

AUTORIDAD ESPIRITUAL
Y
PODER TEMPORAL
EN LA
TEORÍA INDIA DEL GOBIERNO

por

ANANDA K. COOMARASWAMY

Abreviaturas:

RV., *Ṛgveda Samhitā*; TS., *Taittirīya Samhitā*; AV., *Atharva Veda Samhitā*; VS., *Vājasaneyi Samhitā*; AB., *Aitareya Brāhmaṇa*; KB., *Kauṣītaki Brāhmaṇa*; TB., *Taittirīya Brāhmaṇa*; PB., *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa*; JB., *Jaiminīya Brāhmaṇa*; JUB., *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa*; ŚB., *Śatapatha Brāhmaṇa*; GB., *Gopatha Brāhmaṇa*; AA., *Aitareya Āraṇyaka*; BD., *Bṛhad Devatā*; BU., *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*; CU., *Chāndogya Upaniṣad*; KU., *Kaṭha Upaniṣad*; TU., *Taittirīya Upaniṣad*; MU., *Maitri Upaniṣad*; BG., *Bhagavad Gītā*; Manu, *Mānava Dharmaśāstra*; VP., *Viṣṇu Purāṇa*; Mbh., *Mahābhārata*; A., *Aṅguttara Nikāya*; D., *Dīgha Nikāya*; DA., *Sumaṅgala Vilāsinī*; M., *Majjhima Nikāya*; S., *Samyutta Nikāya*; Dh., *Dhammapada*; DhA., *Dhammapada Atthakathā*; Sn., *Sutta Nipāta*; J., *Jātaka*; Mhv., *Mahāvamsa*; Sum. Theol., *Summa Theologica*; SBE., *Sacred Books of the East*; HOS., *Harvard Oriental Series*; JAOS., *Journal of the American Oriental Society*; JISOA., *Journal of the Indian Society of Oriental Arts*; HJAS., *Harvard Journal of Asiatic Studies*.

Autoridad Espiritual y Poder Temporal en la Teoría India del Gobierno

Puró... agním... dadidhvam,

RV. VI. 10.1.

Tásmāi víśāḥ svayám evá namante, yásmīn brahmá rájani púrva éti,

RV. IV. 50. 8.

Bhadrád abhí śréyaḥ préhi, bṛhaspátīḥ puraetá te astu,

TS. III. 1.1.4.

Brahma purastān ma ugram rāstram avyathyam asat,

AB. VIII. 1.

Predam brahma predam kṣatram... brahmakṣatrayoḥ samśrityai,

AB. III. 11.

Rājan, satyam param brahma... satyam saṅgatam astu te,

Mbh. I. 69. 25 (Poona de.).¹

I

Puede decirse que toda la teoría política india está implícita y subsumida en las palabras de la fórmula matrimonial «Yo soy Eso, tú eres Esto, yo soy el Cielo, Tú eres la Tierra» etc., dirigidas por el Sacerdote Brāhman, el Purohita, al Rey en AB. VIII. 27. Dado que esto es así, y como se ha pretendido que estas palabras las dirigía el rey al

¹ «Haced a Agni vuestro Capataz (Purohita)»; «Aquél en cuyo reino el Sumo Sacerdote va delante, las gentes por sí mismas rinden homenaje»; «¡Sigue tu vía de bueno a mejor, sea Bṛhaspati tu precursor!»; «¡La Autoridad Espiritual delante, sea mi reino temido e inexpugnable!»; «¡Adelante la Autoridad Espiritual, adelante el Poder Temporal!, hacia su unión»; «La Verdad, oh Rey, es el Supremo Brahma; sea la Verdad tu consorte».

Sacerdote,² se hace deseable, si ha de comprenderse la teoría, establecer de una vez por todas que, como Sāyaṇa lo afirma explícitamente, es el Purohita quien las pronuncia. Ciertamente, un estudio comparado de muchos otros contextos mostrará que es inconcebible que estas palabras hayan sido pronunciadas por el Rey, quien es

² Evola, J., *Rivolta contra il mondo moderno*, Milán, 1934, pág. 105. La tesis de Evola, en su estudio del Regnum, le fuerza a malinterpretar AB. VIII. 27. Si no hubiera sido por esto, su admirable capítulo «Uomo e Donna» (una versión inglesa del cual se publicó en *Viśvabharatī*, Feb-Abril 1940), aplicado a las verdaderas relaciones del Sacerdotium y el Regnum (aproximadamente «la Iglesia y el Estado»), habría adquirido una significación mayor. Siendo esto así, el argumento de Evola por la superioridad del Regnum, el principio activo, sobre el Sacerdotium, el principio contemplativo, es una concesión a ese mismo «mundo moderno» contra el cual se dirige su polémica.

Su argumento es una perversión igualmente de la doctrina griega y de la doctrina india. En la tradición griega el linaje o la casta heroica (*γένος* = *jāti*), igualmente en el alma y en la comunidad —«esa parte de nuestra alma que está dotada de bravura (*ἀνδρεία* = sánscrito *vīrya*) y de coraje (*θυμός*, sánscr. raíz *dhū*), y que el es amante de la victoria» (*φιλόνομος* = sánscr. *jīṣṇu*) (Platón, *Timeo* 70A)— es la parte mejor del alma mortal o animal, superior a la parte apetitiva pero inferior a la parte espiritual e inmortal que establece la ley. Como tal su sede está en el corazón, entre las entrañas y la cabeza; ella es la defensora de toda la comunidad; su función es escuchar la Voz (*λόγος*) de la Acrópolis, servir (*ὑπηρετεῖν*) y cooperar en la batalla (*σύμμαχος εἶναι*) con el principio sagrado contra la turba de los apetitos (adentro de nosotros) o de los hombres adinerados (en la ciudad). Las tres partes del alma (o del cuerpo político) corresponden así, evidentemente, en jerarquía al *brahma*, al *ḥṣatra* y al *viś*, respectivamente al Sacerdotium, el Regnum y los Comunes de la tradición védica (en la cual el *śūdra* se representa por los Asuras), y no puede haber ninguna duda posible de la superioridad del carácter sagrado sobre el carácter real.

Que la Autoridad Espiritual, el *ἱερόν* de Platón, etc., es también el Gobernante, el *ἄρχων* de Platón, etc., de la misma manera que el *brahma* es «a la vez el *brahma* y el *ḥṣatra*», significa, en verdad, que el Poder Supremo es un poder real tanto como sacerdotal, pero, ciertamente, *no* significa que el *ḥṣatra* considerado aparte del *brahma* sea él mismo la autoridad suprema o algo más que su agente y servidor.

A. M. Hocart, en *Les Castes*, París, 1938, pág. 65, repite el error de Evola, diciendo «El hombre y su esposa son el cielo y la tierra, lo mismo que el rey y el sacerdote», donde debería haber dicho «lo mismo que el sacerdote y el rey».

incuestionablemente la parte «femenina» en el «matrimonio» del Sacerdotium (*brahma*) y el Regnum (*kṣatra*).

Debemos introducir la premisa de que Mitrāvaruṇau, e igualmente Indrāgnī o Indrā-bṛhaspatī, son sicigias o pares progenitivos (*mithunāni*): Mitra, Agni y Bṛhaspati son los arquetipos divinos del Sacerdotium o Autoridad Espiritual (*brahma*), y Varuṇa e Indra son los arquetipos divinos del Regnum (*kṣatra*). Haremos uso sobre todo de los Brāhmaṇas, pero no debe pasarse por alto que las instituciones que se describen y se explican más plenamente en ellos se mencionan a menudo en el Ṛgveda. Así en RV. X. 52. 5 «En tus manos, oh Indra, yo (Agni) confío el rayo», cf. RV. II. 11. 4 —«Nosotros hemos puesto el rayo en tus manos»³ —que corresponde al *Accipe sceptrum* (la aceptación del cetro) de los ritos occidentales— es la hechura del Rey *in divinis*. La relación entre la Mente o Razón que autoriza (*kratu*) y el Poder eficiente (*dakṣa*), entre el hombre interior y el hombre exterior, es explícita en RV. VIII. 13.1, «Indra, en los prensados del Soma, limpia (*punīte*, Sāyaṇa *śodhayati* = *καθαρεῖται*, cf. MU. VI. 34. 5. sigs.) el Consejo enunciativo (*krátum... ukthyām*); el Poderoso gana aumento de Poder (*vidé vṛdhásya dáksasah*)»; cf. RV. X. 31. 2 y ŚB. IV. 4. 4. 1 examinados abajo. En RV. X. 124. 4 a Agni, el Sacerdote Sacrificial (*agnír brahmá... vidhartá*, RV. VIII. 7. 5), se le describe como «eligiendo» (*vṛṇānāḥ*) a Indra: es interesante observar que ya los Comunes juegan una parte en esta elección (*víso ná rájānam vṛṇānāḥ*, *ib.* 8, cf. AV. III. 4. 2). El

³ El Rayo (*vajra*) es el símbolo más esencial de la realeza como un poder delegado (RV. según se ha citado, y TS. II. 1. 3. 4, ŚB. I. 2. 4. 1, V. 4. 4. 15, XIII. 4. 4. 1). Si encontramos también la «virilidad» real (*vīrya*) igualada con el arco (ŚB. V. 3. 5. 30), ello no implica ninguna antinomia, puesto que el arco es claramente análogo al *vajra* (ambos se sujetan derechos y se agarran en el medio); las flechas descargadas desde él corresponden, de hecho, a lo que son las puntas de penetración del *vajra*, de las cuales se derivan en TS. VI. 1. 3 y ŚB. I. 2. 4. 1. El arco es, tanto como el *vajra*, un arma solar; el rayo es un «dardo» de luz, y las flechas que el Sol descarga son igualmente «dardos» de luz.

«matrimonio» del Purohita (Saptagu, Bṛhaspati) y el Rey se menciona en RV. X. 47. 1 —«Nosotros te hemos tomado por la mano derecha», dicho con reproche en referencia a la arrogancia de Indra y a la quiebra de la lealtad requerida por la relación marital del Regnum y el Sacerdotium; como en BD. VII. 54 sigs. Que el Purohita, como implica la designación misma, tiene precedencia sobre el Rey, es explícito en RV. IV. 50. 7-9, «A aquél en cuyo reino el Brahmā va el primero, las gentes rinden homenaje por sí mismas» (*pū̄rva éti*), citado en AB. VIII. 27.⁴ La relación

⁴ Bṛhaspati, cuya identidad con Agni, Sacerdote y Rey, no se cuestiona, es «de siete bocas» y «de siete rayos» en el verso 4 del mismo himno. Él es regularmente el Sacerdotium Divino (*brahma*), y el Sumo Sacerdote (*brahmā*) de los Dioses, como Indra es el Regnum (*ḥsatra*). «Agni-Bṛhaspati» es la respuesta a la pregunta que se hace en RV. VIII. 64. 7 *brahmā kástām (īndram) saparyati*. Los versos de nuestro himno se citan en AB. VIII. 26, que describen a Bṛhaspati como el arquetipo del Purohita y Brahmā humano, que le «imita». El Brahmā es, por supuesto, el sacerdote Brāhman infalible que no toma ninguna parte activa en el Sacrificio, en el cual su presencia, sin embargo, es indispensable. Permaneciendo él mismo silente, su relación con los otros tres oficiantes Brāhmanes, cuya operación es activa y vocal, es precisamente la de Director a Ejecutivo; él es así Brahmaṇaspati y Vācaspati (puesto que el *brahma*, como la *ṛc*, es precisamente el *brahma* vocalizado). Esta es la explicación de «la estrechísima conexión de *brahman* con *vāc*» (cf. AA. I. 1. 1 y 1. 3. 8 con las notas de Keith); como *akṣara* es Brahma, así *akṣarā* (RV. VII. 15. 9 y 36. 7) es Vāc; esta conexión no es otra que la de Manas = Prajāpati con Vāc, o que la de Brahmā con Sarasvatī-Vāc en la «mitología posterior». No es del todo fácil comprender por qué Brahmā, el Dios, ha sido considerado como la creación de la «mitología posterior» (Macdonell, *Vedic Mythology*, pág. 118). Parecería más bien que los budistas estaban esencialmente acertados al referirse a Brahmā Saṅgumāra como la deidad suprema de los Brāhmanes y a Indra Sujampati como su vasallo. Pues Bṛhaspati, que es a la vez el *brahma* y el *brahmā* de los Dioses, es ciertamente un Dios él mismo, y ¿por qué no, entonces, el Dios Brahmā, la persona de Brahma?: «Aquellos Dioses ciertamente conocieron a ese Brahma desde antiguo» (AV. XIII. 2. 13).

Lo más que podría decirse es que *brahmā*, en RV., es más un título que un nombre, y que solo posteriormente deviene un nombre; pero esto no cambia nada en la naturaleza de la Persona a quien se aplica el nombre.

Es solo la iconografía actual de Brahmā la que es posterior, como lo es la del Buddha. Siendo «nacido del loto» y por ello *padmāsana*, Bṛhaspati es también el Agni surgido del «loto» en RV. VI. 16. 13, y «Vasiṣṭha el

hijo de Mitrāvaruṇau, el Sacerdotium (*brahma*) nacido de Manas y de Urvaśī, a quien los Viśve Devāḥ sostuvieron en el loto», RV. VII. 33. 11, donde puede destacarse la ecuación de Mitra con Manas y de Varuṇa con Urvaśī (fem.). Vasiṣṭha, el Sacerdotium, es ciertamente el Bṛhaspati que en RV. VIII. 96. 13-15 «assume un cuerpo en la matriz de Amśumatī» (Psique) y capacita a Indra para vencer a sus impíos enemigos «con Bṛhaspati como compañero» (*bṛhaspátinā yujā*). Vemos ahora por qué Vasiṣṭha debe ser el instructor de Indra (en la *virāj*, de la cual «el que más tiene deviene el capataz», *śreṣṭhaḥ*), y por qué antaño nadie sino un Vasiṣṭha (descendiente de Vasiṣṭha) deviene un *brahmā*, es decir «un Bṛhaspati» (ŚB. XII. 6. 1. 38-41). RV. VII. 33. 14, *yuddhyata*, dirigido a Indra y a sus «Toros» (los Maruts) corresponde a BG. II. 18 *yuddhyasva* dirigido a Arjuna. En RV. V. 48. 5 Varuṇa, «invistiendo la bella vestidura y operativo con su lengua» (*jihvāyā... rñjate cāru vāsānah*), es decir, procediendo Varuṇa como Agni el Sacerdote «con su cuenco purificador» (*pāvakāya juhvā*, RV. VI. 11. 2), es ya, como el *brahmā* iconográfico, «de cuatro rostros» (*cāturānikah*), Agni, el *brahmā* de RV. IV. 9. 4 y VII. 7. 5, él mismo, explícitamente, «de cuatro visiones» (*caturakṣāḥ*) en RV. I. 31. 13, lo cual Sāyaṇa comprende acertadamente como significando como «de cara a las cuatro direcciones».

Teniendo presente ahora que «Arjuna» es Indra (VS. X. 21, ŚB. II. 1. 2. 12 y V. 4. 3. 7), o lo que equivale a lo mismo, el hijo de Indra (Mbh.), que Kṛṣṇa y Arjuna, como Indrāgni (RV. VI. 59. 5) y como Mātali (= Vāyu-Mātariśvān) e Indra (Mbh.), comparten un carro común y que «donde estos están, Kṛṣṇa el Señor del Yoga y Arjuna el Arquero, hay fortuna, victoria, seguridad de ser y ciencia del gobierno» (*nīti*, BG. XVIII. 78) está claro que Kṛṣṇa es el Sacerdotium (*brahma*), como Arjuna es el Regnum (*kṣatra*), y que, por consiguiente, Kṛṣṇa ha de ser igualado con el Agni-Bṛhaspati-Vasiṣṭha, el *brahma* etc. de RV. Es justamente a causa de que Arjuna es Indra —ese Indra que es *idam-dra* debido a que solo él vio a Brahma (AA. II. 4 = Ait. Up. I. 1, similarmente JB. III. 203, cf. JUB. IV. 20-21 = Kena Up. 14 sigs.)— por lo que solo él es capaz de ver la «forma suprema» de Kṛṣṇa (BG. XI. 47-48). La BG. es un Arthaśāstra; su insistencia sobre el control de los sentidos y la conquista del sí mismo es idéntica a lo que Kauṭilya describe como «la totalidad de esta ciencia» del gobierno (ver pág. 33, *infra*).

¿Por qué entonces Kṛṣṇa es «negro», como el nombre mismo implica, o «azul-negro», y Arjuna, como también el nombre implica, «blanco»? En primer lugar, la «Gota» que en RV. VIII. 96. 13-15 toma nacimiento (*avatiṣṭhati*, la expresión regular usada para el *ātman* cuando ocupa el vehículo corporal) como compañero de Indra, y que él ha estado anhelando, es «Negra» (*kṛṣṇa*): según Sāyaṇa, este «Kṛṣṇa» es el nombre de un Asura, presumiblemente «Viśvarūpa, el hijo de Tvaṣṭṛ, hijo de una hermana de los Asuras, que era el Purohita de los Dioses» (TS. II. 5. 1. 1), es decir, Bṛhaspati, hijo *asurya* de Tvaṣṭṛ, RV. II. 23. 2 y 17, y/o ese «Uśanas Kāvyā de los Asuras» (TS. II. 5. 8. 5) con quien Kṛṣṇa se

feudal del Regnum hacia el Sacerdotium es explícita en las palabras de Agni dirigidas a Indra, «Yo en persona voy delante de ti... y si tú me das mi parte (o débito), entonces, a través de mí, oh Indra, cumplirás hazañas heroicas» (*ayám ta emi tanvā purástād... yadā máhyaṃ dīdharo bhāgám indrād ín máyā kṛṇavo vīryāṇi*, RV. VIII. 100. 1).⁵ En RV. I. 18. 6 a

identifica en BG. X. 37. Nuevamente, debido a que Agni e Indra son respectivamente la Persona de Oro en el Sol (la Muerte en ŚB. X. 5. 2. 13) y el Sol brillante mismo (ŚB. X. 4. 1. 5), como en el ojo, donde lo negro (*kṛṣṇa*) representa a Agni y lo blanco (*śukla*) a Indra (BU. II. 2. 2), «el azul, el negro profundo» (*nilam paraḥ kṛṣṇam*), es decir, la pupila de los ojos, solar y microcósmico, corresponde al Poder espiritual, masculino (*ama*, Agni, Vāyu, Āditya, el *ātman*, el *sāman*, etc.) y «el blanco brillante» (*śuklam bhās*) corresponde al Dominio temporal, femenino (*sā*, la Tierra, el Aire, el Cielo, la visión, la *ṛc*, etc.), CU. I. 6 y 7. Cf. TS. III. 1. 1 donde *nila* es el color propio del iniciado, que en modo alguno querría volverse pálido (o blanco). Está claro que el *asurya varṇa* (el color de asura) de Kṛṣṇa es el de la Oscuridad Divina, y no implica un origen local de un pueblo negroide aborigen, excepto en el sentido ontológico en que los Asuras son «aborígenes».

