilización" en todas partes. En él denuncia enérgicamente, citando una serie de opiniones coincidentes, los males de esta "occidentalización" que se extiende cada vez más en todos los ámbitos, y que sólo tiende a destruir todo lo que tiene un verdadero valor cualitativo para sustituirlo por lo que corresponde a su propio "ideal" exclusivamente cuantitativo y material, hasta el punto de que no es exagerado calificarlo de verdadero "asesinato". Ciertamente, no es mediante ningún tipo de "propaganda" destinada a la uniformidad externa como se puede lograr un verdadero acercamiento entre los pueblos, y más concretamente entre Oriente y Occidente, sino todo lo contrario; sólo mediante un acuerdo de principios, y son precisamente estos principios los que faltan por completo a la civilización occidental moderna en todos los aspectos.

⁴⁰ [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *La paternidad espiritual y el complejo de marioneta*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

Asia and the Americas (nº de febrero de 1944). ET, junio-julio de 1946.

El Sr. Coomaraswamy, bajo el título de *The Bugbear of Literacy*⁴¹, vuelve más concretamente sobre este aspecto del proselitismo occidental que, partiendo del prejuicio de que la "cultura" consiste sobre todo en saber leer y escribir, quiere imponer a los pueblos más diferentes un cierto tipo de instrucción elemental y uniforme que no puede tener el menor valor para ellos, porque está, en realidad, estrechamente ligado a las condiciones especiales de la civilización cuantitativa del Occidente moderno. Esta es otra forma de destruir civilizaciones que se basan en fundamentos completamente diferentes, eliminando más o menos rápidamente todo lo que siempre se ha transmitido oralmente, es decir, de hecho, todo lo que constituye su propia esencia. Lejos de contribuir a una comprensión real y algo profunda de cualquier verdad, la "educación" europea sólo produce hombres que ignoran por completo su propia tradición (y, de hecho, cualquier empresa específicamente moderna se dirige necesariamente contra la tradición en todas sus formas); así que, en muchos casos, sólo entre los "analfabetos", o los que los occidentales y los "occidentalizados" consideran como tales, es posible encontrar todavía la verdadera "cultura" (si se puede utilizar esta palabra en un sentido distinto al secular en el que se suele emplear) de un determinado pueblo... antes de que sea demasiado tarde y la invasión occidental lo haya estropeado todo. El autor realiza una interesante comparación entre el verdadero sentido de la transmisión oral y la doctrina platónica de la "reminiscencia"; y muestra también, mediante ejemplos apropiados, hasta qué punto el valor simbólico y universal del lenguaje tradicional escapa a los modernos y es ajeno a su punto de vista "literario", que reduce las "figuras del pensamiento" a ser meras "figuras de palabras".

⁴¹ ["El desorden de la Alfabetización", publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *La paternidad espiritual y el complejo de marioneta*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

New Indian Antiquary (nº de diciembre de 1939). ET, junio-julio de 1946.

Bajo el título *La reinterpretación del budismo*⁴², el Sr. A. K. Coomaraswamy examina algunos de los principales puntos en los que debe rectificarse la concepción del budismo, que ha sido tan admirada en Europa sólo porque ha sido tan mal comprendida. La señora Rhys Davids ha contribuido en sus últimos libros a esta rectificación, en particular en lo que se refiere a la interpretación de *anattâ*, que no implica en absoluto una negación del *Ātmâ*, como se ha pretendido tan a menudo, sino que sólo puede comprenderse verdaderamente por la distinción del "Gran *Ātmâ*" y del "pequeño *Ātmâ*", es decir, en definitiva, el "Sí Mismo" y el "yo" (sean cuales sean los términos que se prefieran utilizar para designarlos en las lenguas occidentales, y entre los que hay que evitar especialmente el de "alma" por dar lugar a innumerables confusiones); y sólo de esta última se niega que posea una realidad esencial y permanente. Cuando se dice de la individualidad, considerada tanto en su parte psíquica como en su parte corporal, que no es el "Sí Mismo", esto implica que hay un "Sí Mismo", que es el ser verdadero y espiritual enteramente distinto e independiente de ese compuesto que sólo sirve de vehículo temporal, y del que no es una de las partes componentes; y en esto, en el fondo, el budismo no difiere en nada del brâhmanismo. Así pues, el estado del *arhat*, que se ha liberado del "yo" o del "pequeño *âtmâ*", no puede considerarse en absoluto como una "aniquilación" (algo que, por otra parte, es propiamente inconcebible); ha dejado de ser "alguien", pero, por este mismo hecho, "es" pura y simplemente; es cierto que no está "en ninguna parte" (y aquí la señora Rhys Davids parece haber entendido mal el significado), pero porque el "Sí Mismo" obviamente no puede estar sujeto al espacio, a la cantidad o a cualquier otra condición especial de existencia. Otra consecuencia importante es que, en el budismo al igual que en el brâhmanismo, no cabe hablar de la "pretendi-

⁴² [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *Gotama el Buddha*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

da reencarnación": siendo el "yo" transitorio e impermanente, deja de existir por la disolución del compuesto que lo constituía, y entonces no hay nada que pueda realmente "reencarnarse"; sólo el "Espíritu" puede concebirse como "transmigrante", o que pasa de una "morada" a otra, pero precisamente porque es, en sí mismo, esencialmente independiente de toda individualidad y estado contingente. El estudio concluye con un examen del significado de la palabra *bhû*, en el que la Sra. Rhys Davids ha insistido demasiado en la idea de "devenir", aunque ésta se encuentra ciertamente a menudo en ella, y de la palabra *jhânâ* (en sánscrito *dhyânâ*), que no es "meditación" sino "contemplación", y que, siendo un estado esencialmente activo, no tiene nada en común con ninguna "experiencia mística".

New Indian Antiquary (nº de abril de 1940). ET, junio-julio de 1946.