⁵ La referencia aquí es al cumplimiento del Sacrificio, que es el «trabajo» principal del Rey arriba (Indra como Viśvakarmā, RV. VIII. 98. 2) como lo es también de los reyes terrenales. En tanto que el Rey es el Ejecutor (*karṭr*), la suya es esencialmente la *karmamārga*, la «vida activa», que hay que distinguir de la *jñānamārga*, la «vida contemplativa» del Brāhman. Además, se verá que dando a Agni su «debido» o «parte» (*bhāga*) —desde el punto de vista de Agni *namasyantaś ca mām baktiā*, como en BG. IX. 14— Indra deviene un *bhaktṛ*, de la misma manera que en RV. X. 51. 8-9, donde Agni pide su «parte de la oblación» (*haviṣo datta bhāgám*), los Dioses que se la dan son *bhaktṛs*. Lo mismo está implícito en el caso del Sacrificador humano que da su «porción» (*bhāga*) a Agni (RV. II. 10. 6) y «al asignar a cada uno su parte, se hace amar por los Dioses» (*yathā bhāgaṃ tad devatāḥ priṇāti*, AB. III. 4 y 38); cf. RV. IV. 2. 8-10, donde el Sacrificador generoso «al ofrecer la oblación se hace amar de Ti» (*priyám vā tvā kṛṇávate havīsmān*) y RV. IV. 2. 14 donde «sea su invocación querida por Ti». Así también en TS. V. 4. 5. 4 donde Agni, «movido a amar por el don a él de su propia porción (*svéna bhāgadhéyena prītāḥ*), quema completamente el mal del Sacrificador» (*pāpmānam āpi dahati*); cf. TS. II. 1. 4. 6 donde Indra se acerca a Agni «con su propia parte [de Agni]» y Agni quema entonces completamente los dieciséis anillos de Vṛtra en los que Indra está enrollado; y, de la misma manera, en el caso de «quienquiera que se acerca a él con su propia parte [de Agni] (*svéna bhāgadhéyenópasṛtaḥ*), Agni quema todo su mal», donde «se acerca a» podría haberse traducido por «se refugia en»; los

Sadasaspati (que debe ser Agni, cf. RV. I. 21. 5 *sádaspatī índrāgnī*) se le llama «el querido y amable amigo de Indra» (*priyám índrasya kámyam*): en RV. I. 80. 1 es el Brahmā que le «favorece» (*brahmá cakára várdhanam*).

Nuestro punto de partida será ŚB. IV. 1. 4, donde la Mixta Persona de Mitrāvaruṇau es el «Consejo y el Poder» (*Krátūdákṣau*) y «éstos son sus⁶ dos (sí mismos), (*asyaitāv*

textos precedentes de TS. se repiten en BU. VI. 3. 1 *bhāgadhéyam juhomi*, etc., y habiendo sido «deleitados» (*trptāh*) así los Dioses, «deleiten-me ellos a mí» (*má... tarpayantu*), donde hay implícita una reciprocidad del mismo modo que en los textos *bhaktis* más antiguos; un hombre nunca se da a sí mismo por nada. La «ofrenda sacrificial» (*yajñyam bhāgám*) a la que Agni mueve en RV. X. 124. 3, implica, de la misma manera, un *bhakti*, aquí de nuevo sin duda Indra. Que «Tú eres nuestro y nosotros somos tuyos» (RV. VIII. 92. 32) implica así una lealtad mutua, como la de barón y conde o esposa y marido (cf. los juramentos de fidelidad en AB. VIII. 15), que pertenece a la esencia misma de «Bhakti».

El «tono» *bhakti* de RV. V. 46. 1 (*háyo ná vidvān ayuji svayám... ná... vaśmi*, etc. que corresponde a I. 190. 4 *átyo ná yaṅsad yakṣabhṛd vícetāh*) y el de VII. 86. 7 (*áram dāso ná mīlhúse karāny ahám*) es inconfundible. El Sacrificador se identifica con la oblación (*havir vai dīkṣitāh*, TS. VI. 1. 4. 5); es a sí mismo lo que ofrece (ŚB. *passim*); el Sacrificio es un suicidio simbólico (*ātmānam ālabhate*, AB. 11. 3; cf. la nota de Eggeling sobre ŚB. I. 2. 3. 5, y la designación del Sacrificador como *ātmayāji* en Maitri Up. VI. 10). AB. III. 8 combina las nociones de la contemplación (*dhyāna*) de una deidad, la ofrenda de una oblación y la del sacrificio con un «hacerse querer» (*yasyai devatāyai havir gṛhītām syāt tām dhyāyed... sākṣād eva tad devatām prīṇāti, pratyakṣād devatām yajati*). No hay ninguna diferencia real entre las implicaciones de estos textos védicos y brāhmaṇa y los de, por ejemplo, BG. XII. 19 «El que tiene devoción me es muy querido» (*bhaktimān me priyo naraḥ*). Sería necio mantener que el Sacrificador védico, que ciertamente cumplía «devociones», no era también «devoto», o que nunca amaba al «Amigo» (Mitra).

⁶ Nótese aquí el singular. La Mixta Persona de Mitrāvaruṇau, la Identidad Suprema de los Principios Conjuntos, es la misma que la del «Akṣara Único que es a la vez Agni el Sacerdotium e Indra el Regnum» (ŚB. X. 4. 1. 9); cf. RV. I. 108. 7 «Ya sea que Tú, Índrāgnī, tengas tu delectación en casa (*své duroṇé*, es decir *guhyaṃ, ab intra*) o en el Sacerdotium y el Regnum» (*brahmāni rājani vā*, es decir *prādur, ab extra*, en la administración activa). Con *své duroṇé* aquí cf. JB. I. 146 *yathāgṛham... yathājñātī vā*, y KU. II. 25. Las divinidades «duales» védicas implican, en su mayor parte al menos, una biunidad (sicigia) de principios conjuntos, activo y pasivo en mutua relación o ambos activos en relación a cosas externamente administradas. Los nombres de tales

ātmanah)⁷... Mitra es el Consejo y Varuṇa el Poder, Mitra el

divinidades duales no pueden traducirse siempre adecuadamente con el simple uso de una partícula afija. Los recursos del lenguaje y la iconografía son inadecuados para la representación de una identidad de contrarios, tales como *chāyā-tapau* o *ying* y *yang*: nosotros no podemos concebir contrarios como coincidentes, sino solo como asociados, y quizás como reconciliados; en otras palabras, la verdad de esta verdad (*satyasya satyam*) es paradójica, *satyena channam*. Así Mitrāvaruṇau no es un agregado o una mera composición de una esencia y una naturaleza, sino la única Mixta Persona de ambos: ellos *son*, al mismo tiempo, Mitra y Varuṇa, y todo cuanto nace de un tal par procede *ex principio conjunctivo*. El *dvaitībhāva* de MU. VII. 11 no es en modo alguno una contradicción del *advaita*, de la misma manera que en la doctrina cristiana, la esencia y la naturaleza, el ser y la existencia, la misericordia y la majestad son uno en Dios. El Monofisismo habría sido una herejía tanto desde el punto de vista indio como lo es desde el punto de vista cristiano.

La prioridad del Consejo (*kratu*) sobre el Poder (*dhakṣa*), es decir, de la vida contemplativa sobre la vida activa, ya es explícita en RV. VIII. 13. 1 donde Indra purifica el primero y gana así el segundo.

Debe observarse aquí que el orden en el cual aparecen las partes componentes de un dual es puramente gramatical (cf. Caland sobre PB. VII. 7): la forma Indrāgnī, por ejemplo, si se toma literalmente por «Indra y Agni» sería inefectiva; es «Agni e Indra» (RV. III. 25. 4) lo que ha de entenderse, pues como observa AB. II. 37, «Estos dos, como Indrāgnī, no fueron victoriosos, pero como Agnendrau vencieron».

«Considerado como el Señor supremo, Agni es Indra» (*indraḥ paramaiśvāryo 'gniḥ*, Sāyaṇa sobre RV. V. 2. 3); «Agni es Indra para el adorador mortal» (RV. V. 3. 1).

⁷ Literalmente, «estos dos son de sí mismo», es decir «estos son sus dos naturalezas». «Pues nosotros debemos distinguir dos cosas, la voluntad y el poder» (S. Agustín, *De spir. et lit.*, 53). «Dos poderes se distinguen primero (*σχιζονται*) desde el Logos, uno poético (= *kāvya*), acordemente al cual el artista ordena todas las cosas y al cual se llama Dios (= *brahma*); y su poder real (= *ṣattra*) llamado el Señor (= *īśvara*) por el cual controla todas las cosas» (Filón, según lo cita Brehier, *Les Idées... de Philon d'Alexandre*, 1925, págs. 113-114). «Dios no era Señor hasta que tuvo una criatura sujeta a sí mismo» (Sto. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I. 13. 7. ad 6).

Los «dos sí mismos» son las dos «formas» de Brahma (BU. II. 3, etc.), la «naturaleza dual», (*dvaitībhāva*) del «Gran Sí mismo» (*mahātman*) de acuerdo con la cual él participa a la vez en lo «verdadero» y lo «falso» (*satyāṇṛtopabhogarthaḥ*, MU. VII. 11. 8), o, como esto podría haberse expresado de otro modo, en virtud de la cual él es la fuente común de los Devas y los Asuras, es decir, por cuya virtud él participa a la vez en la experiencia divina y humana, donde los dioses son la Verdad y los hombres la No-verdad (ŚB. III. 9. 4. 1). La huella de la biunidad divina

Sacerdotium (*brahma*) y Varuṇa el Regnum (*kṣatra*), Mitra el Conocedor (*abhigantṛ*) y Varuṇa el Ejecutor (*Kartṛ*).⁸ En el comienzo estos dos eran distintos (*ágre nānā*),⁹ el

aparece en los dos sí mismos del hombre que es *dvyātman* (JB. I. 17, etc., ver nota 54).

Así el Purohita es «la mitad del sí mismo del Kṣatriya» (*ardhātmo ha vā eṣa kṣatriyasya*, AB. VII. 26), en tanto que son el Cielo y la Tierra (AA. III. 1. 2) y como es el hombre de la mujer (ŚB. X. 5. 2. 8, BU. I. 4. 4), y ninguno es completo sin el otro (ŚB. VIII. 6. 1. 12, cf. también V. 2. 1. 10), y esto vale también para Kṛṣṇa y Arjuna (Mbh. II. 20. 3 y 14). De aquí el uso de *sārdham*, literalmente «más una mitad», en conexión con toda unión complementaria, como en JUB. I. 48. 7, donde Prajāpati *sārdham samait*, es decir, «emparejado con» Vāc. Es así literalmente verdadero que «el Purohita era, en la religión y en los asuntos civiles, el *alter ego* del rey» (Keith, *Rel. and Phil. of the Vedas*, pág. 292), o como nosotros diríamos más bien, el rey era el *alter ego* del Purohita. Pues esto no significa que las dos «mitades» son recíprocamente iguales; por el contrario, la relación de uno y otro es la de la parte y el todo. El «sólo Vṛātya» (*Brahma, brahma*) es la fuente del *brahma* y el *kṣatra* (AV. XV. 10. 3 — como lo entendió acertadamente Aufrecht, *pace* Whitney), es a la vez el *brahma* y el *kṣatra* (ŚB. X. 4. 19), Agni es ambos (ŚB. VI. 6. 3. 5, IX. 4. 1. 16), Mitra y Varuṇa (RV. VII. 12. 3). En el caso de Manas y Vāc, Vāc es la menor, «pues Manas es con mucho el más ilimitado (*áparimitataram*) y Vāc es con mucho la más limitada» (*párimítatarā*, ŚB. I. 4. 4. 7, cf. I. 4. 5. 11), y éstos son los dos aspectos de Prajāpati, que es «a la vez el limitado y el ilimitado» (*parimitāparimita*, ŚB. VII. 2. 2. 14, etc.). En otras palabras, lo Infinito incluye siempre lo Finito como «suyo propio», de lo cual no puede privarse, ni lógica ni realmente (cf. AV. X. 8. 29 y BU. V. 1): es la naturaleza Finita la que puede aislarse lógicamente, pero no realmente, de lo Infinito, y la que, por consiguiente, está en necesidad de una «compleción». Cf. RV. III. 31. 2 donde, de los padres de Agni, «uno apodera (*ṛndhán*) y el otro es el agente» (*kartá*).

⁸ En otras palabras, la relación es la de patrón y artista, o en el artista mismo la del arte y la operación, *actus primus* y *actus secundus*. Y de la misma manera que el Rey es sólo legítimamente tal mientras hace la voluntad de un poder más alto —«Hágase Tu voluntad así en la tierra como en el cielo»— así el *artifex*, como una causa eficiente, es libre sólo mientras está de acuerdo con el patrón y es gobernado por su arte, o, en caso contrario, es meramente un «obrero», una «mano» compélida por la presión económica o llevada por su propio capricho o fantasía.

⁹ *Ágre*: no *ante principium* (donde hay solamente la Identidad Suprema, *tád ékam, yáthā strīpúmānsau sampáriṣvaktau*, BU. I. 4. 3), sino con referencia a la separación de los principios macho y hembra, el Cielo y la Tierra, etc., *in principio*, a causa de la cual son extraños uno a otro hasta que se reúnen con el matrimonio: *ágre* aquí y *sṛṣtaú* en ŚB. X. 4. 1. 5

Sacerdotium y el Regnum: entonces Mitra el Sacerdotium podía subsistir aparte de Varuṇa el Regnum, pero Varuṇa el Regnum no podía subsistir aparte de Mitra el Sacerdotium.¹⁰ Toda obra (*Kárma*) que Varuṇa hacía, que no era vivificada (*áprasūtam*) por Mitra el Sacerdotium, era infructuosa (*ná... sāmāṇḍhe*). Así pues Varuṇa el Regnum llamó a Mitra el Sacerdotium, diciendo: “Vuélvete a mí (*úpa mávartasva*) para que nos unamos (*sámśṛjāvahai*); yo te asigno a ti la precedencia (*púras tvā karavai*); vivificado por ti (*tvat prasūtáḥ*) yo haré obras”. Ése es, por consiguiente, el origen del oficio de Purohita... Toda obra que, vivificada por Mitra el Sacerdotium, Varuṇa hizo en adelante, fue fructuosa (*sám... āṇḍhe*)). La elección es mutua; si el Purohita o el Rey se mal-eligen entre sí, a eso se llama una mezcla de justo y erróneo (*sukṛtām ca duṣkṛtām ca*).

Las expresiones *púras tvā karavai* y *tvát prasūtáḥ* implican los términos técnicos de Purohita, Purodhātṛ, Rājasū y Rājasūya. El Purohita, literalmente «el que es puesto al frente», «el que tiene la precedencia» (*praepositus*), como Agni o Bṛhaspati *in divinis*, es el Brāhman consejero y ministro del Rey. El Purodhātṛ es el Rey mismo, que designa al Purohita o, más literalmente, «le pone al frente». Los Devasvaḥ son las deidades —Savitṛ, Agni, Soma, Bṛhaspati, Indra, Rudra, Mitra y Varuṇa— por quienes el Rey es «vivificado» a través del Sacerdote, que los invoca como «vivificadores del Rey» (*rājasvaḥ*), de manera que «Son estos Dioses quienes ahora le vivifican (*suvate*), y habiendo sido vivificado (*sūtáḥ*) por ellos, en adelante él está vivificado»

implican «antes de que el reino comience» o «en el comienzo del reino» (*pūrvakāle yasya rāṣṭrasya*, Sāyaṇa sobre AB. VIII. 1 y como en PB. VII. 6. 10); *sṛṣṭaiú nānā* corresponde en ŚB. X. 4. 1. 5 a «doble en el comienzo» (*dvayám... ágre*).

Ágre corresponde a *in principio* (Gen. I. 1), traducido ahora «en el comienzo», pero que casi todos los comentaristas medievales, desde S. Agustín (*Conf.* XII. 20, 27, 29) en adelante, han comprendido como «en el primer principio», *in verbo, in sapientia*, etc., sin referencia al tiempo.

¹⁰ *Rté* implica no solo una separación espacial sino una oposición.

(*śváḥ sūyate*, ŚB. V. 3. 3. 11, 13).¹¹ Él Rey gobierna entonces por «Derecho Divino». Así pues, el Rājasūya, o alternativamente el Varuṇasava, es el ritual sacrificial e iniciatorio de la «Vivificación del Rey»; la parte más esencial de este rito es una «aspersión» (*abhiṣeka*, *abhiṣecanīya*), cf.