Se ha publicado un importante estudio del Sr. Coomaraswamy, titulado *Âkimchannâ: La Anonadación de sí mismo*⁴³, que se refiere de nuevo a un tema relacionado con la cuestión de *anattâ*, y tratado aquí especialmente desde el punto de vista del paralelismo que existe a este respecto entre las doctrinas budista y cristiana. El hombre tiene dos *âtmâs*, en el sentido anteriormente indicado, uno racional y mortal, el otro espiritual y en modo alguno condicionado por el tiempo o el espacio; es el primero el que debe ser "aniquilado", o del que el hombre debe conseguir liberarse por el conocimiento mismo de su verdadera naturaleza. Nuestro ser real no está en absoluto implicado en las operaciones del pensamiento discursivo y del conocimiento empírico (con el que la filosofía suele querer demostrar la validez de nuestra consciencia de ser, que es propiamente antimetafísica); y es a este "espíritu" únicamente, distinguido del cuerpo y del alma, es decir, de todo lo fenoménico y formal, al que la tradición reconoce una libertad absoluta, que, al ejercerse tanto en el tiempo como en el espacio, implica ne-

⁴³ [“Âkimchannâ: La Anonadación de sí mismo”, publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *Recordación india y platónica*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

cesariamente la inmortalidad. No podemos resumir las numerosas citas que establecen con la mayor claridad posible que esta doctrina es tanto cristiana como budista (puede decirse que, de hecho, es universal), ni los textos que especifican más concretamente la concepción de *âkimchannâ* en su forma budista; sólo señalaremos que el anonimato se contempla como un aspecto esencial de *âkimchannâ*, lo que está directamente relacionado con lo que hemos expuesto (*El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, cap. IX, donde hemos mencionado el artículo que nos ocupa) sobre el significado superior del anonimato y su papel en las civilizaciones tradicionales.

New Indian Antiquary (nº de junio de 1943). ET, junio-julio de 1946.

El mismo autor, en un artículo sobre *Unâ-tiriktan* y *Atyari-chyata*, muestra, estudiando el significado de estos términos y el uso que se hace de ellos en los textos védicos, que *Prajâpati*, como Productor y Regente de los seres manifestados, debe ser considerado como "una sизigia de principios masculinos y femeninos conjugados", que se representan simbólicamente como "llenos" y "vacíos", y que también se ponen en correspondencia con el Sol y la Luna. Esto está relacionado, en particular, con el simbolismo del "vaso lleno" o "vaso de la abundancia", del que el Grial es una forma, y cuyo carácter "solar" se manifiesta más particularmente en el ritual hindú.

Review of Religion (nº de noviembre de 1941). ET, junio-julio de 1946.

El Sr. Coomaraswamy dedica una nota a *La "E" de Delfos*⁴⁴, que explica en relación con los ritos iniciáticos y con la pregunta "¿quién eres?" formulada al que se presenta en la "puerta solar". El "Conócete a ti mismo" (*gnôthi seauton*) debe interpretarse, en este sentido, como una expresión indirecta de esta pregunta formulada por Apolo o el dios "solar", y la *E*, equivalente a *EI* según Plutarco, da la respuesta de forma enigmática: "Tú eres", es

⁴⁴ [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *Recordación india y platónica*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

decir, "Lo que Tú eres (el Sol), yo lo soy"; ninguna otra respuesta verdadera podría, en efecto, ser dada por cualquiera que esté, como se dice en el *Jaiminiya Upanishad Brâhmana* (I, 6, 1), "capacitado para entrar en unión con el Sol".

Review of Religion (nº de enero de 1942). ET, junio-julio de 1946.

Bajo el título *Eastern Religions and Western Thought*⁴⁵, el Sr. Coomaraswamy, en relación con un volumen publicado por Sir S. Radhakrishnan, señala las concordancias que existen entre todas las formas de la tradición, ya sean orientales u occidentales, y que son tales que los textos de cualquier "dialecto del lenguaje del espíritu" pueden utilizarse para explicar e iluminar los de otro, independientemente de cualquier consideración de tiempo o lugar. Al mismo tiempo, muestra también, mediante ejemplos concretos, que Sir S. Radhakrishnan tiene desgraciadamente, "por educación o por temperamento, una mentalidad mucho más europea que india", llegando a aceptar sin vacilar la idea moderna de "progreso" con todas sus consecuencias, y a querer explicar cosas como la organización de las castas no por la doctrina hindú, sino por las teorías "sociológicas" actuales. No hay que olvidar que lo que distingue esencialmente a Oriente del Occidente moderno es que Oriente sigue conservando conscientemente la base metafísica de la vida, mientras que el Occidente moderno ignora la metafísica tradicional (que confunde con la "filosofía", como hace el propio Radhakrishnan), y es al mismo tiempo activa y conscientemente antitradicional.

Harvard Journal of Asiatic Studies (nº de febrero de 1942). ET, junio-julio de 1946.

El Sr. A. K. Coomaraswamy ha publicado un importante estudio, *Atmayajna: Self-sacrifice*⁴⁶, cuya idea principal, justifi-

⁴⁵ [Recopilado en A. K. Coomaraswamy, *La paternidad espiritual y el complejo de marioneta*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