¹¹ La raíz en *sūya*, *sava*, *sūta*, etc., es *sū*. Muchos eruditos distinguen dos raíces *sū*, (1) «impeler» o «instigar» y (2) «vivificar» o «generar». Este segundo significado es evidente en RV. VII. 101. 3 donde *sūte* (engendra) se opone a *starīḥ* (estéril), en I. 146. 5 donde Agni, el «Sol de los Hombres» es *sūḥ*, es decir *prasavitā*, *utpādayitā* (Sāyaṇa) en relación a todas las cosas, en RV. I. 113, donde *savitūḥ savāya* es «para el nacimiento de Savitṛ» mismo, y en BU. VI. 4. 19 donde Savitṛ, «El de verdadera vivificación» (*satyāprasava*), se invoca en el rito del matrimonio, ciertamente como deidad progenitiva, Gandharva y Eros Divino. En nuestros contextos es este Savitṛ el que es el instigador o vivificador primario (MU. VI. 7 *savanāt savitā*). Si en algunos contextos *sū* es más bien «instigar» que «vivificar» (cf. *sūyate = anujñāyate*, AV. IV. 8. 1 Comm.), y puede reemplazarse por formas de *iṣ* o formas causativas de *r* (como en AB. II. 5), esto se debe a que solo cuando se «personifican» Manas y Vāc (como es usual en nuestros textos, donde Manas se identifica con Prajāpati, y Vāc como su hija) nosotros comprendemos que la consecuencia de una «instigación» de Vāc por Manas (o el *brahma*) es una incorporación de lo que se ha «concebido» y es un «concepto» (BU. II. 2. 3): el principio intelectual insemina a la madre de la que ha de nacer, de la misma manera que en todo otro aspecto de una doctrina del Logos. «Instigar» o «poner en moción» o «mover» es así solamente un valor más débil de «vivificar»: el Purohita está realmente «engendrando» su «Consejo» en el Rey que, como el *karṭṛ*, ha de darle efecto por medio de su *fiat*. Y esto es solo una extensión de los actos de aspersión, etc., por los cuales el Rey ya ha sido «engendrado» (*sūtāḥ*) y «traído al nacimiento» (*prāsūtāḥ*) —para esta distinción cf. KB. V. 3 *prajā... sṛṣṭā aprasūtāḥ = Avyakta Up. VI. 1 prajāḥ sṛṣṭvā na jāyante*, y BU. I. 4. 11 donde el *kṣatra* es *sṛṣṭam*, pero evidentemente *aprasūtam* hasta que ha tenido lugar el Rājasūya.

Eggeling glosa su traducción de *sū* en *SBE*. XLI. pág. 2, nota 1. Nosotros adoptamos su traducción usual, «vivificar». Su uso ocasional de «espirituar», aunque verdadero para los valores esenciales, puesto que aquí como en Juan VI. 63 *spiritus est qui vivificat*, es demasiado problemático para ser adoptado. Nosotros no tenemos ninguna duda de que las «dos» raíces *sū* son, o eran originalmente, una.

La óctada de deidades hacedoras del Rey (Savitṛ, Agni, Soma, Bṛhaspati, Indra, Rudra, Mītra y Varuṇa), que dotan al Rey con una variedad de poderes o virtudes, corresponden a las «hadas buenas» del folklore, que traen sus presentes al héroe solar recién nacido.

AV. IV. 8. 1, y esto corresponde a lo que ahora se llamaría una «Coronación».¹² La «Vivificación» se refiere al hecho de que el rito es a la vez iniciatorio y sacrificial; al Rey le dan a luz, recién nacido de la muerte iniciatoria, los Sacerdotes oficiantes que, a este respecto, son sus «padres».¹³

¹² La palabra *abhiṣeka* se traduce a menudo, y especialmente por traductores del pali, por «Coronación». Es cierto que Indra lleva una corona y que, por consiguiente, es *kirīṭin*, que Rudra lleva turbante (*uṣṇīṣin*), y que el Mahāpurisa es *uñhīsoṣīso*, pero la puesta de la corona o el turbante no juega ningún papel importante en los ritos indios antiguos, donde es una «Aspersión» más bien que una «Coronación» lo que hace al Rey.

«Ni toda el agua del áspero y turbulento mar
Puede lavar el bálsamo de un Rey ungido»

¹³ Para el Sacerdote como el «Padrino» del Sacrificador ver *JAOS.* 60, 1940, págs. 50-51. Debe comprenderse que el Rājasūya es «un rito congruente» (*tāt sāloma kriyate*, ŚB. V. 3. 5. 26), de modo que todo lo que se dice en otras partes de la muerte y el renacimiento ritual del Sacrificador puede aplicarse al Rey, *a fortiori*. Por consiguiente, «El que cumple el Rājasūya deviene el “Hijo de las aguas”... Él (el Sacerdote) le trae al nacimiento» (*janāyati*, «le libera», en el sentido médico y anagógicamente), ŚB. V. 3. 5. 19-24 —una generación que corresponde a la de Indra como Rey en RV. VIII. 97. 10 *tataksur índram jajanús ca rājāse*, comparable a X. 61. 7 *ajanayan bráhma devā vāstoṣpātīm vratapām nīr atakṣan*. Y por esto el Rājasūya es también el Varuṇasava, pues el ritual emplea el texto de VS. X. 7 donde a Varuṇa, entronizado en las moradas de los hombres, se le llama el «Hijo de las Aguas». Si este es más a menudo un epíteto de Agni, está bien aplicado aquí debido a que el Agni naciente «es Varuṇa» y «deviene Mitra» sólo cuando se «enciende» (RV. V. 3. 1), y la regeneración del Sacrificador es igualmente un «encendido» (ŚB. IV. 4. 5. 23). La intención es entronizar como Rey, no a «Varuṇa», sino a «Mitra».

Como Hocart ha observado con respecto a los ritos de la instalación real, «La teoría es que el Rey (1) muere, (2) renace, (3) como un dios» (*Kingship*, 1.927, pág. 70). Sin embargo, en esta secuencia fue incapaz de reconocer la «muerte» en las fuentes indias, principalmente en ŚB, aunque reconoció que toda regeneración implica necesariamente una muerte antecedente. En cuanto a esto, debe recordarse que todo renacimiento iniciatorio, o ciertamente todo nacimiento de cualquier tipo que sea, implica una muerte previa; para la muerte iniciatoria puede citarse JUB. III. 9. 4 *enam etad dikṣayanti...mr̥tasya vāvaiṣa tadā rūpam bhavati*. Todo sacrificio es un suicidio simbólico; es a sí mismo a quien el Sacrificador sacrifica a los Dioses, a Agni (AB. II. 3 *ātmānam ālabhate*, y ŚB. *passim*); cf. mi «Ātmayajña» en *HJAS.* VI. 358-398, 1942. Además, la instalación de un Rey no es solo paralela a la de Varuṇa, sino a la del Rey Soma, y

«El Consejo y el Poder» son los equivalentes de los elementos esenciales del buen gobierno de Platón, *φιλοσοφία* y *δύναμις*,¹⁴ de la «Misericordia y

aunque el Soma se compra para una «soberanía suprema» y «no para matarte», sin embargo, «cuando le prensan le matan» (ŚB. III. 3. 2. 8), diciendo: «No temas... es el mal lo que es matado, no Soma» y «Con ello él mata todo su mal» (*sárvaṃ pāpmānaṃ hanti*, VS. VI. 35 y ŚB. III. 9. 4. 17-18). El vapuleo del Rey, que le pone por encima de la ley, de manera que no puede hacer ningún daño (ŚB. V. 4. 4. 7) es análogo al prensado de Soma por el cual se le quita «su mal». De la misma manera, el baño expiatorio con el que concluye un Sacrificio, tomado no en aguas corrientes («vivas») sino en aguas Varuṇya (estancadas), es un tipo de muerte (cf. CU. III. 17. 5 *maraṇam evāvabhṛthaḥ*), y es comparable en este respecto a un bautismo; la inmersión es con el fin de liberarse de todo lo que pertenece a Varuṇa, es decir, del mal, y por ella «de la misma manera que una serpiente se desviste su piel, así el Sacrificador se libera de todo mal (*sārvasmāt pāpmāno nīrmucyate*), y no queda en él ni siquiera el pecado (*énaś*) que hay en un niño» (*yāvat kumāre*, ŚB. IV. 4. 5. 23), palabras que, aplicadas a un rey, significarían «ni siquiera el mal que había en él cuando era príncipe». Así pues, el Rey «muere» y renace de diversas maneras; se desviste del hombre viejo, Varuṇya, y se viste del hombre nuevo, Maitreya, un cambio que se refleja en la investidura con ropajes nuevos que sigue a la inmersión, cf. AV. XIX. 2. 44 «Vistiéndome a mí mismo de nuevo... como un pájaro que sale de un huevo, soy liberado de todo pecado».

Una tal absolución es esencial. El Rey es, en verdad, «otro hombre» en el sentido de I Sam. X. 6. Hocart cita a Jean Golein (siglo XIV) quien sostenía «que el rey está tan limpio de sus pecados» como uno que toma las órdenes (*Kingship*, pág. 93). Carlos I llevó vestiduras blancas en su coronación «para declarar esa pureza virginal con la cual venía a casarse con su Reino» (Heylin, *Cyprianus Anglicus*, 1668, pág. 145). «Casarse con su Reino», es decir, como *bhūpati*, «Marido de la Tierra»; pues de la misma manera que el Rey es la «esposa» del Sacerdote, así la Tierra es a su vez *su* «esposa»: de la misma manera que Soma está unido a «estos cuatro cuadrantes del espacio, como su esposo (*ābhīr digbhīr mithunéna*) con su querido dominio» (*priyéṇa dhāmnā*, ŚB. III. 9. 4. 20), así es el rey humano hacia su propia tierra (*deśa*); el disparo de flechas hacia los cuatro cuadrantes, en el rito *digvijaya*, es evidentemente una demostración simbólica de esta relación. Los cuatro cuadrantes son siempre, por supuesto, femeninos en relación a su centro y punto de encuentro; por ej. RV. IX. 113. 2 donde Soma es *diśām pati*, cf. AV. II. 10. 4, AA. II. 2. 3, ŚB. III. 9. 4. 21.

¹⁴ «Aparte de una coincidencia de estos dos, el poder político y la filosofía, no puede haber ninguna cesación de los males, ni para el estado ni para el individuo» (*República* 473 D)

Majestad» (*jalāl* y *ḥalāl*) islámicas, del espíritu que vivifica y la letra que mata en la teología cristiana (II Cor. III. 6), y de nuestro «Derecho y Poder». La palabra «Consejo» (*kratu*, *κράτος*) podría haberse traducido como «Voluntad», de acuerdo con la definición en nuestro texto, ŚB. IV. 1. 4. 1, «cuando con la propia mente (*mānasā*) uno quiere (*kāmáyate*) algo, tal como “Esto quiero” o “Esto haría”, eso es el “Consejo”», cf. RV. X. 129. 4 *kāmas... mānaso rétaḥ prathamám*, AV. XIX. 52, AA. I. 3. 2 *manasā hi sarvān kāmān dhyāyati... vācā hi sarvān kāmān vadati*, y JB. I. 68 *mano ha vai prajāpatir devatā, so ’kāmayata*: o por «Autoridad», puesto que lo que nosotros tenemos intención de hacer es la autoridad para lo que hacemos efectivamente. El acto expresa lo que se tenía voluntad de hacer. Por consiguiente, vemos que el «Consejo y el Poder» corresponden al «Dios» poético y ordenador y al «Señor» controlador de Filón (ver nota 7), o, en otras palabras, a «su voluntad» y a «él» en Efesios I. 11 «el propósito de él que hizo todas las cosas, según el consejo de su voluntad». En TS. V. 2. 3. 5, donde el «Consejo» es «el comienzo del Sacrificio» (*yajña-mukham*) y se deposita en el Este (el lugar de origen del *brahma*), Keith traduce *kratu* por «inspiración», que es ciertamente un valor legítimo cuando se aplica al reino individual, como en RV. X. 31. 2 *utā svēna krátunā sám vadeta*, donde *kratu* representa a la Sindéresis. Es preeminentemente Savitṛ, Bṛhaspati, el *brahma* o Brahma (TS. V. 3. 4. 4) quien «inspira» nuestras contemplaciones (*dhíyo yó naḥ pracodáyāt*, RV. III. 62. 10, la Gāyatrī o Sāvitrī): el Sacerdote inspiritúa e inspira a la vez al Rey. Cuando el Sacerdotium y el Regnum actúan juntos, entonces ambos poseen el poder consejero; en RV. I. 93. 5, por ejemplo, Agni y Soma son de «consejo conjunto» (*sákratū*), como debe comprenderse también en los muchos contextos en los cuales el Regnum (Varuṇa o Indra) están poseídos de «consejo» o de «consejos» = poderes.

Así pues, Manas, «Mente» o más bien «Intelecto»¹⁵ —que regularmente se iguala con Prajāpati (TS. y ŚB. *passim*), y a menudo con el Soplo— corresponde a *kratu*, el «Consejo» y a *abhiganṭṛ*, el «Conocedor»: y Vāc, la «Voz» —la hija, la mensajera, la única propiedad y la esposa de Manas-Prajāpati (ŚB. VIII. 1. 2. 8, TS. II. 5. 11. 5, PB. XX. 14. 2, AB. V. 23, etc.)— corresponde a *dhakṣa*, el «Poder» y a *karṭṛ*, el «Ejecutor» o el «Agente» —«Bṛhaspati es el poder Espiritual, Vāc el poder Real» (*brahma vai bṛhaspatir... vāg vai rāṣṭrī*, AB. I. 19, cf. Vāc como *rāṣṭrī* en RV. VIII. 100. 10 y X. 125. 3). El Sacerdotium, como Director, corresponde al *śabda* Brahma, y el Regnum, como Factor, corresponde al *śabda* Brahma. Con referencia al *śabda* Brahma (la «Palabra hablada»), en JUB. II. 9. 6, se dice que «Vāc es el *brahma* (*mantra*), y eso es este aire» (es decir, una vibración); y con referencia al *śabda* Brahma, en JUB. I. 43. 3, se dice que «Vāc es todo lo que está a este lado de Brahma (es decir, “bajo el sol”), y se enseña que lo que está más allá es Brahma». Bṛhaspati, Brahmanaspati, el Brahmā silente, es para Vāc lo que el Brahma silente es para el Brahma audible. Vāc existe en él eminentísimamente (el silencio es oro, el habla es plata), pero sin el «soporte» de Ella no es posible ninguna enunciación de la Voluntad de Él.

¹⁵ *Manas* en todos nuestros textos y en tanto que identificado con Prajāpati, *passim*, es el *intellectus vel spiritus* (el intelecto o el espíritu) escolástico, la mente y voluntad divinas, y solo más tarde *manas*, en el sentido moderno de mente externa o razón e «intelecto», se subordina a *buddhi*, como «intelecto puro»; en otras palabras, nuestro *manas* es *voûç*, como en Hermes I. 6. 11b donde «El Padre es *voûç*, la Madre *φύσις*, el Hijo *λόγος*». *Manas*, para ŚB. X. 5. 3. 1, es esa Identidad Suprema (*tād ekām*) que era en el comienzo, cuando «este» universo ni era ni no era (RV. X. 129. 1-2). Como observó Keith, *manas*, en el sentido más estrecho de «órgano» mental, aparece primeramente en Kauṣ. Up. III. (AA., pág. 46); esta «mente» más baja y meramente racional es la sede de la «opinión» más bien que del conocimiento (MU. VI. 30). Las «dos mentes», pura e impura, se distinguen en MU. VI. 34. 6 y en otras partes, como en Platón y Filón. La palabra *μετανοεῖν*, «cambiar la mente de uno» implica el reemplazo del *voûç* impuro por el puro.

En una sociedad tradicional, todo lo que dice quien «tiene la autoridad» es «dicho y hecho». Un Rey «trabaja» no con sus manos sino con su *fiat* o sus edictos. Él es la «Voz» que da efecto a los propósitos de la Autoridad Espiritual, y así hace la voluntad de Dios sobre la tierra.¹⁶ «Lo que se hace vocalmente se hace verdaderamente» (*vācā kṛtam karma kṛtam, Mahānārayaṇa Up. IV. 7*). De la misma manera que, *in divinis*, «Indra, el Regnum, es la Voz», y es con esta voz como Agni lleva a cabo el Sacrificio (*karoty eva vācā... gamayati manasā, JUB. I. 33. 4*), así, es a la palabra de mando del Sacrificador Real como se hace el «trabajo» (*karma*, el trabajo sacrificial esencial para el bienestar del reino) (*ŚB. I. 9. 1. 2*); «es con la Voz como él dice “Haz esto”, y con ello se edifica el altar» (*ŚB. X. 5. 1. 1*). El Gobierno dual «conoce todos los propósitos intelectualmente (*manasā hi sarvāṅ kāmān dhyāyati*) y los anuncia verbalmente» (*vācā hi sarvāṅ kāmān vadati, AA. I. 3. 2*). De la misma manera que el Purohita es «preferenciado», así «el Intelecto tiene la preferencia sobre la Voz (*purástād vācās... carati*)... y si no fuera por el Intelecto, la Voz solo parlotearía» (*ŚB. III. 2. 4. 11*, donde *brahma* y *ṣatra* podrían sustituirse por *manas* y *vāc*, cf. *ŚB. I. 4. 5. 11*): en el ritual, todo lo que pronuncia un Hotṛ que no ha sido promovido por el Mitrāvaruṇa (Brahmā) es *asurya* (*AB. II. 5*). Hemos visto que lo que el Purohita «conoce» (*abhiṅanṛ*) el Rey lo lleva a cabo (*karṭṛ*): en otras

¹⁶ Que la función del Rey es dar expresión con su *Fiat* al Consejo espiritual, implica la doctrina tradicional de que la ley humana repite o refleja la Ley Divina. Así, por ejemplo, el Rey, «que tenía que ser un “hombre divino” y unir así al pueblo con el orden espiritual» se consideraba como «la representación encarnada de la Ley suprema y universal. En él esa Ley, en sí misma no formulada, podía devenir vocal (*λογικός*); es decir, el hombre ideal tenía el poder de tomar una Ley que era espíritu y propósito divino, y de aplicarla a los problemas humanos. A través de él la Ley, o la naturaleza de Dios, podía devenir las leyes estatutarias, y se creía universalmente que las leyes verdaderas para la sociedad no podían obtenerse nunca de ningún otro modo» (Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, 1940, págs. 38-39).

palabras, «la Voz no habla sino lo que es “conocido” (*abhiḡatam*) por el Intelecto» (ŚB. IV. 6. 7. 10), y de esta obediencia filial y marital nosotros podemos decir verdaderamente que «la disciplina del Logos, informada con la visión del Mythos, es un matrimonio real» (L. F. Kinney, en *Journal of Philosophy*, XXXIV, 1937, pág.358).