⁴⁶ [Recopilado en A. K. Coomaraswamy, *Recordación india y platónica*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

cada por múltiples referencias a los textos tradicionales, es, como ya hemos podido entender por las citas que hemos hecho en otros lugares, que todo sacrificio es en realidad un "auto-sacrificio", por la identificación del sacrificador con la víctima o la oblación. Por otra parte, al ser el sacrificio el acto ritual por excelencia, todos los demás participan de su naturaleza y se integran de algún modo en él, de modo que es él el que determina necesariamente toda la estructura de una sociedad tradicional, en la que todo puede considerarse como constitutivo de un verdadero sacrificio perpetuo. En esta interpretación sacrificial de la vida, los actos, al tener un carácter esencialmente simbólico, deben ser tratados como soportes de la contemplación (*dhiyâlamba*), lo que implica que toda práctica implica e incluye una teoría correspondiente. Es imposible resumir todo lo que se dice en esta ocasión sobre el *Agnihostra*, el *Soma*, la "matanza del Dragón" (que simboliza la dominación del "yo" por el "Sí Mismo"), el significado de ciertos términos técnicos importantes, la supervivencia "folclórica" de los ritos tradicionales, y muchas otras cuestiones. Nos limitaremos a reproducir algunos pasajes relacionados más particularmente con la concepción tradicional de la acción: "Los actos de todo tipo se reducen a sus paradigmas o arquetipos, y así se relacionan con Aquel de quien procede toda acción..."; cuando se ha superado la noción de que "yo soy el agente" y los actos ya no son "nuestros", cuando ya no somos "alguien", entonces lo que se hace no puede afectar más a nuestra esencia de lo que afecta a la esencia de Aquel cuyos órganos somos; sólo en este sentido, y no tratando vanamente de no hacer nada, puede romperse la cadena causal del destino... Si el sacrificio es, en última instancia, una operación interior, esto no implica ninguna 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, del mismo modo que, en el arte, la primacía del *actus primus* libre e imaginativo no suprime la utilidad del *actus secundus* manual... Es cierto que, como sostiene el *Vêdânta*, ningún medio es capaz de hacer que el hom-

bre alcance su fin último, pero nunca hay que olvidar que los medios son preparatorios para ese fin.

Journal of the American Oriental Society (suplemento al n° de abril-junio de 1944). ET, junio-julio de 1946.

Ha publicado dos estudios del Sr. Coomaraswamy, el primero de los cuales se titula: *Recordación india y platónica*⁴⁷; trata de la "reminiscencia" platónica y su equivalente en las tradiciones hindú y budista. Esta doctrina, según la cual lo que llamamos "aprender" es realmente "recordar", implica que nuestro "conocimiento" es sólo por participación en la omnisciencia de un principio espiritual inmanente, así como la belleza es tal por participación en la Belleza, y todo ser es una participación en el Ser puro. Esta omnisciencia es correlativa a la omnipresencia intemporal; por tanto, no se puede hablar de una "presciencia" del futuro como tal, por la que se decretaría arbitrariamente nuestro destino, y es de esta falsa concepción de donde surgen todas las confusiones sobre este tema. No hay conocimiento del futuro ni del pasado, sino sólo del "ahora"; la experiencia de la duración es incompatible con la omnisciencia, y por tanto el "yo" empírico es incapaz de ella. Por otra parte, en la medida en que somos capaces de identificarnos con el "Sí Mismo" omnisciente, nos elevamos por encima de las cadenas de acontecimientos que constituyen el destino; así, esta misma doctrina del conocimiento por participación está inseparablemente ligada a la posibilidad de la liberación de los pares de opuestos, de los cuales el pasado y el futuro, el "aquí" y el "allí" son sólo casos particulares. Como dijo Nicolás de Cusa, "el muro del Paraíso donde habita Dios está hecho de estos opuestos, entre los cuales pasa el camino estrecho que permite el acceso"; en otras palabras, nuestro camino pasa por el "ahora" y el "en ninguna parte" de los que no es posible ninguna experiencia empírica, pero el hecho de la "reminiscencia" nos asegura que el Camino está abierto a los comprensores de la Verdad.

⁴⁷ [Publicado como capítulo principal en A. K. Coomaraswamy, *Recordación india y platónica*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

El segundo estudio, *Sobre el uno y único transmigrante*⁴⁸, es una especie de explicación del dicho de Shankaracharya de que "realmente no hay otro transmigrante (*samsâri*) que *Ishwara*". El proceso de existencia contingente o devenir en cualquier mundo es una "reiteración de muerte y nacimiento"; la liberación (*Moksha*) es propiamente la liberación de este devenir. En la doctrina tradicional no se habla de "reencarnación", a menos que se entienda simplemente como la transmisión de los elementos del "yo" individual y temporal del padre a sus descendientes. La transmigración es muy diferente: cuando un ser muere, el "Sí Mismo", que es de orden universal, transmigra (*samsarati*), es decir, continúa animando las existencias contingentes, cuyas formas están predeterminadas por la cadena de causas mediatas. La liberación no es para nuestro "yo", sino para ese "Sí Mismo" que nunca se convierte en "alguien", es decir, es para nosotros sólo cuando ya no somos nosotros mismos como individuos, sino que hemos realizado la identidad expresada por la fórmula upanishádica "tú eres Eso" (*Tat twam asi*). Esta doctrina no es en absoluto privativa de la India, como demuestran muchos textos de otras formas tradicionales; aquí, como en el caso de la "reminiscencia", se trata de una doctrina que forma parte verdaderamente de la tradición universal.

France-Orient (varios números de 1944-1945). ET, diciembre de 1946.

Nos han enviado algunos números de una revista titulada *France-Orient*, publicada en la India, y en la que, entre artículos en su mayoría puramente literarios o incluso políticos, nos ha sorprendido encontrar, bajo el epígrafe de "Cartas orientales", algunos de carácter muy diferente. Nos referimos especialmente a los artículos de Alain Daniélou, que se refieren a las ciencias y artes tradicionales de la India, y en los que, sin tocar directamente el lado propiamente metafísico de la doctrina, el autor muestra un conocimiento muy interesante y se ins-

⁴⁸ [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *Recordación india y platónica*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

pira en un espíritu verdaderamente tradicional. En *La ciencia de los símbolos y los principios del arte religioso hindú* (octubre de 1944), insiste en la necesidad, "para comprender la base del arte tradicional hindú, de conocer primero el significado de los símbolos que emplea"; y esta comprensión "implica un profundo conocimiento de las leyes que rigen el Universo". Después de explicar cómo la ciencia de los símbolos "forma parte de la interpretación cosmológica de los textos védicos", da varios ejemplos de su aplicación a la iconografía, incluida la descripción de *Kâlî*, que es, como él dice, "una de las deidades hindúes más incomprendidas".

En *La teoría hindú de la expresión musical* (diciembre de 1944), el Sr. Daniélou, tras explicar la incompatibilidad técnica entre la música modal y la armónica, ofrece una visión general de los efectos que puede obtener la primera, incluida su aplicación terapéutica. "Como todas las ciencias hindúes, la ciencia musical es esencialmente la aplicación de una teoría metafísica de los números y sus correspondencias al mundo de los sonidos; la teoría musical hindú es experimental sólo en sus limitaciones, nunca en sus principios. Luego vienen algunas consideraciones particularmente notables sobre la "espiral de los sonidos" y la teoría de los *shrutis*, así como sobre el principio de las correspondencias, por cuyo uso "la ciencia hindú de los sonidos supera con creces la ciencia moderna". El autor parece haberse "especializado" principalmente en el estudio de la música oriental, ya que también se anuncia un libro suyo, *Introducción al estudio de las escalas musicales*, basado en los mismos principios tradicionales. *La danza clásica hindú* (nº de febrero de 1945) explica sucintamente los principios de este arte según el *Nāṭya-Shāstra* y el *Abhinaya-Darpana*.

El alfabeto sánscrito y la lengua universal (abril-mayo de 1945) es quizá el más importante de los artículos del Sr. Daniélou, o al menos de los que hemos tenido conocimiento, pues aporta datos realmente inéditos sobre el *Mahêshwara-Sûtra* y el valor simbólico de las letras del alfabeto sánscrito. Como no podemos resumirlo todo aquí, nos contentaremos con señalar las consideraciones sobre la manifestación del habla, que "re-

produce el proceso mismo de la manifestación universal", y sobre el "verdadero lenguaje", constituido por "sonidos cuyas relaciones forman una representación exacta en modo vibratorio de ciertos principios, de ciertas entidades cósmicas que, descendiendo gradualmente a lo manifestado, se subdividen indefinidamente en 'palabras', que corresponden exactamente a las formas cambiantes del mundo natural"; "esta lengua verdadera sigue siendo siempre la norma con la que se pueden medir las lenguas habladas, que son formas más o menos corrompidas de ella, y que son bellas, inteligibles, sólo en la medida en que permanecen de acuerdo con los principios de la lengua original, que los hindúes identifican con la forma del *Conocimiento Eterno*", el *Vêda*. Sólo cabe lamentar que, movido por la idea, en sí misma muy correcta, de que los mismos principios son aplicables a todas las lenguas, el autor haya pensado que podía, hacia el final de su artículo, dar algunos ejemplos tomados de las lenguas occidentales modernas, algunos de los cuales son correctos por la sencilla razón de que se trata de palabras que realmente tienen, desde el punto de vista etimológico, la misma raíz que las palabras sánscritas correspondientes (de lo que no parece haberse dado cuenta), pero otras son más que cuestionables y se basan incluso en diversas confusiones (por ejemplo, entre los elementos secundarios de las palabras compuestas y su parte esencial). Si se quiere evitar cualquier "fantasía", nunca se es demasiado prudente cuando se trata de aplicar los principios tradicionales a lenguas que están tan alejadas de ellos en todos los aspectos; pero, por supuesto, esta reserva sobre un punto concreto no disminuye el valor del resto de este notable estudio.

En la misma revista (número de junio de 1945) un artículo publicado bajo la firma de Shrî Aurobindo nos causó un doloroso asombro; decimos sólo bajo su firma, porque, hasta nuevo aviso, nos negamos a creer que sea realmente de él, y preferimos suponer que se trata sólo de un "arreglo", por así decirlo, debido a la iniciativa de algún discípulo mal aconsejado. De hecho, este artículo, titulado *Sociedad y Espiritualidad*, contiene poco más que deplorables tópicos "progresistas" y, si no fuera por algunos términos sánscritos aquí y allá, ¡daría la impresión

de ser una predicación de algún pastor "protestante liberal" imbuido de todas las ideas modernas! Pero, a decir verdad, hace tiempo que nos preguntamos cuál es exactamente la parte del propio Shri Aurobindo en todo lo que aparece bajo su nombre.

Journal of American Folklore (1944). ET, enero-febrero de 1947.

El Sr. Coomaraswamy ha publicado *A Note on the Stickfast Motif*. Se trata de relatos o historias simbólicas, muchas de las cuales se encuentran en los textos budistas y especialmente en los *Jātakas*, en los que un objeto recubierto de pegamento u otra trampa del mismo tipo (que a veces está o parece estar animada) es colocada por un cazador que representa a la Muerte; el ser atrapado en esta trampa es generalmente atraído por la sed o por algún otro deseo que lo lleva a vagar por un dominio que no es el suyo, y que representa la atracción por las cosas sensibles. El autor demuestra, mediante diversas comparaciones, que una historia de este tipo bien puede haber existido en la India mucho antes de que asumiera su forma específicamente budista, y que incluso puede haberse originado allí, aunque esto no es necesariamente así, y también puede admitirse que a partir de alguna fuente prehistórica común se extendió por igual en la India y en otros lugares; pero lo que hay que mantener en cualquier caso es que el historiador de los "motivos", para que sus investigaciones sean válidas, no sólo debe tener en cuenta su "letra" o su forma externa, sino también su "espíritu", es decir, su verdadero significado, que desgraciadamente los "folcloristas" parecen olvidar con demasiada frecuencia.

Psychiatry (nº de agosto de 1946). ET, octubre-noviembre de 1947.