Cuando la «Voz» real está así informada, «lo que se hace vocalmente se hace verdaderamente» (*yad vāva vācā karoti tad etad evāsyā kṛtam bhavati*, JUB. II. 2. 8): el Sacerdote y el Rey hablan «con una única voz», y de la misma manera que el Rey sólo es efectivo cuando es instigado (*prāsūtah*) por el Sacerdotium (ŚB. IV. 1. 4. 5), así también «todo lo que el súbdito hace no instigado (*aprasūtah*) por estos dos, el Sacerdotium y el Regnum, es no hecho (*akṛtam*) y los hombres lo menosprecian, diciendo: “lo que él hace es no hecho” (*akṛtam*)» (AB. II. 38).¹⁷ De lo que precede se sigue

¹⁷ De la misma manera que en ŚB. IV. 1. 4. 3 «todo lo que el Regnum hace (*yád dha kīm ca... kárma cakrē*) sin vivificar (*áprasūtam*) por el Sacerdotium, en ello fracasa» (*na... sámāṇḡdhe*) o, inversamente, «triunfa» (*āṇḡdhe*). Vemos por esta comparación que *kṛta* y *samṛddha*, *akṛta* y *asamṛddha* son equivalentes: que lo que se «hace mal» «no se hace». Así pues la partícula privativa *a* en *akṛta* no niega un evento, pero afirma que el «evento» no fue un acto sino una deficiencia de «acto». El verbo «actuar» tiene, hablando estrictamente, sólo un sentido bueno y positivo, como cuando hablamos de Dios como «todo en acto»; un pecado no es un «acto» sino una «omisión».

Sto. Tomás de Aquino habla de la misma manera del pecador como «no-existente» (*Sum. Theol.*, I. 20 2 ad 4), sin que quiera decir que nadie peca. De la misma manera *asat*, literalmente «no ser», es igualmente en muchos contextos «naught-y» [el significado de la raíz es «nada», y el derivado «malvado», en el original inglés— Nota del traductor], es decir, «malo»; no una mera nada, sino una mera potencialidad. Todas estas proposiciones dependen del principio *ens et bonum convertuntur*, común a toda la metafísica tradicional. En BG. XVII. 27-28 *sat* y *asat* son en todos los casos categorías de lo que el nominalista llamaría cosas «reales». En JUB. I. 53. 1 los dos mundos —el Cielo y la Tierra, con todos sus equivalentes, masculinos y femeninos— son respectivamente *sat* y *asat*.

La cuestión es importante en conexión con la supuesta doctrina vedántica de la «ilusión». Es evidente que todo lo que es una «apariencia» (*rūpa*) debe ser una apariencia de algo y que toda «significación» (*nāman*) conectada a esta apariencia debe implicar una interpretación correcta o

incorrecta de su base. Es por medio de lo inteligible y lo sensible, «del nombre y la apariencia» (*nāmarūpa*), es decir, por medio de eso que se expresa por Vāc y se reconoce por Manas, como Brahma, *Deus Absconditus* (*bráhmaivá parārdhám agacchat*), «retornó (*pratyávait*, «bajó de nuevo», es decir descendió como *avatāra*) a estos mundos que son coextensivos con lo que puede sentirse y nombrarse» (ŚB. XI. 2. 3. 3-6, cf. BU. I. 4. 7, S. II. 101, D. II. 63, 64), deviniendo así, y «saboreando» así, a la vez lo que es «real» (*satya*) y lo que es falso (*anṛta*, TU. II. 6, cf. MU. VII. 28. 8); ciertamente, es por un matrimonio de estos dos, *satya* y *anṛta*, afirmación (*om*) y negación (*na*), como el hombre se propaga y se multiplica (*tayor mithunāt prajāyate bhūyān bhavati*, AA. II. 3. 6). Nuestra existencia funcional, a diferencia de nuestro ser, es lógica y analítica, determinada igualmente por lo que nosotros no somos y por lo que nosotros somos; nosotros distinguimos entre sujeto y objeto y entre contenido y forma.

Por supuesto, hay nombres «verdaderos» y «falsos» de las cosas; los primeros corresponden a sus esencias o ideas formativas y los segundos a nuestro propio pensamiento. Teniendo presente la nomenclatura posterior y convencional, ŚB. XI. 3. 2. 5 destaca que de estos dos, «nombre y apariencia», la segunda es la «más grande». Desde este punto de vista la apariencia es lo que es «real» y el nombre lo que es «falso»; no son nuestros sentidos sino nuestras interpretaciones las que fallan; nosotros vemos el brillo (cf. BU. V. 14. 4), pero estamos equivocados al asumir que todo lo que brilla es oro. Una atribución de «irrealidad» a las cosas temporales no significa que las apariencias no aparezcan, sino que nosotros estamos equivocados al describirlas como «cosas» y no simplemente como apariencias, y extraviados al intentar descubrir lo que ellas son en lugar de preguntar «¿de qué?» son ellas las apariencias (cf. ŚA. V. 8 = Kauṣ. Up. III. 8); equivocados al asumir que estas son las apariencias de una cosa, más bien que las de una *no-cosa* proteana «velada en todas las cosas» (BU. II. 5. 18). Es destacable que al examinar esta misma cuestión de la realidad del mundo, Sextus Empíricus emplea la familiar parábola india de la serpiente y de la cuerda, diciendo que los escépticos no «abolen los fenómenos», sino que solamente «cuestionan si el objeto subyacente es tal como aparece... nuestra duda no concierne a la apariencia misma sino a la estimación de la apariencia» (*Pirronismo*, I. 227-228). Así también Heráclito (*Aforismos* IV y XIII tomados juntos). Esta es precisamente la posición vedántica: la cuerda no es una serpiente, ni siquiera es «realmente» una cuerda, sino «realmente» una manifestación de Brahma, «lo Real que deviene todo lo que hay aquí» (TU. II. 6). De la misma manera, como hemos señalado repetidamente, *māyā* no significa una «ilusión» en tanto que distinta de un fenómeno real, sino más bien los medios de crear una apariencia cualquiera: que estos mundos son *māyā* no significa que ellos no «existan», sino que ellos son cuantitativos, o «materiales» en el sentido de la palabra, etimológicamente equivalente, *mātrā*, «medida», que ha de ser

que no pertenece al Rey decir (mandar) o hacer algo o todo lo que quiere, sino solo lo que está «ordenado hacia el fin» y es así «correcto» (*sādhú*, ŚB. V. 4. 4. 5). En otras palabras, el Rey es un *sādhaka*, cuyo «arte» es la ciencia del gobierno, es decir, la «guía del Rey» o la «norma del Rey» (*rājanīti, nītiśāstra*), en la que el Purohita ha sido su Maestro: pues la «ciencia» (*vidyā*, es decir, la verdad en tanto que distinta de la opinión) es una combinación, o un conjunto (*samhita = samdhi*), o, en otras palabras, el hijo del Intelecto y la Voz, los cuales son ambos esenciales para una enunciación de la verdad; y justamente como en el caso de las arpas macrocósmica y microcósmica, cuya fuerza (*tviṣi*) es el concierto (*samhitā*) del tocador con el instrumento, así también solo del orador experto que «perfecciona el valor de la Voz» (*kṛtsnam vāgartham sādhayati*), que es especialmente pertinente y que comprende esta doctrina del matrimonio del sonido y el significado, se dice que «Su renombre llena la tierra, los hombres le escuchan cuando habla en las asambleas, y dicen: “Que se haga lo que él desea”» (ŚA. VII. 7, VIII. 9. 10, XIV). El carácter esencialmente vocal del gobierno se muestra bien en PB. XII. 10. 4. 5 donde, en ocasión de Rājasūya (citando el texto de RV. VIII. 70. 1. 2, «El que es el Rey de los hombres, etc.»), se dice: «En ese mismo punto ellos alcanzan el reino de la Voz (*rājyam... vācaḥ*), y con ello llevan al Sacrificador real a su reino» (*rājyam evaitayā yajānam gamayanti*).

comprendida en el sentido de Heráclito XX, «Fuego siempre-vivo, que se enciende en medidas (*μέτρα*) y que se apaga en medidas» (*ἀποσβεinvύμεvov = nirvāta*, como se aplica al fuego, al viento y a la pasión). A estas «medidas» de Heráclito (cf. Platón *Timeo* 45 B, C, donde la visión es una parte del fuego interno) corresponden los *tejomātrāḥ* de BU. IV. 4. 1 = *prāṇāgnayaḥ* de Praśna Up IV. 3, es decir, los elementales o «poderes del alma» humana.

Para *māyā*, de la raíz *mā*, y en tanto que denota el principio de mensurabilidad y así los medios de creación, ver «Nirmāṇakāya» en *JRAS* 1938, págs. 81-84 y AV. XIII. 2. 3 y 5, *nānārūpe āhanī kārṣi māyāyā... dīvaṃ ca sūrya pṛthivīm ca devīm ahorātré vimūnāno yād eṣi*.

Por esto es por lo que el Rey no puede permitirse hablar al azar, ni decir lo que quiere, sino solo hablar sabiamente; por esto es por lo que del Kṣatriya, que es tan semejante a una mujer en otros aspectos, se dice que ama la sabiduría (*paññā* = *prajñā*), donde la mujer ama los ornamentos (*alamkāra*, A. III. 363). Pues el Rey es sólo un verdadero Rey en la medida en que está en posesión de su arte o ciencia real, en la medida en que no se desvía del fin (*na hīyate arthāt*), y no yerra el blanco (*sādhu bhavati, nāparādhati*); el Rey es un gobernante «recto» (*sādhu*) solo en la medida en que es gobernado por su arte, pero «torcido» (*vṛjina*) si es guiado no por la verdad sino por sus propias inclinaciones: *ars sine scientia nihil* es tan verdadero del arte del gobierno como de cualquier otro.

Si el Monarca tradicional y oriental no es un «gobernante constitucional» cuyas acciones reflejan meramente los deseos de una mayoría de sus súbditos o los de un ministro secular, ni un Rey por virtud de algún contrato «social», sino un gobernante por Derecho Divino, esto no implica que sea un gobernante «absoluto», sino al contrario, que él mismo es el súbdito de otro Rey, como es explícito en A. I. 109, un eco de BU. I. 4. 14 donde se afirma que la Ley (*dharma*), por encima de la cual no hay nada más alto, es el verdadero principio de la realeza. Por consiguiente, vemos cuál es el valor último que va unido a la expresión «Rey de Reyes» (*adhirājo rājñām*), y que mientras el «monarca constitucional» puede ser controlado por sus iguales, o incluso sus inferiores, el gobernante por Derecho Divino es controlado por un Superior.

Consideremos el matrimonio de Indrāgnī en ŚB. X. 4. 1. 5, donde Agni es expresamente el Sacerdotium (*brahma*) e Indra el Regnum (*kṣatra*). Ellos se dicen uno al otro: «Mientras estemos así, aparte, seremos incapaces de tener hijos; devengamos los dos una única forma» (*ekam rūpam ubhāv asāva = sambhavāvahai* como en JUB. I. 54. 6 = *sahā nāv astu* en PB. VII. 10. 1), es decir, como nosotros diríamos,

«devengamos una sola carne». Por consiguiente, «Ellos dos devinieron una única forma»¹⁸ (*ékam rūpam ubhāv*

¹⁸ «Devinieron de una única forma» sugiere el importante problema de hasta qué punto el Rājasūya dota al Rey de un carácter sacerdotal como en el Rito Imperial Romano, en el cual el Emperador se arrodilla ante el Papa quien *facit eum clericum* (hace de él un clérigo) y le mitra a la vez que le corona (Woolley, R. M., *Coronation Rites*, 1915, pág. 50). El problema no es fácil; pero, ciertamente, la afirmación de Keith de que «la conexión de la realeza con el rango sacerdotal, que siempre había sido un motivo del crecimiento de la dignidad real (en la India), había desaparecido mucho antes del tiempo de los Saṃhitās» (*Veda of the Black Yajus School*, cxii-cxiii), es excesivamente precipitada.

Debe tenerse presente, también, que el Rājasūya es un rito «análogo», y que todo Sacrificador, que renace del Sacrificio, del Poder Espiritual (*brahma*), nace como un Brāhman (*brāhmaṇa*, patronímico de *brahma*), y que el iniciado (*dīkṣita*), por esta razón, ha de ser tratado como un Brāhman, cualquiera que pueda haber sido su casta (ŚB. III. 2. 1. 40): «el Sacrificio es el Sacerdotium (*brahma*), el Iniciado nace de nuevo del Sacrificio... él alcanza el Sacerdocio» (*brāhmaṇatām upaiti*, AB. VII. 22-23).

Es cierto que Indra, el Rey arquetípico, funciona también como Sacerdote (*brahmā*, RV. VIII. 16. 7, ŚB. IV. 6. 6. 5) y como Cantor (*udgātr*, JUB. I. 22. 2), que es un Profeta (*ṛṣi*, RV. VIII. 6. 41), y que es constantemente identificado con el Sol. El Rey Keśin (el Keśin Dārbhya de JB. II. 53, 54, JUB. III. 29, y KB. VII. 4; cf. RV. X. 136) funciona como el *Gṛhapati* de un *sattra* (ŚB. XI. 8. 4. 1); Weber consideraba esto como una supervivencia de una época anterior (*Indische Studien*, X. 25, 94), pero esto no es aceptable, pues aunque antiguamente solo los Vāsiṣṭhas podían funcionar como el *brahmā* (TS. III. 5. 2. 1, ŚB. IV. 6. 6. 5), ahora cualquiera que tenga el conocimiento requerido puede ser un Brāhman y puede ser tratado como Brahmā (ŚB IV. 6. 6. 5, XII. 6. 1. 10), donde los Brāhmaṇas y las Upaniṣads anticipan así la distinción supuestamente budista entre el «Brāhman por nacimiento» (*brahmabandhu*, CU. VI. 1. 1) y el Brāhman por conocimiento, es decir, el Brāhman como *brahmavit*. También se nos enseña que «antiguamente, un rey envejecido asperjó a su propio hijo» (Coment. sobre ŚB. XIII. 8. 3. 19 donde «el *kṣatriya* asperja al *kṣatriya*», cf. Mbh. I. 69. 44, edic. Poona, donde Duḥśanta *bharatam... yauvarājye 'bhyasecayat*), una práctica que parece haber sobrevivido en Siam en conexión con el importante rito de la Tonsura del Heredero, en el cual el Rey, personificando a Siva, «derramaba el contenido de la gran concha sobre la cabeza del príncipe» (H. G. Quaritch Wales. *Siamese State Ceremonies*, 1931, pág. 130).

En el *Mahā-Govinda-Sutta* el Rey mismo asperja al Purohita (D. II. 232); y probablemente era con una aspersión como el Rey ejercía sus propios poderes de «vivificación» (*sava*), cuando otorgaba los honores de accesión a los once miembros de su corte (*senānī*, *purohita*, *mahiṣī*, etc.)

que se llamaban los «Recipientes de Decoraciones» (*ratnīnaḥ*, ŚB. V. 3. 1. 12 —que no han de confundirse con las «Siete Joyas» (*saptā rātnā*) de un Cakravartin, RV. V. 1. 5, VI. 74. 1, BD. V. 123, aunque las categorías coinciden en parte). Hocart señala que la «vivificación» de los Ratnins es una deificación ritual: se observará que exceptuando a la Reina hay diez Ratnins varones, y que estos con el Rey mismo son presumiblemente los «once dioses en la tierra» de RV. I. 139. 11.

Además, en el Acto del Homenaje, el Rey es tratado como Brahmā e identificado con Savitṛ, Indra, Mitra y Varuṇa, es decir, deidades sacerdotales tanto como reales, y el Brāhman toma una sede por debajo de él (TS. III. 5. 2. 1, ŚB. IV. 6. 6. 5, BU. I. 4. 11): mientras que según Manu (VII. 2 sig.) un Kṣatriya que ha recibido debidamente el «sacramento sacerdotal» (*brāhman... saṃskāram*), es decir, que ha sido iniciado y asperjado, es una substancia compuesta en alguna medida de Indra, Anila (Vāyu), Yama, Arka (el Sol), Agni, Varuṇa, Candra (la Luna), y Vitteśa (Kubera), y es como el Sol ardiente, de modo que «nadie sobre la tierra puede mirar al que es un gran Dios en forma humana» (*mahatī devatā... nararūpeṇa*).

Por otra parte PB. XVIII. 10. 8 separa expresamente el Sacerdotium del Regnum, e innumerables textos distinguen tajantemente las funciones Sacerdotales de las Reales; es más bien el Sacerdotium que el Regnum el que ejerce ambas (Bṛhaspati como sacerdote combatiente, RV. *passim*). Es evidente que la instalación de un Rey no anula su necesidad o la del reino de un sacerdocio. Que el Rey sea el Sacrificador (*yajamāna*) y el Señor del Sacrificio (*yajñapati*), no significa que normalmente cumpla o conduzca el rito, sino que es el patrón que instituye, paga y defiende el Sacrificio en beneficio de su pueblo. Él es «el Sostenedor de los Ritos» (*dhṛtavrata*), y como tal no puede decir o hacer lo que quiera, sino solo lo que es correcto (*sādhu*). Él y el Śrotriya (el Brāhman adocinado) son los dos «Sostenedores del Rito» (*dhṛtāvratāu*, ŚB. V. 4. 4. 5). Indra es típicamente *vratapā*, «Fidei Defensor»; cf. RV. X. 61. 7 donde «los dioses efectivos produjeron el Sacerdotium (*brāhma*), e hicieron al Señor de la Tierra (*vāstospātim*), el Guardián del Rito (*vratapām*)».