El Sr. A. K. Coomaraswamy examina⁴⁹ dos categorías de hechos que figuran entre los que los etnólogos malinterpretan

⁴⁹ [“La Mentalidad Primitiva”, publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *La filosofía del Arte*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2006; y, *La paternidad espiritual y el complejo de marioneta*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007].

debido a sus ideas preconcebidas sobre la "mentalidad primitiva", y también por su tendencia a considerar sólo como peculiaridades locales lo que en realidad representan "supervivencias", a veces más o menos degeneradas, de teorías que se encuentran en todas las doctrinas tradicionales. El primer caso es la "creencia" de ciertos pueblos de que la concepción y el nacimiento de los niños son en realidad causados no por la fisiología, sino por una entidad espiritual cuya presencia en la unión del padre y la madre sólo sirve para preparar la encarnación; de una u otra forma, lo mismo se expresa en todas las tradiciones, como lo demuestran numerosos ejemplos concretos tomados de las doctrinas hindú, griega, cristiana e islámica. En el segundo caso, se trata de lo que algunos han creído necesario llamar el *complejo de marioneta*, es decir, la idea según la cual el individuo humano se considera comparable a una marioneta, cuyas acciones no son dirigidas por su propia voluntad, sino por una voluntad superior, que es en última instancia la propia Voluntad divina; esta idea, que implica básicamente la doctrina de *lîlâ* y la de *sûtrâtmâ*, existe explícitamente en las tradiciones hindúes y budistas, y también, no menos claramente, en el propio Platón, de donde pasó a la Edad Media occidental. Como el Sr. Coomaraswamy, "la expresión *complex*, que implica una psicosis, es bastante inapropiada para designar lo que en realidad es una teoría metafísica"; y, por otra parte, "es imposible pretender haber considerado las 'enseñanzas tradicionales' en su verdadera perspectiva si se ignora su universalidad", al contrario de lo que parecen pensar los partidarios del actual "método antropológico", la simple observación de los hechos, por mucho cuidado y precisión que se emplee, está ciertamente lejos de ser suficiente para su verdadera comprensión.

Atlantis (nº de septiembre 1948). ET, enero-febrero de 1949.

El Sr. Paul Le Cour (esta vez ha decidido firmar de forma "normal"), partiendo de *À la recherche d'une doctrine*, la inicia con una supuesta exposición del brahmanismo, que, como cabía esperar de él, no es en realidad más que una odiosa caricatura; además de las habituales fantasías sobre la "raza aria" o

"argán" y sobre *Aor-Agni*, hay tantos errores como palabras, e incluso hay algunos que no se relacionan con el brahmanismo, ¡como la afirmación verdaderamente enorme de que "los sufíes son los defensores del mazdeísmo"! El objetivo principal de esta ocurrente obra parece ser no sólo denigrar una vez más a la India, sino sobre todo persuadir a sus lectores de que lo ha tomado todo prestado de Occidente, especialmente de Grecia y... del cristianismo nestoriano: es evidente que no está lejos del anacronismo. Todo esto no merece la pena ser detallado, y sería risible si no fuera más bien triste ver tanta incompreensión odiosa desplegada. En lo que a nosotros respecta, debemos constatar que, a pesar de todas nuestras correcciones, persiste en atribuirnos, quizá por vigésima vez, una frase, siempre la misma, que nunca escribimos; en estas condiciones, ¿es posible admitir todavía que lo hace de total buena fe? Además, debemos aclararle que nunca pretendimos ser "propagadores" de nada, y también que nunca tuvimos "discípulos". En una irrisoria reseña del libro de nuestro colaborador F. Schuon (se divertía, como siempre, contando las palabras de algunas frases) se le escapó una afirmación que vale la pena registrar: escribió que "la intuición intelectual es el espíritu de la invención, de la técnica, el instinto de los insectos, de los castores" (¡qué "intelectual" es, en efecto!), lo que equivale a decir que, a pesar de todas nuestras explicaciones precisas, lo confunde pura y simplemente con la intuición bergsoniana, o que confunde lo supra-racional con lo infra-racional; ¿no basta con eso para dar una medida bastante precisa de la comprensión de la que es capaz? He aquí alguien realmente bien calificado para denunciar en otros los llamados "errores"... ¡que sólo son errores para quienes, como él, desconocen totalmente el verdadero significado de las doctrinas tradicionales!

Revue de l'Histoire des Religions (nº de julio-diciembre de 1948). ET, enero-febrero de 1949.

Contiene un artículo del Sr. Mircea Eliade titulado *El "dios ligador" y el simbolismo de los nudos*; trata principalmente de Varuna, pero, en la propia India védica, no es el único "dios

atador", y, por otra parte, encontramos en las más diversas tradiciones conceptos que responden al mismo "arquetipo", y también rituales que utilizan el simbolismo del "atado", aplicándolo, además, en múltiples ámbitos muy diferentes entre sí. Eliade señala, con razón, que estas similitudes no implican necesariamente una filiación "histórica" como la que suponen los partidarios de la "teoría de los préstamos", y que todo ello está lejos de reducirse exclusivamente a una interpretación "mágica" o incluso "mágico-religiosa" y se relaciona con toda una serie de otros símbolos, como "el tejido del Cosmos, el hilo del destino humano, el laberinto, la cadena de la existencia, etc.", que en definitiva se relacionan con el "arquetipo". Nos parece especialmente importante señalar aquí que ésta es la única manera de entender el significado del término "cosmos". Nos parece particularmente importante señalar aquí la relación del simbolismo de los nudos con el del tejido, y añadir que, en el fondo, todos estos símbolos están más o menos relacionados con el simbolismo del *sūtrâtmâ* del que hemos hablado a menudo; en cuanto al simbolismo "laberíntico", recordamos nuestro artículo titulado *Encuadres y laberintos* (nº de octubre-noviembre de 1947⁵⁰) y el estudio de A. K. Coomaraswamy⁵¹ que también menciona M. Eliade; por otra parte, es posible que tengamos que volver a tratar esta cuestión.

Un artículo de E. Lamotte sobre *La leyenda de Buda* es principalmente, de hecho, un relato sobre los puntos de vista conflictivos que han sido sostenidos sobre este tema por los orientalistas, y en particular de las discusiones entre los defensores de la explicación "mitológica" y los de la explicación "racionalista"; de lo que se dice sobre el estado actual de la cuestión, parece que se ha reconocido generalmente que es imposible separar los elementos genuinamente biográficos de los legendarios. Probablemente esto no tenga gran importancia, pero debe ser

⁵⁰ [Recopilado en estas *Obras Completas*, en el volumen *Consideraciones sobre el esoterismo cristiano*. N. del T.]

⁵¹ ["La iconografía de los «nudos» de Dürero y de la concatenación» de Leonardo", publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *Recordación india y platónica*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.]

bastante doloroso para personas para las que el punto de vista histórico lo es casi todo; y ¿cómo se podría hacer comprender a estos "críticos" que el carácter "mítico" o simbólico de ciertos hechos no excluye necesariamente su realidad histórica? Se reducen, a falta de una palabra mejor, a comparar textos para intentar identificar los "estados sucesivos" de la leyenda y los diversos factores que se supone que han contribuido a su desarrollo. Un artículo de E. Lamotte sobre *La leyenda de Buda* es, de hecho, principalmente un relato de los puntos de vista conflictivos que han sido sostenidos sobre este tema por los orientistas, y en particular de las discusiones entre los defensores de la explicación "mitológica" y los de la explicación "racionalista"; de lo que se dice sobre el estado actual de la cuestión, parece que se ha reconocido generalmente que es imposible separar los elementos genuinamente biográficos de los legendarios. Probablemente esto no tenga gran importancia, pero debe ser bastante doloroso para personas para las que el punto de vista histórico lo es casi todo; y ¿cómo se podría hacer comprender a estos "críticos" que el carácter "mítico" o simbólico de ciertos hechos no excluye necesariamente su realidad histórica? Se reducen, a falta de una palabra mejor, a comparar textos para intentar identificar los "estados sucesivos" de la leyenda y los diversos factores que se supone que han contribuido a su desarrollo.

Études (nº de diciembre de 1948). ET, junio de 1949.

El R. P. Jean Daniélou ha publicado un artículo titulado *El yogui y el santo*, sobre varias obras relativas a las doctrinas hindúes, entre ellas la nuestra: debemos decir francamente que, por lo que hemos tenido ocasión de ver de él anteriormente sobre otros temas, habríamos esperado más comprensión por su parte. Es cierto que, al principio, tiene cuidado de marcar una diferencia entre la auténtica doctrina tradicional tal como la exponemos y el "hinduismo moderno, diríamos casi modernista" que otros se esfuerzan en presentar, y esto está ciertamente muy bien ; sin embargo, luego apenas mantiene con rigor esta distinción esencial, por lo que no siempre queda claro a quién o

a qué se dirigen sus críticas y objeciones, que al final, lamentablemente, conducen a una completa incomprensión de la idea misma de la tradición. Alimenta la confusión que consiste en hablar de "mística" cuando trata ciertos asuntos de la India, e incluso siente la necesidad de resucitar la concepción de una supuesta "mística natural" lanzada en el pasado por algunos filósofos "neoescolásticos" en los *Études carmélitaines*, que a su vez han llegado a adoptar una nueva actitud, como hemos visto por lo que hemos dicho recientemente al respecto... No entraremos en los detalles de los errores de interpretación que, en su mayoría, no son más que consecuencias más o menos directas de este equívoco: Así, por poner un ejemplo, el *Yoga* no puede asimilarse de ninguna manera a la "unión mística", y cualquier comparación que se pretenda establecer sobre la base de tal asimilación estará necesariamente falseada por ella. Además, no entendemos cómo el autor, al escribir que "el misticismo hindú es un misticismo de unidad impersonal", ha podido poner en una nota una referencia pura y dura a una de nuestras obras, que bien podría hacer creer a sus lectores que nosotros mismos hemos dicho eso o algo equivalente; ¡semejante procedimiento nos parece, por lo menos, extraño, y también es difícil concebir que se pueda llegar a calificar de "sincretismo sutil" la afirmación de la unidad trascendente de todas las formas tradicionales! Pero lo más curioso es quizás esto: todo lo que dice el Padre Daniélou sobre las insuficiencias de toda "sabiduría humana" es perfectamente correcto en sí mismo, y no sólo estamos totalmente de acuerdo con él en esto, sino que incluso iríamos más lejos que él en este sentido; sin embargo, nunca protestaríamos lo suficiente contra la aplicación que quiere hacer de esto, ya que cuando se trata de la tradición hindú, como de hecho de cualquier tradición, no se trata en absoluto de esto, ya que la tradición es precisamente tal sólo por su naturaleza esencialmente sobrehumana. Las intenciones más "conciliadoras", si no implican el reconocimiento de este punto fundamental, caen en una especie de vacío, ya que lo que abordan no tiene nada en común con lo que realmente existe, y sólo pueden incitar a cierta desconfianza; una alusión a un intento que se es-

tá haciendo de crear una mística cristiana con estructura "hindú" sugiere que algunos no han renunciado a los objetivos "anexionistas" que hemos denunciado en el pasado. En cualquier caso, la conclusión que debemos sacar de todo esto es que no es posible ningún acuerdo con quien pretende reservar para una sola y única forma tradicional, con exclusión de todas las demás, el monopolio de la revelación y de lo sobrenatural.

Hind (nº 2, 1949). ET, octubre de 1949.