Las dificultades se resuelven mejor recordando que el Sacerdocio y la Realeza corresponden al Cielo y a la Tierra, que eran originalmente Uno, pero que se separaron uno de otro tan pronto como se hubo consumado su unidad (RV. *passim*, TS. V. 1. 5. 8, V. 2. 4. 1, BU. III. 8. 9, etc.). De la misma manera el Rey se asimila y se identifica con el Sacerdote (como Arjuna se identifica a veces con Kṛṣṇa en Mbh.) por la duración del Sacrificio nupcial, pero, de la misma manera que en cualquier otro Sacrificio, «deviene nuevamente lo que realmente es» cuando se abandona el rito, retornando así de la divinidad a la humanidad, de *satya* a *anṛta* (VS. I. 5 y II. 28, ŚB. I. 1. 1. 4-6, I. 9. 3. 23, III. 6. 3. 21, III. 9. 4. 1, IX. 5. 1. 12). De hecho, es explícito que habiendo desvestido su Realeza y devenido un Brāhman, el Rey abandona a su vez este carácter Sacerdotal: «cuando concluye, él asume su carácter Kṣatriya, llamando a dar

testimonio a Agni, Vāyu y Āditya (los Purohitas cósmicos) de que “Ahora yo soy el que yo soy”» (AB. VII. 22): así pues, «no es efectiva y evidentemente» (*na... pratyakṣam*), sino solo simbólicamente y de una manera oculta (*parokṣam*), como «el Kṣatriya asume la forma del Sacerdotium» (*brahmaṇo rūpam upanigacchati*) y, por consiguiente, es solo transustancialmente como él puede participar de Soma (AB. VII. 31); cf. JUB. I. 40. 3 donde, a pesar de que la Voz (*vāc*) es el soporte indispensable del Sāman, «no es con la Voz como se cumple el oficio sacerdotal, sino de una manera oculta» (*parokṣena*), es decir, mentalmente, de acuerdo con el mandato *yājadhva... mánasā*, RV. VIII. 2. 37, cf. TS. VI. 1. 4. 5, KB. VII. 4. En cualquier caso, que el Rey asuma el carácter Sacerdotal, por temporalmente que ello sea y de cualquier manera que ello sea, hace imposible decir que «la conexión de la realeza con el rango sacerdotal había desaparecido hacía mucho tiempo». Todo lo que nosotros podemos decir es que apenas sobrevive algún rastro de un ejercicio efectivo de las funciones Brāhmámicas en los Brāhmaṇas.

De la misma manera que el Rey asume un carácter Sacerdotal que luego abandona, así «Cuando se le asperja (*abhiṣicyate*) en el Rājasūya, asciende al mundo del cielo (pero) si no descendiera después, partiría allí más allá de los seres humanos (es decir, moriría) o se volvería loco» (PB. XVIII. 10. 10), una condición de aplicación igual a todo otro Sacrificador (TS. VII. 3. 10. 3, VII. 4. 4. 2, AB. IV. 21, etc.); la deificación ritual que prefigura una deificación efectiva *post mortem* —cf. *Harṣacarita* 215, *devabhūyam gate narendre*, «Ahora que el Rey ha asumido su Divinidad», es decir, que ha muerto, y la representación de los Reyes como deidades en las capillas funerarias— sería fatal en el momento presente, como lo implica ciertamente la regla: «Nadie deviene inmortal en la carne» (ŚB. X. 4. 3. 9). Sin embargo, el Himmelfahrt del Sacrificador real es de una profunda significación: pues el descenso, que es una suerte de *avataraṇa* comparable al del Buddha en Sāṅkīsa y al retorno del Filósofo de Platón a la Caverna, tiene lugar «por esa escala que, salvo para reascender, nadie desciende» (Dante, *Paraíso*, X. 86-87). No es de extrañar, entonces, que en D. II. 227, donde Brahmā Sanaṅkumarā («El Joven Eterno», es decir, Agni-Bṛhaspati, *devānām brahmā*, cf. AV. X. 8. 44 *āmānam... ajāraṁ yūvānam*) aparece en el cielo Tāvatiṁsa, entre los Treinta y tres Devas junto a quienes tiene su sede (y con quienes él así «consorta»), cada uno de ellos experimente una beatitud que se compara a la de «un Rey Kṣatriya cuya cabeza ha sido asperjada (*muddhāvasitto*, —aspersión que comienza desde la cabeza, ŚB. IX. 4. 1. 15, etc.) y que tan pronto como ha sido asperjado (*adhunābhisitto*) experimenta un sublime entusiasmo y un sublime contento»: pues la relación del Rey y su *brahmā* humano es precisamente la de los múltiples Devas y su Brahmā común, cf. nota 4. Que el Regnum es puesto sólo temporalmente por encima del Sacerdotium en el Acto de Homenaje (TS. I. 6. 16 y ŚB. V. 4. 4. 9-13) es también visible en BU. I. 4. 11, donde se nos dice que el Sacerdotium era uno simplemente en el comienzo, y como

tal no manifestaba omnipotencia (*ná... vyàbhavat*, con la implicación de *vibhava* en el sentido de «dominio», cf. nota 28 y *vibhūti* en BG. X. 40). Ese (Uno) manifestaba una forma más resplandeciente (*śréyo rūpam*, cf. RV. X. 31. 2 *śréyāṅsam dākṣam*, «poder y gloria») que la del Regnum, incluso que la de los Devas que son Dominios (*kṣatrāṇi*, cf. TS. II. 3. 1. 4 *vāruṇām vai rāṣṭrām*), a saber, Indra, Varuṇa, Soma, Rudra, Parjanya, Yama, Mṛtyu, e Iśāna (con algunos cambios de nombre, esta óctada, sin duda, ha de ser identificada con la óctada de las deidades hacedoras del Rey mencionadas en la nota 11).

Por consiguiente, no hay nada por encima del Regnum (*kṣatrāt páram nāsti*): en el Rājasūya el Brāhman rinde homenaje al Kṣatriya desde una posición más baja; glorifica expresamente al Regnum (*kṣatrā evā tād yāso dadhāti*). Pero «el Sacerdotium es la fuente del Regnum, de manera que, aunque un Rey gobernante alcance la supremacía (*paramātām*, como la de Varuṇa en ŚB. V. 3. 3. 9), finalmente (*antatās*, es decir, cuando se acaba el Rājasūya) se apoya (*upaníśrayati*) en el Sacerdotium como su fuente, y si él (el Rey) le daña (al Brāhman), está dañando a su propia fuente, y deviene el peor (*pāpīyān bhavati*), pues ha dañado a su superior» (*śréyāṅsam*). Śāṅkara está claramente en lo cierto cuando dice que la «gloria» y la «supremacía» son referencias al Acto de Homenaje en la entronización, pero que, cuando se abandona el rito, es el Rey quien «da la precedencia» al Purohita, cuya designación misma significa «Praepositus».

Abundan, por supuesto, los textos en los cuales se afirma la relativa inferioridad del Rey con respecto al Sacerdote. Los Brāhmanes no son sus súbditos [del Rey], puesto que «su Rey es Soma» (TS. I. 8. 10d, ŚB. V. 4. 2. 3); todo aquí es «alimento» para el Rey, pero el Rey mismo es «alimento» para los Brāhmanes (ŚB. V. 4. 2. 3, Sn. 619; Kauṣ. Up. II. 9); el trono de Soma lo llevan cuatro hombres, pero el del Rey humano sólo dos, puesto que Soma gobierna absolutamente todo (*asyā sakṛt sārvasyēṣṭe*) pero no así el otro (ŚB. III. 3. 4. 26); los Brāhmanes no están sujetos al Kṣatra, cuyo «cetro» (*daṇḍa*) no es para ellos, mientras, por otra parte, ellos tienen un «contra-cetro» (*pratidaṇḍa*) que puede ser usado contra él (el Kṣatra) o alguno de sus súbditos (PB. XVIII. 10. 8), es decir, el poder de la maldición o de la excomunicación; el caso de Nahuṣa, que fue por un tiempo el Rey de los Dioses, proporciona un ejemplo al respecto (Hopkins, *Epic Mythology*, pág. 130).

Que el Rey es inferior en jerarquía al Sacerdote lo señalan Oldenberg (*Die Religion des Veda*, 1894, págs. 375, 376) y Weber (*Indische Studien*, X. 160 y «Über den Rājasūya», *K. Akad. Wiss. Phil. Hist. Kl.*, 1893, pág. 118). Oldenberg (pág. 376) habla del «prestigio sacerdotal, que excedía grandemente a las débiles individualidades reales», mientras que Weber («Rājasūya», pág. 118) observa que «el fuerte énfasis en la subordinación del Rey, que es evidente en todo el Aitareya Brāhmaṇa, está ausente en la Épica» y hace referencia a la «necesidad absoluta de que un rey tenga un Purohita (= capellán doméstico) —o de otro modo los dioses no aceptarían

abhavatām), la del Fuego mismo, y con ello tuvieron hijos. Los versos siguientes (5-8) explican que en el simbolismo concreto del Altar del Fuego, Agni se representa por la Persona de Oro (*puruṣa*) e Indra por el plato de oro (*rukma*) que fueron depositados, y que representan a la Persona en el Sol, y al Disco Solar mismo, respectivamente (cf. BU. II, 2. 2 para una distinción análoga en los términos de la «pupila» y el «blanco» de los ojos solar y microcósmico); y que Agni se representa por el material «cocido» (es decir, maduro) del Altar e Indra por el material «no cocido» («medio cocido», inmaduro), mientras que, cuando el Fuego está en llamas, esta distinción desaparece y la totalidad de ambos está «encendida» e incandescente (cf. «Es a este Agni a quien enciende así por estos dos, el *brahma* y el *kṣatra*», ŚB. VI. 6. 3. 15). Indra deviene así de una única forma progenitiva con Agni, la forma del Sacrificio mismo, de la cual el sacrificador ha de renacer, pues el Fuego es una matriz (*agnir vai devayoniḥ*, AB. II. 14) dentro de la cual el Sacrificador se insemina a sí mismo (JB. I. 17, etc.) y de la cual el Sacerdote le trae al nacimiento (*yajñād devayonyai prajanayati*, AB. III. 19).

sus ofrendas— y de que sea sumiso y obediente a él». El «ausente en la Épica» de Weber nos recuerda que el Poder Temporal en la India, como en Europa, se liberó gradualmente de su estatuto, originalmente legítimo, de agente (*karṭr*) de la Autoridad Espiritual, y que, como observó Rhys Davids en *Dialogues* 2.267, nota 1, con referencia a la posición del Rey según se describe en el Mahā-Govinda-Sutta, «un rey era entonces de rango más bajo que ahora». Esto último sería como decir que Satán era de rango más bajo antes de su caída que después de la aserción de su independencia. Hasta qué punto son diferentes de los nuestros los valores tradicionales del feudalismo, puede verse en el hecho de que el esclavo se consideró una vez como el superior del hombre alquilado: un colega mío, que vivía en Persia, observó a un mensajero, «Supongo que usted es el sirviente del Šayj», y recibió la orgullosa respuesta, «No, señor, yo soy su esclavo». Nosotros hemos aprendido a confundir el servilismo con la lealtad y la rebelión con la libertad. De hecho, «El servicio hereditario (la servidumbre) es enteramente incompatible con el industrialismo moderno y por eso es por lo que siempre se pinta con colores tan sombríos» (Hocart, *Les Castes*, 1938, pág. 238).

El *iepos yámos* se efectúa también en TS. V. 2. 4, donde hay unión (*samiti, samnivapana*) de los dos Agnis, a saber, «el Agni que era antes y el (ahora encendido) en el hogar del Fuego, que se odian entre sí» (vé... *dviṣāte*), incidentalmente una expresión muy significativa de la oposición natural de los Principios Conjuntos. Su unión se efectúa con la fórmula marital de TS. IV. 2. 5. 1 «Sed unidos, de una única intención, amándoos uno a otro (*sámitam sámkalpethām sámpriyau*)... Yo he conformado vuestras mentes, operaciones¹⁹ y

¹⁹ *Vrata* es «operación» (*vrataṃ iti karma nāma*, Sāyaṇa sobre RV. X. 57. 6) y, como *karma*, se refiere primariamente a la operación sacrificial (cf. latín *operari* = *sacra facere*) como es explícito en ŚB. I. 1. 1. 1 y I. 9. 3. 23 donde *vrata* = *yajña*. La operación es doble, «interior» (*guhya*) y «exterior» (*āvir*). Estas dos «operaciones» son esencialmente la del Sacerdotium y el Regnum *in divinis*. En tanto que Ese Uno, la deidad, es «sin operación» (*avrata* cf. *ná... vyābhavat* en BU. I. 4 11, y *aprvartin* en CU. III. 12. 9 y Kauṣ. Up. IV. 8), o, como esto se expresa en TS. I. 5. 9. 5, «Las operaciones se funden en la noche, lo mejor y lo peor yacen juntos» (*sam hí náktam vratāni sṛjyānte, sahā śréyāṅś ca pápīyāṅś cāsāte*), pero cuando «proceden a la parte sacrificial» (*yajñīyam bhāgām emí*, RV. X. 124. 3) son «supremamente operativos» (*vratatama*, RV. VIII. 44. 21).

Vrātya implica la potencialidad de la operación. Brahma, el *brahma*, es entonces el «Único y sólo Vrātya», la fuente del *brahma* y el *ṣatra* propios de Bṛhaspati e Indra, que deviene el Señor (*īśāna*) a quien todos los seres sirven, y que armándose a sí mismo con el arco de Indra «cubre completamente a la hermandad hostil» (*āpriyam bhrātṛvyam*) y «atraviesa a quien le odia» (*dviṣāntam*), AV. XV. 1. 5-6, XV. 3. 10, XV. 10. 3-6, cf. IV. 1. 3. Dicho de otro modo, el «único Vrātya es Vāyu», es el Viento del Espíritu que sopla desde los cuatro cuadrantes como los Reyes Indra, Īśāna, Varuṇa y Soma y desde arriba como Prajāpati (JUB. III. 21. 3); o Prāṇa-Prajāpati, el Soplo (*Praśna Up.* II. 7). Así el Brahma inmanifestado entra adentro de los mundos como Sacerdote y Rey, como Agni-Bṛhaspati e Indra; él es el «Huésped» y Rey arquetípico a quien sus satélites dan la bienvenida con el grito «¡Aquí viene Brahma!» (BU. IV. 4. 37). Su bienvenida es un tipo de Rājasūya. Es natural, entonces, que el trono (*āsandī*) preparado para el Vrātya en AV. XV. 3 se parezca al de Brahma en Kauṣ. Up. I. 5 y al de Indra en AB. VIII. 12, e igualmente al trono del Buddha en la iconografía primitiva, pues todos estos son «Huéspedes» que han de ser bienvenidos como Reyes.

Así pues, *Vrātya* en plural es, por analogía, un epíteto que puede aplicarse a cualquier Brāhman considerado como una manifestación de Brahma, o igualmente a cualquier huésped extranjero que está cualificado por naturaleza para ser recibido dentro del redil ario y para ser inducido

dentro de las operaciones arias (*āryā vratā*, RV. X. 65. 11): vemos que para el cabeza de familia o el Rey ario tratar al extranjero como un «Vrātya» (AV. XV. 10. 1-2, 11. 1-2, 12. 1-2) es rendirle el honor más alto y decir en efecto: «Nosotros somos enteramente tus servidores». Así pues, la tradición de la hospitalidad se basa en principios metafísicos; la hospitalidad es un rito, y el huésped es un símbolo vivo de la deidad. También deviene comprensible, por qué un huésped puede ser temido tanto como honrado: él es un enemigo que viene para ser recibido como un amigo, un Varuṇa a quien uno recibe como a un Mitra; en todo caso la «bienvenida» es una «pacificación» (*śānti*, de *śam*), y un «aquietamiento» análogo al del *śamitṛ* que da el *quietus* a la víctima sacrificial —no debe pasarse por alto que la deidad que procede es, de hecho, el Sacrificio mismo (RV. X. 13. 4, X. 81. 5, ŚB. *passim*, etc.). Esto es especialmente claro en KU. I. 7 donde al huésped Brāhman se le llama un «Fuego» y *tasya... śāntim* se refiere al mismo tiempo a la extinción del «Fuego» y a la pacificación del «Huésped», como en TS. V. 1. 6. 1 donde «las aguas son pacificaciones, y con estas pacificaciones él aquietta la abrasadora sed de Agni» (*āpo vai śāntāḥ, śāntābhir evāśya śúcāṃ śamayati*, donde *śúcāṃ* corresponde a la «agudeza del relámpago» en contraste con la «mansuetud y luz» de Boehme, *Three Principles*, XIV. 69-77); cf. la extinción o pacificación (*śānti*) del Fuego en PB. VIII. 7. 8, y el valor de *santi* en el budismo pali, donde la extinción o la pacificación del fuego de la vida es lo mismo que Nibbāna. *Samśam* en Mbh. es a la vez «matar» y «hacer la paz con», puesto que al «hacer la paz» nosotros ponemos fin al enemigo y generamos un amigo; es lógicamente imposible hacer la «paz con un enemigo», a quien, como a Varuṇa, nosotros solo podemos acercarnos cuando «le hemos hecho un amigo» (*mitrakṛtya*), y este paso de la enemistad a la amistad (cf. el doble sentido de *hostis*), como toda otra transición, es la muerte de lo que era y un nacimiento de lo que es. En BG. VI. 7 donde el sí mismo empírico ha sido «vencido y pacificado» (*jita praśānta*), *praśānta* tiene todos los valores de «sacrificado», «hecho sagrado», «hecho santo», como en el Sacrificio ritual mismo, donde el Sacrificador se identifica con la víctima y es llamado un «sacrificador de sí mismo» (*atmayājī*, ŚB. XI. 2. 6. 13, cf. I. 8. 3. 18, etc, y Manu, XII. 91).

Esta disgresión ha sido necesaria para una comprensión de *vrata*, una palabra que solo puede traducirse correctamente por «operación», y que ha de igualarse con *karma*; debere agregarse que todas las ocupaciones son tradicionalmente ritos sacrificiales, cf. RV. IX. 112. 1-2 donde las vocaciones del sacerdote, del carpintero, del médico y del flechero son todas igualmente *vratāni*. Ahora podemos comprender el pleno significado de *śamvratā*, que es literalmente el de «cooperativa», y el de *pativratā*, una «esposa devota»; para usar una palabra más reciente, la «esposa», la consorte «real», ha de actuar como *sahadharmiṇī*, una coparticipante en el cumplimiento de la Ley Eterna, la cual, como *svadharmā*, deviene la Ley de la propia Vocación de uno; y del análogo *ānuvratā* en AV. XIV. 1. 42, TS. I. 1. 10, y JUB. I. 54. 6, e implícito en el

voluntades (*sám vām mánānsi sám vratá sám u cittány á'karam*)... Sed unánimes, compartiendo un único hogar, por amor de nosotros» (*bhávataṁ naḥ sámānasau sámokasau*), cf. RV. V. 3. 2b, X.65. 8, X. 191, y AV. III. 8. 5. Las últimas palabras «Sed unánimes, etc.» aparecen también en TS. I. 3. 7, donde se usan para la unión de los palos de fuego, igualados con Purūravas y Urvaśī como padres de Agni-Āyus. Con este matrimonio de aquellos «que se odian entre sí», cf. RV. X. 191 y AV. III. 30 «que el hermano no odie al hermano (*má bhrátā bhrátaram dviṣat*)... una encantación (*brahma*) por cuya virtud los Dioses ni se separan ni se odian entre sí» (*na viyánti nó ca vidviṣáte mitháh*), y cuya aplicación es también a «marido y mujer» (*pati, jāyā*), es decir, al Cielo y la Tierra, al Padre que se separa de su Hija (RV. X. 61. 6 *vīyántā*), y a estos «Dos mundos» que se apartan uno de otro (AV. III. 31. 4 *vīmé dyāvāpṛthivī itáh*; TS. V. 1. 5. 8 *imau lokaú vī aitām*, V. 2. 3. 3 *dyāvāpṛthivī... viyatī*; AB. IV. 27 *tau vyaitām*; PB. VII. 10. 1 *tau viyantau*, etc.).