En el segundo número de una revista llamada *Hind*, que parece acoger indistintamente cosas muy dispares (parece que a esto se le llama ser "objetivo"), pero cuya tendencia dominante es visiblemente muy "modernista", un orientalista, el Sr. Louis Renou, ha presentado, bajo el título *L'Inde et la France*, una especie de historia de los trabajos sobre la India realizados en Francia desde el siglo XVIII hasta la actualidad. Evidentemente, no tiene ningún interés especial para nosotros en su conjunto; pero hay un párrafo que merece ser reproducido íntegramente (se trata de la utilidad de "mantener un cierto contacto con esa masa anónima de lectores entre los que un día puede surgir una vocación", y que sin duda no es otra que lo que comúnmente se llama el "gran público"): "este contacto no debe, sin embargo, buscarse en detrimento de la verdad. Siempre hay cierto abuso de poder al decidir en el terreno de las cuestiones delicadas, sobre todo en un campo como el del indianismo, en el que hay tantos problemas pendientes de solución. Pero todo es una cuestión de medición. Lo que es francamente deshonesto es utilizar la India y la espiritualidad india para construir teorías ambiciosas y vanas para el uso de los Iluminados de Occidente. Por la abundancia de sistemas, por la extrañeza de ciertas concepciones, el pensamiento indio dio aquí, hay que admitirlo, alguna tentación. Sobre la base de las nociones e imágenes indias, más o menos distorsionadas, nacieron las sectas neobudistas y los movimientos teosóficos que pululan en Occidente. El éxito de las elucubraciones de René Guénon, las llamadas revelaciones sobre la Tradición de la que se cree poseedor, muestran el peligro. Junto al indianismo oficial o aca-

démico, dedicado, como se nos dice, a la gramática, se quiere distinguir un indianismo que sólo llega a la esencia de las cosas. En realidad, es el indianismo de los viajeros superficiales, de los periodistas, cuando no es el de simples explotadores de la credulidad del público, que presumen de instruir a un público ignorante sobre el *védānta*, el *yoga* o el tantrismo". Todos los que conozcan mínimamente nuestra obra podrán apreciar la "honestidad" del procedimiento que consiste en situar la frase que se nos dirige, y cuya exquisita cortesía podrán admirar, entre la mención de los teósofos y la de los viajeros y periodistas; por muy incomprensible que sea un orientalista, difícilmente podrá ser tan incomprensible como para no darse cuenta de la enormidad de tales comparaciones. Nos gustaría que el Sr. Louis Renou, o cualquiera de sus colegas, hubiera hecho sólo la milésima parte de lo que hemos hecho nosotros para denunciar la maldad de los que él llama los "Iluminados de Occidente".

Por nuestra parte, ciertamente no tenemos nada en común con los viajeros, superficiales o no, ni con los periodistas, y nunca hemos hecho ninguno de estos trabajos, ni siquiera ocasionalmente; nunca hemos escrito una sola línea para el "gran público", que no nos interesa en absoluto, y no creemos que nadie pueda mostrar más rechazo que nosotros hacia todo lo que implique "vulgarización". Añadamos que no pretendemos ser "poseedores" de nada, y que nos limitamos a exponer lo mejor posible lo que hemos podido conocer de forma directa, y no a través de las distorsionantes "elucubraciones" de los orientalistas; pero, evidentemente, a los ojos de estos últimos, es un crimen imperdonable no aceptar estar en su escuela e insistir sobre todo en mantener la propia independencia para poder decir "honesta" y "sinceramente" lo que uno sabe, sin verse obligado a desnaturalizarlo para acomodarlo a sus opiniones profanas y a sus prejuicios occidentales. Ahora bien, que hayamos llegado a ser considerados como un "peligro" tanto por los orientalistas "oficiales" o académicos como por los "Iluminados de Occidente", teósofos y ocultistas de todas las categorías, es una observación que ciertamente no puede sino alegrarnos, pues demuestra que unos y otros se sienten afectados y temen

que el crédito de que han gozado hasta ahora con sus respectivas "clientelas" se vea seriamente comprometido... Observamos también que el artículo en cuestión termina con un elogio de Romain Rolland, lo que es un rasgo muy significativo respecto a la mentalidad de ciertas personas; después del ataque aún más ridículo que odioso que el Sr. Louis Renou encontró oportuno atacarnos sin intentar siquiera justificarlo con la sombra de una crítica un poco precisa, sentimos cierta satisfacción al verle declarar que "no podía cerrar mejor este estudio que evocando el recuerdo" de este personaje cuyo sentimentalismo ingenuo se parece bastante al de los teósofos y otros "neoespiritualistas" y tiene, además, todo lo necesario para complacer al "público ignorante" que se deja llevar por los chismes de los periodistas y los viajeros. Por último, un detalle realmente divertido es que el artículo va acompañado, a modo de ilustración, de una fotografía de un fragmento de un manuscrito sánscrito que ha sido puesto al revés; se trata, sin duda, de un mero accidente de maquetación, pero tiene, no obstante, una especie de valor simbólico, porque ocurre con demasiada frecuencia que los orientalistas interpretan los textos al revés!

Atlantis. ET, septiembre de 1949.

El sr. paul le cour, habiendo partido *À la recherche d'une doctrine* había comenzado (a esto le gusta denominarlo "estudio objetivo") con una penosa diatriba contra el brâhmanismo, del que hablamos en su momento (véase el número de enero-febrero de 1949), y continuó ocupándose del budismo. No conocíamos el número que dedicó al budismo en general, sino sólo el siguiente (número de enero de 1949), en el que se habla más específicamente del *lamaísmo*; naturalmente, se encuentran en él la mayoría de las opiniones que pululan por doquier en Occidente: Declaraciones contra las "prácticas burdas y supersticiosas", que se dirigen sobre todo al tantrismo; confusión que hace que se tomen los *mantras* por "fórmulas mágicas"; atribución de un carácter "místico" a lo que en realidad es algo muy distinto, llegando incluso a hablar de una "iniciación mística", que, por otra parte, debería distinguirse de una "iniciación

esotérica" ¡cuyo objetivo es simplemente "procurar poderes"! Dejemos ahí este bonito embrollo y limitémonos a constatar que el autor afirma triunfalmente en sus conclusiones que el lamaísmo "se remonta únicamente al siglo VII de nuestra era", como si nadie hubiera afirmado lo contrario; es cierto que esto permite suponer sin demasiada inverosimilitud que estaba "influenciado por el cristianismo", lo que explica su satisfacción; aparte de eso, ¡apenas encontramos, como digno de mención, el muy divertido reproche hecho al budismo de "no ocuparse del demiurgo"! Por lo que a nosotros respecta, el sr. paul le cour nos sigue llamando "propagandista del hinduismo"; por lo tanto, debemos decirle una vez más que nunca hemos sido "propagandista" de nada y que, dado todo lo que hemos escrito tan explícitamente como sea posible contra la propaganda en todas sus formas, esta afirmación constituye una calumnia muy clara.

Necrológicas:

Sédir y las doctrinas hindúes Publicada en *Voile d'Isis*, abril de 1926).

Hemos sabido con tristeza la muerte prematura de Sédir en el momento mismo que acabábamos de leer, en el último número de *Les Amitiés Spirituelles*, el artículo que él había dedicado a la "Metafísica hindú", a propósito de nuestro libro sobre *El hombre y devenir según el Védānta*. Sédir, en efecto, se había interesado mucho antaño en las doctrinas de la India; fue sobre todo, creemos, la influencia del Dr. Jobert la que había contribuido a dirigirlo en esta vía. Había publicado por entonces un estudio sobre *Las Encantaciones*, que no era a decir verdad más que un ensayo todavía un poco confuso, pero que hacía esperar otros trabajos más importantes y profundos. Sin embargo, no dio seguidamente más que algunas notas sobre la tradición hindú que le habían servido para conferencias, y que aparecieron, si recordamos bien, en la revista del Sr. Jollivet-Castelot. No queremos mencionar sino para el recuerdo, un folleto sobre *El Fakirismo*, simple resumen de los datos corrien-

tes sobre ese tema, que, por lo demás, es de una importancia muy secundaria. Y es que Sédir no había tardado en cambiar de orientación y volverse a un misticismo cristiano un poco especial, mucho más preocupado por la acción que por el puro conocimiento; y buen número de sus amigos, aunque rindiendo siempre homenaje a su gran sinceridad, no pudieron sino deplorar ese cambio, que era para ellos una verdadera decepción. Hay que decir, es cierto, pues eso puede ayudar a explicar ciertas cosas, que Sédir había recibido pocos ánimos entre algunos hindúes que había encontrado, y a quienes él se había mostrado demasiado inquieto por “fenómenos”; pero habría ciertamente podido, si hubiera perseverado, deshacerse de esta tendencia demasiado occidental y penetrar más adelante en el conocimiento de las verdaderas doctrinas. Desgraciadamente, se encerró desde entonces en una actitud que siempre nos sorprendió algo: buscó, entre el Cristianismo y las tradiciones orientales, oposiciones que no existen verdaderamente; él vio una especie de divergencia irreducible allá donde nosotros veíamos, al contrario, una armonía profunda y una unidad real bajo la diversidad de formas exteriores. Su último artículo lleva todavía la marca de esta manera de considerar las cosas; pero creemos encontrar también en él, por otra parte, la prueba de que nunca había cesado, en el fondo de sí mismo y a pesar de las apariencias, de interesarse en esas doctrinas de la India que habían ejercido tanta atracción sobre él al principio de su carrera; y si hubiera vivido más tiempo, quién sabe si hubiera vuelto sobre ello con otras disposiciones, y si no hubiera visto abrirse ante él nuevos horizontes. Este pensamiento no puede más que añadirse a los lamentos que causa a todos su fin tan súbito e inesperado.

INDICE

Nota del Director	9
I. La metafísica oriental	11
II. A propósito de la metafísica hindú: una rectificación necesaria	31
III. Las doctrinas hindúes	39
IV. El espíritu de la India	53
V. Espíritu e Intelecto	63
VI. Las ideas eternas	69
VII. <i>Sanatâna Dharma</i>	73
VIII. <i>Âtmâ-Gîtâ</i>	85
IX. <i>Dharma</i>	91
X. La teoría hindú de los cinco elementos	97
XI. <i>Nâma-Rûpa</i>	119
XII. <i>Mâyâ</i>	125
XIII. <i>Varna</i>	129
XIV. <i>Kundalinî-yoga</i>	135
XV. El quinto Vêda	151
XVI. Tantrismo y magia	159
XVII. Oriente y Occidente	163
XVIII. Terrenos de entendimiento entre Oriente y Occidente	169
XIX. Las llamadas de Oriente	183
Reseñas de libros y revistas	187

Obras Completas de René Guénon

Publicadas en la Colección *IGNITUS* de la editorial Sanz y Torres (Madrid, España)

Volúmenes

Volúmen de presentación: *René Guénon. Testigo de la Tradición: Introducción a las Obras Completas*, a cargo de Javier Alvarado Planas

- I. Oriente y Occidente
- II. La crisis del mundo moderno
- III. Autoridad espiritual y poder temporal
- IV. El reino de la cantidad y los signos de los tiempos
- V. El Teosofismo. Historia de una pseudorreligión
- VI. El error espiritista
- VII. El error ocultista y otras derivas modernas
- VIII. El simbolismo de la Cruz
- IX. Los estados múltiples del Ser
- X. Metafísica del Número. Los principios del cálculo infinitesimal
- XI. Tradición Primordial y Ciclos cósmicos
- XII. Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes
- XIII. El hombre y su devenir según el Vêdânta
- XIV. Metafísica Hindú
- XV. La Gran Tríada. Taoismo y confucianismo
- XVI. Sobre la Cábala y el esoterismo judío
- XVII. Consideraciones sobre el esoterismo cristiano
- XVIII. Apercepciones sobre el esoterismo islámico
- XIX. Estudios sobre la Masonería
- XX. El Rey del Mundo
- XXI. El Centro del Mundo
- XXII. Apercepciones sobre la Iniciación
- XXIII. Iniciación y realización espiritual