Esta unión de principios mutuamente antagonistas, del «primero» y el «último», es decir, del más viejo y el más joven, es esencialmente la de Varuṇa con Mitra, pues «Tú, Agni, naces como Varuṇa, y es como Mitra como eres encendido» (RV. 3. 1).²⁰ Es el primero, el Agni chthónico [=

Arthaśāstra I. adhy. 9, «El Rey debe obedecer (*anuvarteta*, es decir, debe ser *anuvrata* con respecto) al Purohita, como un pupilo a su maestro, un hijo a su padre, o un siervo a su señor feudal» (*svāmi*), y como podría haberse agregado, como una esposa a su marido, a quien ella debe «amar, honrar y obedecer». En contraste con estas cooperaciones, la alternativa de otras operaciones distintas e independientes (*anyavrata*) sería satánica (RV. X. 22. 8, VS. XXXVIII. 20), cf. AB. II. 5 donde, «instigada por la Mente, la Voz habla (*manasā vā iṣitā vāg vadati*); pero lo que pronuncia sin la instigación de la Mente es de los Asuras y no aceptable para los Dioses» (*yām hy anyamanā vācam vadati asuryā vai sā vāg adevajuṣṭā*; aquí la «Mente» es el Mitrāvaruṇa sacrificial, es decir, el *brahmā*, y la «Voz» el *hotṛ*, funcionalmente femenino).

²⁰ Que el matrimonio de los dos Agnis, el *kṣatra* y el *brahma*, en TS. V. 2. 4 es una unión de principios mutuamente antagónicos, refleja la oposición natural del Sacerdotium y el Regnum y el antagonismo natural

de los sexos. «Lo que pertenece a Mitra no pertenece a Varuṇa» (ŚB. III. 2. 4. 18): «El *kṣatra* no se deleita en el *brahma*, ni el *brahmavarcasa* se deleita en el *kṣatra*» (ŚB. XIII. 1. 5. 2. 3); *amoris sive dilectionis radix et causa est similitudo* (Eclesiástico XIII. 19), y como agrega Eckhart, *E converso vero dissimilitudo est causa odii* [=La raíz y la causa del amor es la similitud. Y ciertamente la disimilitud es la causa del odio]. La naturaleza y funciones del Sacerdotium y el Regnum, como las de hombre y mujer, son distintas: el matrimonio es una reconciliación que refleja su unidad transcendental («Agni es a la vez Mitra y Varuṇa», RV. VII. 12. 3; «Brahma es a la vez el *brahma* y el *kṣatra*», ŚB. X. 4. 1. 9; Cristo es «a la vez Rey y Sacerdote», Sto. Tomás de Aquino, *Sum Theol.* III. 31. 2 *ad 2*).

El que en muchas de las lenguas más antiguas las mismas raíces abarquen significados opuestos (que se distinguen solo por la adición de determinantes) es de una significación fundamental para la ontología del pensamiento. Es una indicación de que el movimiento del pensamiento primitivo deduce cualidades; no es abstractivo sino deductivo. Lo esencial para la adecuación del simbolismo es la contrariedad mutua de las formas conexas, que son esencialmente de un único tipo, pero que pueden separarse para propósitos prácticos. Un buen ejemplo de este motivo de «ábrete sésamo» puede citarse en Sudáfrica. La misma propensión sintética está presente en los antiguos duales (por ejemplo Mitrāvaruṇau) e implica no una mera composición de dos «personas» sino el devenir de una sola.

La palabra *mithunam* misma implica un «choque» de contrarios, y *mithyā* es «falso» en tanto que es «contrario» (a la verdad). Para el matrimonio de principios mutuamente antagónicos cf. AV. III. 8. 5 «Yo junto vuestras mentes, operaciones e intenciones, oh vosotros que sois de operación contrastada, esto de vosotros yo junto» (*sám vo mánānsi sám vratā sám ākūtīr namāmasi, amī yé vívratā śhāna, tān vaḥ sám na mayāmasi*). No hay duda de que esta fórmula es dirigida primariamente al Cielo y a la Tierra; en un himno «para la supremacía» (*śraīṣṭhye*) sería aplicable a los análogos *brahma* y *kṣatra*. La formulación se relaciona estrechamente también con la de TS. IV. 2. 5. 1 y RV. X. 65. 8 y X. 191.

Al mismo tiempo el encendido de Agni es la vivificación y la resurrección de Varuṇa: Agni deviene «el aumentador de su padre» (*várdhanam pitúḥ*, RV. I. 140. 3 y así «el padre de su padre», *pitús pitá*, RV. VI. 16. 35); el Hijo reproduce al Padre a quien desplaza. Los dos Agnis de nuestros textos son el que «cae» (muere) con Soma y Varuṇa (= Cyavāna) en RV. X. 124 (*agníḥ sómo váruṇas té cyavante*) y el que procede como Dios (*deváh*) desde el No-Dios (*ádevāt*, es decir desde el *asura pitṛ*, ahora *Deus Absconditus*, *mūra deva*, como Prajāpati, *jīryā mūraḥ* en PB. XXV. 17. 3) desde la parte no-sacrificial a la parte sacrificial (*ayajñiyād yajñīyam bhāgám emi*) y que, con miras a la inmortalidad (*prapáśyamāno amṛtatvám*), abandona (*jáhāmi*) al Padre Titán, eligiendo (*vṛṇānáḥ*) a Indra; cf. RV. IV. 26. 7 donde Indra abandona (*ajahāt*) a las deidades seniles (*mūrāḥ*, sc. *deváh*), VI. 47.17

donde Indra rechaza a sus anteriores amigos, que no le siguen, y busca otros, VI. 59. 1, «Tus padres, enemigos de los dioses, oh Indrāgnī, han sido abatidos, y tú sobrevives», y X. 69. 10 donde Agni, el más Joven, vence a los Ancianos, aunque eran amistosos. El abandono del Padre por Indrāgnī corresponde al de Cyavāna en JB. III. 17. La inversión del Reino (*paryāvard rāṣṭrām*) en RV. X. 124 se refleja en TS. VI. 6. 5 donde Varuṇa es el tipo del rey desterrado e Indra el del rey en el poder, y donde la ofrenda es para liberarse uno mismo de lo que pertenece a Varuṇa, pues como en RV. X. 124, 8 «las gentes que eligen a un Rey se apartan horrorizadas de Vṛtra» (*vīso nā rājānam vṛṇānā bībhatsūvo apa vṛtrād atiṣṭhan*), incidentalmente una referencia interesante a la parte del pueblo en la elección del Rey: que la referencia de «Vṛtra» aquí es a una naturaleza que, en lo que concierne a su mal, el Rey ha de purgarse, pero que, en lo que concierne a su fuerza, ha de permanecer en él (de la misma manera que los Dioses retienen la *ahimāyāḥ* de los Asuras), puede verse en PB. XVI. 4. 1-5 y XVIII. 9. 6. 7, donde Indra se pone la guirnalda de loto (*puṣkarasraja*) que su padre Prajāpati (es decir, Varuṇa sucedido ahora por su hijo) había hecho para sí mismo «por amor de la supremacía» (*śreṣṭhyā*) —la guirnalda está «hecha con sabor de los cuatro cuadrantes y con toda su progenie», sus doce flores son los meses, ella es la «fuerza real» (*indriyam vīryam*) del Año, Prajāpati, Varuṇa— y «cuando se pone la guirnalda de loto, es el Regnum, la forma (o aspecto) mismo de Vṛtra, lo que se pone» (*vṛtrasyaiva tad rūpam kṣatram pratimuñcate*), de ese Vṛtra a quien, como se nos recuerda en el mismo verso, ya ha matado. El Matador del Dragón asimila el poder del Dragón pero no su malicia, y hereda su tesoro, de manera que Vṛtra dice a Indra: «Tú eres ahora lo que antes yo era» (ŚB. I. 6. 3. 17).

Así, ciertamente, Indra «reemplaza» al padre (Varuṇa, Dyaus, Prajāpati, o Vṛtra) a quien ha vencido o, hablando más estrictamente, «sacrificado»; la leyenda pseudohistórica de su homónimo Ajātaśatru es otra recensión de la misma historia. Pero considerar este «reemplazo de Varuṇa por Indra» como el reflejo de alguna «evolución» histórica, o decir que «Varuṇa fue despojado de sus poderes supremos en la época de AV.» (Macdonell, *Vedic Mythology*, págs. 65-66) es una aplicación errónea del «método histórico» y solo muestra la ignorancia teológica del mitólogo. Pues Indrāgnī son liberadores por encima de todo: sacan a su pueblo de la cautividad a una tierra prometida. Y toda soteriología transfiere necesariamente el Reino, ya sea por la conquista o por una reparación sacrificial, desde un «Padre colérico» a un Hijo más benigno, desde el Dios *ab intra* al Dios *ab extra*, en la medida en que puede hacerse una distinción entre ellos. Cristo dice: «Se me ha dado Todo el poder en el cielo y en la tierra» (Mateo XXVIII. 18). Lo que es verdadero para la *genealogía regni dei* es verdadero en todo linaje humano; el Príncipe que accede al trono «reemplaza» a su padre (ya sea que haya sido ritualmente «despachado» o ya sea que haya muerto por causas naturales) y hereda su poder (ŚB. V. 4. 2. 10), pero establece un orden nuevo. En conexión con

subterráneo] (*purīśya = budhnya*)²¹ quien es Varuṇa, y «no Mitra», lo que equivale a decir *amitra*, «in-amigo», hostil: «aquello que es de Mitra no es de Varuṇa» (ŚB. III. 2. 4. 18), «el Regnum no se delecta en el Sacerdotium» (ŚB. XIII. 1. 5. 2). Los «dos Agnis» son los mismos que los de TS. V. 2. 7. 6, AB. III. 4. y ŚB. II. 3. 2. 10, uno cuya forma es la de Varuṇa y «mortal de ser tocado», y el otro «a quien uno se acerca, haciéndole Mitra» (*mītrakṛtyevopāsate*).²² Ellos son el Agni «atado», que como Varuṇa puede atacar al Sacrificador, y el Agni cuyo «desatado» dispersa la cólera (*meni*) de Varuṇa (TS. V. 1. 5. 9, V. 1. 6. 1). Los dos Agnis corresponden no

esto es altamente significativo que uno de los primeros actos de un nuevo Rey, al celebrar su accesión al trono, es una liberación de prisioneros. Es así como Varuṇa, cuando su ferocidad ha sido aplacada, libera a Śunaṣepa (RV. I. 24. 11-13). Es también verdadero para el «pueblo» que el hijo «reemplaza» al padre y hereda su rango, como en Kauṣ. Up. II. 15 (10) donde si el padre que ha hecho el último «legado», con el cual se efectúa la transmisión y delegación de todos sus poderes a su hijo, se recuperara, ya no puede reasumir estos poderes más que si estuviera efectivamente muerto, sino que debe vivir sujeto a su hijo, o como un mendicante religioso. El «reemplazo» de Varuṇa por Indra, o más bien por los gemelos (*yamaú*, RV. VI. 59. 2) Indrāgnī, es un evento ontológico, no un evento histórico.

El Agni que procede en RV. X. 124 se deja a *sí mismo* atrás al mismo tiempo que sale, como también en RV. III. 55. 7 donde «él procede hacia adelante y sin embargo permanece dentro de su terreno» (*ānv āgram cārati kṣéti budhnāḥ*): «el Hijo permanece dentro como esencia y sale como Persona... la naturaleza divina sale en relación de otredad... otro, pero no otro, pues esta distinción es racional, no real» (Eckhart, edic. Evans, I. 268). No hay tampoco ninguna inconsistencia en que, habiendo «elegido» a Indra, Agni invite a su padre Varuṇa a «Salir para ser el rey de mi Reino» (RV. X. 124. 5), pues Varuṇa es Indra (RV. IV. 42. 3) tanto como es Agni, y el Rājasūya es la «Vivificación de Varuṇa », o su regeneración.

²¹ Agni es Ahir Budhnya *ab intra* y Agni Gārhapatya *ab extra* (AB. III. 36, KB. XVI. 7, cf. VS. V. 33). El RV abunda en referencias a los orígenes chtónicos de Agni desde su «terreno» (*budhna*, por ej. IV. 1. 11 *sá jāyata prathamāḥ... budhné = V. 3. 1 tvám agne varuṇo jāyase*) —un «terreno» entre las aguas— o desde la «roca» (*adri*), la «piedra» (*aśman*), o la «montaña» (*parvata*).

²² En conexión con el «temor» y el «amor» de Varuṇa debe recordarse que «Nada impide que la misma cosa sea amada bajo un aspecto y odiada bajo otro» (Sto. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* I. 20. 2 *ad 4*).

solo a Indra y Agni, al Regnum y al Sacerdotium, sino a las dos posibilidades del Sacerdotium mismo: pues «el Purohita es (originalmente) Agni Vaiśvānara, el de las cinco cóleras» (*pañcameni*),²³ y si no se le «ofrenda, pacífica y ama» repele al Sacrificador «del mundo del Cielo, del Regnum, del poder, del reino y de los súbditos», de modo que al Rey se le aconseja bien que haga de él un Mitra, un «Amigo», —«El que es amistoso con él, ese Rey derrota a quien le odia» (*tasya rājā mitram bhavati dviṣantam apabādhate*) (AB. VIII. 24. 25 y 27).²⁴

²³ O «cinco proyectiles» (Keith): que han de ser identificados, en último análisis, con las «cinco flechas» de Kāmadeva, teniendo presente que Amor y Muerte, Kāma y Mṛtyu, son una y la misma Persona.

²⁴ No es por su propio poder, sino en tanto que «Dios está con él», como el Kṣatriya es victorioso; por consiguiente, dice: «Yo destruyo a los in-amicos y conduzco a mis propios súbditos con la ayuda del Poder Espiritual» (*kṣinōmi brāhmaṇāmitrām unnayāmi svām*, VS. XII. 82 y ŚB. VI. 6. 3. 15), de lo cual RV proporciona innumerables ejemplos en la cooperación de Agni-Bṛhaspati con Indra contra los Asuras. Nos proponemos mostrar que el arquetipo del In-amigo o In-amigos, aludido a menudo en los textos como «el que nosotros odiamos y que nos odia», y como la «hermandad sin-amor» (*apriyam bhrātrvyam*) son, primariamente y en la mayoría de los casos, Vṛtra-Varuṇa-Mṛtyu y los Asuras en general. En ŚB. IV. 3. 3. 5 «la mala, odiosa hermandad» (*pāpmāne dviṣatē bhrātrvyāya*) es explícitamente Vṛtra. En JUB. I. 7. 2 la «mala hermandad» que hay que excluir «mentalmente» de toda participación en estos mundos solo puede ser, por así decir, Satán. Ha cumplido el propósito del Sacrificio quien «ha matado a su Vṛtra» (TS. II. 5. 4. 5). De manera que, aunque está más allá de cuestión que el Purohita a veces asiste, o más bien capacita, al Rey para vencer a enemigos humanos, el conflicto fundamental «no es contra la carne y la sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los gobernantes de la obscuridad de este mundo» (*Efesios* VI. 12). Cuando se trata de enemigos humanos, estos se asimilan al Adversario mismo, y las armas efectivas contra él se dirigen contra ellos: la guerra, desde el punto de vista tradicional, no es, como ninguna otra actividad vocacional, una empresa meramente profana (ver nota 72).

La «hermandad» (*bhrātrvyā*) que aquí es sinónimo de enemistad (y que ha de distinguirse de fraternidad, *bhrātriva*, en un sentido favorable RV. VIII. 83. 8, cf. X. 23. 7) es, entonces, la relación de los Asuras y los Devas, del Varuṇa que es «no-Mitra», sino *amitra*, In-amigo, y el Agni que es *mitra*, el Amigo. Varuṇa es el «hermano mayor» de Agni en RV. IV. 1. 2: «Vuelve, oh Agni, a tu hermano mayor Varuṇa hacia (o

posiblemente, “vuélvete tú mismo hacia”) el Sol, sostén de los hombres, el Rey, el soporte de los hombres» (*sá bhrātaram váruṇam agna ā vavṛtsva... jyēṣṭham... ādityám carṣaṇidhṛtam, rājānaṁ carṣaṇidhṛtam*, donde *ādityám* es el acusativo de la persona que se vuelve hacia, como *mā* en ŚB. IV. 1. 4. 4 *úpa mávartasva*). Este es solo el caso especial de la regla general de que los Asuras son los hermanos mayores de lo Devas (BU. I. 3. 1 *kāñiyasā evā devāḥ, jyāyasā āsurāḥ*; Mbh. XII. 33. 25 *asurā bhrātaro jyēṣṭhā devās cāpi yavīyasah*), y del principio de que la «hermandad» de «aquellos que se odian unos a otros» es la de los Devas y los Asuras (TS. VI. 4. 10. 1). Es significativo que la raíz en *jyēṣṭha* es *jyā*, con el significado primario de «oprimir», que se conserva claramente en RV. VII. 86. 6 *āsti jyāyān kāñiyasa upāré*, «el mayor está a punto de dañar al más joven» (donde la referencia es a Varuṇa mismo, *ārpayitṛ* en ŚB. V. 5. 4. 31): de hecho, la regla en el folklore es que los hermanos o hermanas mayores opriman al hermano más joven, que es siempre el héroe solar, o a la hermana más joven, que es siempre la novia de un héroe solar.

Se observará que RV. IV. 1. 2, citado arriba, es más bien «entropaico» que «apropaico», y que *ā vavṛtsva*, como *úpa mávartasva*, es esencialmente una invitación a la unión, *saṁsṛityai*: lo opuesto de *āvṛt*, «volverse hacia», es *vivṛt*, «apartarse», como en RV. VII. 80. 1 *vivartáyantīm rájasī*, «divorciando al Cielo y la Tierra», y SA. VII. 12 *saṁdhiṁ vivartayati*, «disjunta la fusión gramatical de las sílabas» (puesto que el matrimonio de las palabras se considera, en un texto *saṁhitā*, como análogo al del Cielo y la Tierra, y así dador de vida, *āyusya*, ídem VIII. 11). La «entropía» de nuestros textos anula así el «divorcio» del Cielo y la Tierra, de la Esencia y la Naturaleza, que tiene lugar en la «creación», o más bien manifestación o expresión, de los mundos, como en RV. VII. 80. 1 donde la Luz de la Aurora «divorcia a las regiones limítrofes (el Cielo y la Tierra), y hace manifiestos los diferentes mundos» (*vivartáyantīm rájasī sámante, aviṣṅkṛṇvatīm bhúvanāni víśvā*), cf. RV. VI. 32. 2 y ŚB. IV. 6. 7. 9 (observamos de pasada que la separación de los principios conjuntos por la Luz, usualmente la del Agni tempranamente despertado o tempranamente encendido, es el motivo en la historia equivalente de Purūravas y Urvaśī, ŚB. XI. 5. 1. 4, y en la de Eros y Psique).

Ā vavṛtsva es, entonces, una plegaria por la conversión del Asura (cf. W.N. Brown, «Proselytising the Asuras», *JAOS*. 39, 1919), como en RV. I. 25, donde se deprecia la cólera de Varuṇa y se lauda su misericordia, y AB. III. 4, donde la forma Varuṇya de Agni es «mortal si se toca» (cf. JUB. II. 14) y «uno debe acercarse a él sólo una vez que le ha hecho Mitra» (*mitrakṛtyevopāsate*, cf. VIII. 74. 1 *mitram iva priyam*), lo que solo es posible debido a que «Como uno se acerca a él, así él deviene» (*yáthā-yathopāsate tād evā bhavati*, ŚB. X. 5. 2. 20). De la misma manera «Soma era Vṛtra» (ŚB. IV. 4. 3. 4, como «Prajāpati era Rohita», AV. XIII. 2. 39), «Soma cuando está atado es Varuṇa» y «diciendo, “sal como Mitra” (*mitró na éhi*) él (el Sacerdote) hace que lo que es de la naturaleza

de Varuṇa sea de la naturaleza de Mitra» (*yád vāruṇám śántam maitráṁ karóti*, TS. VI. 1. 11. 1-2), como también en ŚB. III. 3. 3. 10, citando a VS. IV. 27, donde se le suplica a Soma que salga como Mitra (*mitró na éhi*); es decir, «Oh Señor, ten misericordia de nosotros». En ŚB. III. 3. 4. 30 donde «Soma es ahora de la naturaleza de Varuṇa», se le suplica que «no mate a nuestros hombres (*ávīrahā* como en RV. I. 91. 19) o que no haga mal»: a la matanza ritual de Soma mismo, esencial para su realeza, se le llama una «matanza de su mal, no de él mismo» (ŚB. III. 9. 4. 17-18). El brebaje Adābhya Soma, que se saca «del Soma atado, para (su) liberación» es el símbolo de «Prajāpati el Liberador» (*atimokṣīṇī*) y, por analogía, el Sacrificador y Comprehensor humano, que es no menos que Soma mismo la víctima, y que ha muerto con Soma como tal, «es enteramente liberado de la mala hermandad» (*āti pāpmānaṁ bhrātrvyam mucyate*, TS. VI. 6. 9. 2); y aquí es inequívoco que la «mala hermandad» no se refiere a ningún adversario humano sino a la naturaleza de Vṛtra-Varuṇa, que estaba en Soma y en el «hombre viejo» del Sacrificador.

A Soma no se le destruye con su «muerte», sino que «se le hace ir vivo al mundo de la luz celestial»; y, de la misma manera, el Sacrificador, por su muerte con Soma, va vivo al mundo de la luz celestial (TS *idem*); además, «gana a través de él (de Soma) este Todo, y no hay matador ni dardo mortal para aquel por quien este Todo ha sido ganado» (ŚB. III. 3. 4. 9), es decir, gana la «inmortalidad humana» aquí y la «inmortalidad incorruptible» en el más allá, según se explica en la nota 35.

Aunque nuestro problema inmediato ha sido el de la identificación de la «mala hermandad», no podemos dejar de señalar aquí que hay los paralelos más estrechos posibles entre el sacrificio indio y el sacrificio cristiano, y que la doctrina india no es meramente semejante, sino que, con solo la sustitución de «Agni» por «Cristo» (una diferencia meramente nominal, y en conexión con esto no carece de interés la equivalencia etimológica de *χριστός* y *ghṛta*), es idéntica a la de Romanos VI. 5-9: «Pues si nosotros hemos sido plantados juntos (*σὺμφυτοί*, término cuyo primer significado para Liddell y Scott es “nacido con uno”, es decir, conacido, *sajāta*, *sayoni*, y de la misma filiación) (con él) en la semejanza de su muerte, estaremos también en la semejanza de su resurrección: Conociendo esto, que nuestro hombre viejo es crucificado (sacrificado) con él, a fin de que el cuerpo del pecado sea destruido, a fin de que en adelante nosotros no sirvamos al pecado. Pues el que está muerto está liberado del pecado. Y si nosotros estamos muertos con Cristo, creemos que también viviremos con él: Conociendo que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere más (*iam nom moritur = na punar mriyate*), la muerte ya no tiene ningún dominio sobre él». «Plantados juntos» es de particular interés aquí, y podría haberse traducido mejor por «sembrados juntos»; reconocemos el símbolo usual de la agricultura, en el cual la matriz es el campo en el que el hombre, ya sea en la generación natural o en la generación supranatural, se siembra a sí mismo, y del cual brota de nuevo (Juan XII. 24, «A no ser que un grano de trigo caiga en el terreno y

muera, permanece solo; pero si muere, da mucho fruto»). De la misma manera que la inseminación natural es una muerte y una regeneración (JUB. III. 8. 10 y 9. 1, etc.), así también es la supranatural, donde el fuego sacrificial es la matriz; y es en tanto que el Sacrificador «se insemina a sí mismo» (*ātmānam siñcati*) en él, como viene a nacer en aquel Sol allí y es poseído de dos sí mismos (*dvyātman*, JB. I. 17. 6, cf. AB. VI. 29 y ŚB. VII. 2. 1. 6), de los cuales el segundo es, por supuesto, el «hombre nuevo», el *anyām ātmānam* de ŚB. IV. 3. 4. 5. Y de la misma manera que en la generación natural el hijo recién nacido es un renacimiento del padre, así también aquí ese «otro sí-mismo» del «hombre nuevo» es una regeneración del «hombre viejo» que fue sacrificado («hecho sagrado») junto con la deidad, que es el Sacrificio. Es al mal del «hombre viejo», no el hombre mismo, lo que se mata; la «muerte del alma» no es una destrucción de nada sino de su mal, nada sino la aniquilación de lo que ya es negativo; en el simbolismo agrario es solo la cáscara del grano lo que se deja atrás, no el germen que brota nuevamente. El hombre nuevo que así brota es a la vez el hijo del hombre viejo y un hijo de Dios; y con referencia a la primera de estas filiaciones (ambas implícitas en el *σὺμφυτοί* de S. Pablo) Eckhart, que distingue entre las características accidentales del hombre natural y la esencia del hombre nuevo, dice que «El que *me* ve, ve a *mi* hijo» (Evans I. 408; Pfeiffer, pág. 593). Pero ver a *ese* Sí mismo requiere otros ojos que los de la carne (cf. Hermes, *Lib.* XIII. 3 y S. I. 23).

Volviendo a «Varuṇa y lo que es Varuṇa»: es Varuṇa quien agarra (*grhṇāti*) al hombre enfermo (TS. II. 3. 11. 1, V. 2. 1. 3; AB. VII. 15), a los hijos del Sacrificador (TS. VI. 6. 5. 4, MS. I. 10. 2, ŚB. II. 3. 2. 10), y a «todo lo que es agarrado por el Malo» — o «por el mal» — (*yāḥ pāpmānā grhūtó bhāvati*, ŚB. XIII. 7. 2. 17), es decir, el enemigo mortal de Indra, «el arrogante adversario» (*abhimati*) de TS. II. 1. 2. 5, cf. RV. III. 51. 3 (Cf. «*abhimāno devo varunah*», Sāyaṇa sobre RV. I. 89. 3. Agni e Indra, *per contra*, son *sumanas*, RV. *passim*). En tanto que él «agarra», así él es «el Agarrador» (*graha*, JUB. IV. 1. 7, etc.), un epíteto de connotación siniestra y sinónimo de *makara* = *śisumāra* y *jhaṣa* (de la raíz *jhaṣ*, dañar). Es con el «lazo del Orden» (*rtāsyaiṅvā pāśena*) como uno ata (*prātimuñcati*) a la víctima sacrificial, y «esa cuerda es de Varuṇa» (*varuṇā vā eṣā yād rājjuh*, ŚB. III. 7. 4. 1). Los Vedas, por ej. RV. I. 24. 11, I. 25. 1, 2, abundan en el temor de Varuṇa y en la deprecación de su cólera homicida; el salario del pecado es la muerte, y suya la venganza a reparar. En ŚA. XII. 21 y 28 encontramos que el Sacrificador lleva un amuleto «para que el celestial Varuṇa (*divyo varuṇah*, es decir Dyaus, *vāruṇo dyaúr iva* en RV. VII. 87. 6) no despierte temor de él (*nainam... hanti bhītam*)... y Varuṇa no le mata en su orgullo, ni tampoco le daña el *makara*, o el *graha*, o el *sisumāra*». Por otra parte, cuando se ha hecho la ofrenda de paz, cuando el Asura ha sido «convertido» y «hecho un Amigo», entonces no es «Varuṇa» sino la *mixta persona* de Mitrāvaruṇau la que acepta al Sacrificador (RV. I. 25. 6): «Por medio de Mitra él (el

sacerdote) aplaca (*śamayati*, mata, sacrifica) a Varuṇa para él (el Sacrificador)... le libera (*muñcati*) del lazo de Varuṇa, de modo que incluso si su vida casi ha partido (*yādī 'tāsur bhāvati*, no la traducción de Keith “si su vida *ha* partido” sino “si está *partiendo*”) él ciertamente vive» (TS. II. 1. 9. 3): y de la misma manera, el Sacrificador real mismo, asimilado a Prajāpati (el *atimokṣiṇī* de TS. VI. 6. 9. 2), por medio de la ofrenda de cebada, «libera a sus hijos (súbditos) del lazo de Varuṇa (*prajā varuṇapāśāt pramuñcati*), y esos hijos suyos nacen sanos y sin pecado (*tā asyānamīva ākilbiśāḥ prajāḥ prājāyante*), diciendo: “Es en orden a que mis hijos nazcan sanos y sin pecado por lo que yo quiero ser vivificado”» (*abhīsūye*, ŚB. V. 2. 4. 2, V. 2. 5. 16) cf. RV. X. 97. 16 *varuṇyāt... yamāsyā pādubiśāt sārvasmād devakilbiśāt*, donde la asimilación de Varuṇa a Yama es inconfundible, y vemos también por qué el Príncipe debe *renacer* a la Realeza, y para qué aspira él al dominio.

En cuanto a la «ofrenda de cebada» aprendemos de KB. V. 3 que cuando los hijos de Prajāpati «han sido expresados» (*sr̥ṣṭāḥ*) aunque todavía invivificados (*aprasūtāḥ*, no viables, no vivos, innacidos, cf. *na jāyante* en Avyakta Up. VI. 1, JAOS 60. 349), «comen de la cebada de Varuṇa» (*varuṇasya yavām cakṣuḥ*), es Varuṇa quien «los retiene con sus lazos» (*varuṇo varuṇapāśaiḥ pratyamuñcat*), y solo cuando él ha sido «encariñado» (*prītaḥ*, es decir, hecho un amigo, *mītra*) los libera de estos lazos de Varuṇa y de todo mal (*varuṇapāśebhyaḥ sarvasmāc ca pāpmanah prajāḥ pramuñcat*). La cebada de Varuṇa es la «pradera» (*yāvasa*) de quienes son como ganado sin pastor (*gāvo nā... āgopāḥ*), y que sin embargo se aplican (o confían) al Amigo (*abhi mītrām citāsaḥ*), y escapan (*īyūḥ*, RV. VII. 18. 5-10): este mismo «ganado, sacado (de allí), come la cebada de Ari (Indra) (*gāvo yāvam prāyutā aryó akṣan*); yo lo he visto cuando salía, (ahora) al cuidado de un Pastor» (*sahāgopāḥ*, RV. X. 27. 8). La cebada de Varuṇa, el alimento del innacido, sugiere las «ollas de carne de Egipto», una correlación que corresponde a la de Varuṇa-Vṛtra con el «Faraón». (Mi traducción, sugerida arriba, de *citāsaḥ* por «quien confía» depende del hecho de que *vicikitsa* es lo contrario de *śraddhā*, de lo cual se sigue que «confiar en» o «creer en» es un significado que pertenece a la raíz *cit*, cf. *cētyaḥ* en RV. VI. 1. 5).

En otro lugar (JAOS 55. 409-410) hemos identificado a Varuṇa y al Agni Varuṇya con Ahi-Vṛtra-Śuṣṇa-Namuci, y a estos con el Faraón de Ezequiel XXIX. 3, «El gran dragón que yace en medio de los ríos, que ha dicho, Mi río es mío propio, y yo lo he hecho para mí mismo». *Pitāram jahāmi* en RV. X. 124. 4 hace del Asura Padre, que es también el «hermano mayor» (*pitā, jyēṣṭho bhrātā vā*, Sāyaṇa sobre RV. X. 20. 7), un «Ahi» en el sentido de JB. III. 77 *yad ahiyata, tad ahinām ahitvam*: y de hecho, la forma anterior y más feroz, que Agni abandona cuando es encendido, es un Ahi (Ahi Budhnya, AB. III. 36, KB. XVI. 7, Ahi Dhuni, RV. I. 79. 1).

Varuṇa y Vṛtra derivan igualmente de la raíz *vṛ*, «cubrir», «retener» y «contener» (*Nirukta* X. 3; Grassmann, *Wörterbuch*; y cf. RV. VI. 75. 18

urór várigo váruṇaḥ, VII. 82. 6 donde Varuṇa *prá vṛṇoti*, la glosa de Sāyaṇa sobre RV. I. 89. 3 «*vṛṇoti svakīyāiḥ pāśair āvṛṇotīti rātry abhimāno devo varuṇaḥ*», y GB. I. 7, *varaṇa* como Varuṇa): es decir, en tanto que Mitra es el Día y Varuṇa la Noche, la Oscuridad (TS. II. 1. 7. 4, TB. I. 7. 10, cf. Mādhava sobre TS. I. 8. 16. 1), es decir, «Mal, Muerte» (TS. V. 7. 5. 1, AB. IV. 5). «Nosotros somos llevados así a asimilar Varuṇa, no a los vencedores de los demonios, sino a los démones mismos... este es el aspecto severo de la divinidad, que su nombre proclama de antemano» (Bergaigne, *La religion védique*, III. 115): «El epíteto *Asura* es... especialmente aplicable a Varuṇa» (Macdonnell, *Vedic Mythology*, pág. 24), como lo es el de *Deva* a Savitṛ.

La asimilación de Varuṇa a Śuṣṇa y Vṛtra es más evidente en conexión con la retención de las aguas por Varuṇa y su liberación por Indra; no debe confundirnos el hecho de que, cuando se asocia con Mitra, Varuṇa deviene un «dios de la lluvia». Es a Varuṇa a quien pertenecen las aguas estancadas, pues ellas están «agarradas» (*grhīta*) por él, y él es su *graha* (agarrador), mientras que las aguas que Indra libera de Vṛtra, son las aguas corrientes, las «aguas vivas», divinas y aptas para el uso sacrificial (TS. VI. 4. 2. 3, ŚB. IV. 4. 5. 10, etc.). La oposición de Indra a Varuṇa y la asimilación de este último a Vṛtra son evidentes en AV. III. 13. 1-2 donde las aguas «salen juntas (*samprayatīḥ*) cuando Ahi es herido (*āhau... haté*)... Cuando soltadas por Varuṇa (*yát préṣitāḥ váruṇena*)... entonces Indra os obtuvo» (*tád āpnod índro vah*) y es evidente que Varuṇa sólo libera las aguas cuando él, Ahi, ha sido herido. Otra evidencia, y más bien notable, para la ecuación Vṛtra = Varuṇa la proporciona una correlación de ŚB. I. 6. 4. 18-19 (cf. KB. III. 5) con ŚB. II. 4. 4. 17-19. En el primero de estos pasajes el Indra solar traga al Vṛtra lunar en la «noche de su cohabitación» (*amāvasya*, la noche de la luna nueva). En el último de estos pasajes, la Luna luminosa es Varuṇa, la Luna oscura Mitra (llamado así por asimilación, de acuerdo con ŚB. X. 6. 2. 1 donde, en conexión con el Sol y la Luna, es explícito que al comido se le llama por el nombre del comedor); y puesto que estos dos son una pareja (*mithunam*), Mitra (el Sol) insemina a Varuṇa (la Luna). De esto se sigue también que Vṛtra-Varuṇa (la Luna) es la esposa de Indra-Mitra (el Sol); una conclusión que no discrepa en modo alguno con la femineidad de Varuṇa en otras partes o con la ecuación de Vṛtra y el *kṣatra* en PB. XVIII. 9. 6, y que está de acuerdo con RV. X. 85. 29 «La Potencialidad (*kṛtyā*) ha obtenido pies (es decir, se ha despojado de su naturaleza ofidiana; cf. I 152. 3 y III. 55. 14), y como una esposa habita (*ā... viśate*, cf. JUB. I. 33. 6 *ādityam praviśati*) en su señor» (el Sol). Vemos también que el matrimonio es una reconciliación de principios hostiles, que implica la muerte (y regeneración) del enemigo como tal; que hay más de una manera de «matar» a un dragón; y que siendo el *vajra* (rayo) un «dardo» de luz, y «la luz el poder progenerativo» (TS. VII. 1. 1. 1; *principium motus et vitae*, Witelo, *Lib. de intelligentiis* IX, etc.), la

penetración de Vṛtra es también una fertilización, que ha de ser igualada con la de Semele «herida por el rayo» de Zeus.

El Varuṇa en cuyo buche vierten los Siete Ríos (RV. VIII. 69. 12) es el Varuṇa que yace a la espera contra la corriente del río, para agarrar a los hijos del Sacrificador (los súbditos del Rey, TS. VI. 6. 5. 4), el «Infanticida» (*śiśumāra* o *śiśumārin*), el enemigo de Indra, que yace contra corriente con las fauces abiertas dispuesto a agarrar al Sacrificador mismo, y que debe ser aplacado (PB. VIII. 6. 8, XIV. 5. 15; JB. I. 174, III. 193): la desecación de este mismo Śiśumāra por Indra, que le fuerza corriente arriba (cf. el apotropaico *punaḥsarām* en AV. IV. 17. 2 *pratikūlam* en X. 1. 7 y *pratisara* en ŚA. XII. 30) hasta la tierra seca donde «por así decir, es abandonado» (*hīna iva*, cf. JB. III. 77 citado arriba) y su subsecuente resurrección cuando alaba a Indra, que entonces le permite volver al mar (JB III. 173), como en la «Leyenda del Diluvio» Manu rescata al pequeño Jhaṣa y le permite volver al mar (ŚB. I. 8. 1. 6), y como en la Leyenda de Alejandro (ver *Ars Islamica* I, 1934, págs. 177-178), narra, en otras palabras, el envejecimiento y el rejuvenecimiento, la muerte y la resurrección, de Cyvāna, Prajāpati, Varuṇa.

Para la conexión de Varuṇa con la muerte es notable el hecho de que el crujido del eje del vehículo corporal es un signo de muerte (BU. IV. 3. 35), y cuando el eje cruje, este «es Varuṇa de la voz mala» (*durvāk*, TS. VI. 2. 9. 1; cf. JUB. I. 52. 8): que se le trate como de «voz dulce» (*suvāk*) es «para pacificarle» (*śāntyai*, ídem) y corresponde al «hacerle Mitra» en otros contextos. Es un Asura el que habla en el crujido del eje (ŚB. III. 5. 3. 17), un Rākṣasa el que infesta al carro (TS. V. 2. 2. 3), mientras que el carro de Agni es silente (RV. I. 74. 7). Se afirma repetidamente que lo que es «malsonante» (*apadhvāntam*, JUB. I. 52. 8, CU. II. 22. 1) pertenece a Varuṇa; y esto concuerda con la distinción entre el *kṣatra* y el *brahma*, entre la *ṛc* átona (cacofónica) y el *sāman* cantado y armonioso. Todo lo que es inauspicioso, inadecuado, o malo se refiere a Varuṇa (TS. VI. 6. 7. 3; cf. VII. 3. 11. 1 yò *śmān dvéṣti*), o a Trita (RV. VIII. 47. 13, 14) que como Agni *ab intra*, el Agni Varuṇa, es Varuṇa (RV. VIII. 41. 6).

Si Agni y Soma «cuando están constreñidos» (*upanaddha*) son de la naturaleza de Varuṇa, esto concuerda con la estrecha conexión de los lazos (*pāśa*), ataduras (*baddha*, *dāman*), y nudos (*granthi*) con Varuṇa. El nudo es inauspicioso y claramente de Varuṇa (ŚB. I. 3. 1. 16, V. 2. 5. 17, etc.), y el «desatamiento de Agni» es una disipación de la cólera de Varuṇa (TS. V. 1. 6. 1): mientras que, por otra parte, Indra es el arquetipo (cf. *JISOA*, Dic. 1935, págs. 5-6) de ese Mahāvīra, Jina y Tirthankara («Gran Héroe», «Conquistador», y «Descubridor del Vado»: para este último epíteto cf. RV. VII. 18. 5 donde *índro gādhāny akṛṇot*, y más referencias en W. N. Brown, *Walking on the Water*) cuyos seguidores son expresamente Nirgranthas, «Liberados del Nudo», sin duda de ese «nudo de Śuṣṇa que Indra resuelve» (*ví śuṣṇasya sāmgrathitam... vidāt*, RV. X. 61. 13), el nudo Gordiano que se manda desatar a Soma en RV. IX. 97. 18, y todos esos nudos que se llaman «Nudos del Corazón». Ahora bien,

El matrimonio en JUB. I. 53-55 no es explícitamente el del Sacerdotium y el Regnum, sino de principios que son sus equivalentes en otros contextos. El matrimonio es de los Dos Mundos, que aquí se llaman «moradas» (*āyatanāni*): «En el comienzo Esto (el todo) era doble, a la vez Ser (*sat*) y No-Ser (*asat*). De estos dos, el Ser es el Canto, el Intelecto, la Spiración (*sāman*, *manas*, *prāṇa*); el No-Ser es el Verso, la Voz, la Expiración (*rc*, *vāc*, *apāna*)... Ella, este Verso, deseó el intercambio (*mīthunan*) con él, el Canto. El le preguntó: “¿Quién eres tú?”. Ella respondió: “Yo soy Ella” (*sāham asmi*). “Entonces, ciertamente, Yo soy Él (*aham amo’smi*)”, replicó él. Lo que “Ella” (*sā*) es y lo que “Él” (*ama*) es, eso hace el “Canto” (*sāman*), y esto es la quiddidad del “Canto”.²⁵

¿qué es lo que ha de ser liberado del nudo?. En primer lugar, ser librado del lazo de Varuṇa a fin de nacer y recibir un nombre y forma (*nāmarūpa*). Pero esto es solamente un aflojamiento, no un desatamiento del nudo; pues los nombres mismos son nudos (AA. 1. 6), y «todo aquí está agarrado por el nombre» (*nāmnā... grhītām*), ŚB. IV. 6. 5. 3). Estar enteramente «liberado del nudo» es estar liberado de «el nombre y la forma», y haber «vuelto a casa» (Muṇḍ. Up. III. 2. 8 *nāmarūpād vimuktaḥ parātparam upaiti divyam*; Sn. 1074 *nāmakāyā vimutto attham paleti*).

Lo que precede está lejos de ser exhaustivo del material relativo a la naturaleza mala de Varuṇa, es decir, a la Majestad Divina, o Cólera de Dios, considerada aparte de la Misericordia Divina, a la Oscuridad Divina considerada aparte y opuesta a la luz Divina, al No-ser y la Irrealidad en tanto que se distinguen lógicamente del Ser y la Realidad. Se ha mostrado cuál es la naturaleza de la «hermandad hostil» de la cual el Regnum, en alianza con la Autoridad Espiritual, se redime a sí mismo en el Sacrificio.

Al mismo tiempo debemos indicar brevemente que toda la concepción es reversible, pues lo que es «noche» desde el punto de vista humano es «día» desde el punto de vista del sabio (BG. II. 61), lo que parece inverdadero o irreal para los hombres es verdadero y real para los Dioses; la vía al cielo es contracorriente, la *vía afirmativa*, en la cual se distinguen los aspectos de la deidad, debe ser seguida por la *vía negativa*, en la cual todos ellos son solo uno. Amor y Muerte son un único y mismo poder, y para el que sabe cómo entrar en él, «haciéndole un amigo» (*mītrakṛtya*), él es el amigo, Mitra tanto como Varuṇa, y nosotros podemos preguntar impacientemente: «¿Cuándo vendremos finalmente a ser de nuevo en Varuṇa?» (RV. VII. 86. 2); el amor desalojando nuestro temor.

²⁵ Esta es la hermeneia usual de *sāman*. «Que ellos (Él y Ella, el Cielo y la Tierra) se unieron (*sametya*) y produjeron el Canto, es la quiddidad del

“No”, dijo él, “pues tú, ciertamente, eres mi hermana”». Entonces ella continúa cortejando a su hermano, que finalmente consiente (lo cual es, por supuesto, el «final feliz» al malogrado cortejo de Yama por Yamī en RV. X. 10).²⁶

Canto» (JUB. I. 51. 2, AB. III. 23, etc.). En diversos contextos «Él» (*ama*) es Agni, Vāyu, Āditya, Candra, *kṛṣṇa*, *prāṇa*, *manas*, *ātman*, *sat*, *sāman*; y «ella» (*sā*) es Iyam (la Tierra), Antarikṣa (el Aire), Dyaus (el Cielo) —los tres «dominios»— *nakṣatrāṇi*, *śukla*, *apāna*, *vāc*, *caṅkṣus*, *śrotra* (cf. BU. I. 4. 17), *asat*, *ṛc* (JUB. I. 53, CU. I. 6, 7, etc.); y todos éstos son aspectos del Sacerdotium y el Regnum respectivamente.

²⁶ JUB., en los términos del Cielo y la Tierra, de hermano y hermana, proporciona el «final feliz» al cortejo abortivo de Yama por Yamī en RV. X. 10, donde, por ejemplo, *anyām icchasva... pátim* en el verso 10 corresponde a *anyatra mithunam icchasva* en JUB. I. 53. 6. El rechazo de «Yamī» por «Yama» representa solo una cara del «horror» mutuo de los principios conjuntos, separados *ab extra*, y a causa del cual «ella» retrocede de «él» tanto como él de ella, al mismo tiempo que cada uno desea al otro. Todo esto pertenece a la «psicología del sexo» arquetípica. El modelo de la ontología india —*īthāsa* como *purāvṛtapratipādakam* o *ṣṛṣṭipratipādakam brāhmaṇam*, Sāyaṇa sobre ŚB. XI. 5. 6. 8, es decir, los himnos *bhāvavṛtta* del RV— es inmensurablemente menos multifacético de lo que han supuesto aquellos que consideran «solo los nombres» (S. I. 11). En último análisis, «La Madre y el Padre y el Hijo son este Todo» (ŚA. VII. 15), «esta Tierra es la matriz de Todo» (ŚB. IV. 1. 2. 8), Eva es la «madre de todos los vivos» (Gen. II. 20). Las historias de Śiva y Pārvaṭī en el *Kumārasambhava*, y la de Purūravas y Urvaśī en el *Vikramorvaśī* son, como la leyenda de Yama y Yamī, versiones de uno y el mismo Liebesgeschichte Himmels.

¿Quiénes son, entonces, Yama y Yamī?. Nos proponemos mostrar que ellos no son *sui generis*, sino el Cielo y la Tierra, el Día y la Noche, Indrāgnī, los Ásvins, el Sacerdotium y el Regnum, *dampatī* y todos los otros *dvandvas*. Como un preliminar a este argumento, debemos señalar que «Yama» a secas significa «gemelos» (dual), es decir, Yama y Yamī, de la misma manera que Sāma es el Sāma y la Ṛc, Prajāpati *manas* y *vāc*, Agni a la vez *brahma* y *kṣatra*, y *patipatnī* uno en la única Persona andrógina antes de su cisma: y que duales tales como *pitārau*, *mātārau*, *svasārā* no son, como *jāmāyāḥ* en RV. X. 10. 10, necesariamente parejas de uno y el mismo sexo sino casi siempre pares de sexo opuesto, «padre y madre» (cf. *dampatī*), «hermano y hermana», etc. Así en RV. III. 54. 7 donde el Cielo y la Tierra son *svasārā*, I. 185. 5 donde son *svasāra jāmī pitrōr upāsthe*, y I. 159 donde son explícitamente un Padre y una Madre, cuyas respectivas naturalezas son las de *manas*, el «Intelecto», y *svatavas* = *dakṣa*, el «Poder», que tienen una progenie (*prajā*), pero a quienes también se llama *mātārā*, «padres», y *jāmī sāyonī mithunā sámokasā*, «gemelos uterinos, consortes cohabitantes»; es obvio que *svasārā* y *jāmī*

solo pueden ser «hermano y hermana gemelos», y al mismo tiempo es imposible no reconocer que Yama y Yamī de RV. X. 10, 5 *paramāṃ jāmī tām nau... garbhé... dāmpatī*. En RV. VIII. 60. 1 la referencia de *mātróḥ* no es a las «madres» de Agni sino a sus «padres», los palos de fuego, que siempre se consideran como macho y hembra y pueden ser tratados como Purūravas y Urvaśi; y, similarmente en RV. IV. 49. 2, la referencia de *yuvatyóḥ* no es a «dos madres jóvenes» sino al Padre Cielo y a la Madre Tierra. En RV. VI. 59. 2 Indrāgni son *bhrātarā... yamaú* lo que puede tomarse como significando «hermanos gemelos» desde un punto de vista, pero igualmente «hermano y hermana gemelos» cuando se enfatiza la relación del *brahma* y el *ḥṣatra*; en el mismo verso los *ihéhamātarā* no son los «padres» usuales sino «dos madres aquí y allí» en quienes Indrāgni son engendrados por su único Padre (estas «madres», la Aditi y la Tierra de Sāyaṇa, son «la María espiritual y la María en la carne» de Eckhart). Es extraño que mucho de esto lo haya pasado por alto Hopkins (*JAOS* 16. cxlvi) y otros que, aunque siempre dispuestos a traducir *pitarau* y *mātarau* por «padres» (masc. y fem.) traducen invariablemente *svasārā* por «hermanas», sin tener en cuenta el hecho de que la relación entre el Cielo y la Tierra nunca es la de hermana y hermana o hermano y hermano, sino la de hermano y hermana, padre e hija, y marido y esposa.

Yama, a quien regularmente se identifica con Agni, puede tomar el lugar de Agni como gemelo co-nacido (*yamo ha jāta indreṇa saha, Nirukta* X. 21), y entonces Indra reemplaza claramente a Yamī, la Tierra, como esposa de Yama (ŚB. VII. 2. 1. 10, «Yama es Agni, Yamī la Tierra»), lo que está de completo acuerdo con AB. III. 38 donde «Indra es Esta (Tierra)... el Rey de los Seres es Esta (Tierra)», y AV. XIV. 1. 48 donde la Tierra es la esposa de Agni.

Los Aśvins, otro par de gemelos, solo pueden ser otra forma de los dos pares ya mencionados y comparados. Apenas puede dudarse que los Aśvins, gemelos «nacidos aquí y allí, uno de vosotros el noble conquistador de Sumakha, el otro Subhaga, hijo del Cielo» (*ihéha jātā... jīṣṇúr vām anyāḥ sūmakhasya sūrīr, divó anyāḥ subhagaḥ putrāḥ*, RV. I. 181. 4), deben identificarse con los gemelos Indrāgni «cuyas madres están aquí y allí» (*ihéhamātarā*, RV. IV. 59. 2), y de quienes uno, en su capacidad como Mahāvira y Jina, es ciertamente «el conquistador del buen Makha» (o el Sacrificador, puesto que Makha es el Sacrificio, y *sūrīḥ* implica a Maghavan; para referencias más completas ver *JAOS* 55. 377-382), y el otro, en tanto que el Sol, es ciertamente el «Buen Bhaga». Que los Aśvins vayan en un carro común (*rathyēva... yamā* RV. II. 39. 2, *samānāyojano hí vām ráthaḥ*, I. 30. 18) sugiere también a Indrāgni (*sarātham tasthivānsā*, RV. I. 108. 1, *samāné... ráthe*, VI. 59. 5) e igualmente a Kṛṣṇa y Arjuna (BG., cf. nota 4). Que los Aśvins se consideren en RV. II. 39. 1 y 3 como «dos Brahmās» (*brahmāṇā*) y como «dos Śakras» (*śakrā*, cf. *Nirukta* XII. 1, *rājānau*) puede ser una alusión a Indrāgni que son ambos «sacerdotes» (*indro brahmā*, RV. VIII. 16. 7, cf.

ŚB. IV. 6. 6. 5, JUB. I. 45. 1) y ambos «reyes» (*īndrā nu āgnī... vajriṇā... devā*, RV. VI. 59. 3, etc); la enmienda *cakrā* para el *śakrā* de RV. II. 39. 3 es completamente innecesaria, por plausible que sea en vista de RV. X. 10. 7 donde Yama y Yamī son «dos ruedas» (es decir, el Cielo y la Tierra, el Día y la Noche, Manas y Vāc, como las ruedas del carro cósmico y sacrificial, cf. RV. I. 30. 19, VIII. 89. 4, AB. V. 30. 33, JUB. I. 20. 3, III. 16. 1-2, ŚB. II. 3. 3. 12, etc.). Los Aśvins son también *śakrā* en RV. X. 24. 4-5, donde Sāyaṇa está absolutamente acertado al referir *samīcī*, «el conjunto» (el Cielo y la Tierra), a los Aśvins mismos y al decir que *nirāmanthatam*, «vosotros, oh batidos» tiene como objeto a un *agnim* implícito; que ellos den así nacimiento a Agni es «por la súplica del Sin-Alegría» (*vimadā*), es decir, «por amor de Atri-Vimada» (*ātraye... vimadāya*, RV. I. 51. 3), cf. las llamadas de Trita (la *tritō gūhyena vratēna* de Agni, RV. I. 163. 3) al Cielo y a la Tierra en RV. I. 105, y Trita en la matriz (RV. X. 46. 6): es decir, por la súplica de Agni mismo, todavía innacido pero que anhela nacer, sediento del papel sacrificial y que elige a Indra como su aliado, como en RV. X. 124. 3, 4. En RV. VI. 11. 1 donde se suplica a Agni que «se vuelva hacia aquí» (*ā... vavṛtyāḥ*) hacia Mitrāvareṇā, los Aśvines, y el Cielo y la Tierra, éstos no son seis esencias diferentes sino tres aspectos de un único par; que la misma deidad puede ser llamada en un único y mismo contexto por nombres diferentes, como observó Hopkins, *Ep. Myth.* pág. 82, podría ilustrarse ampliamente en RV., por ej. I. 32. 5 donde *vṛtra*, *vyaṁsa* y *ahi* no son tres personas diferentes, y X. 62. 11 donde el *manu* de «a» es el *sāvareṇi* de «b», siendo la referencia al hijo de Vivasvat con la *savarēna* de Saraṇyu, y por el mismo motivo al Manu Vivasvati de RV. VII. 52. 1. Si RV. III. 54. 7, al hablar del Cielo y la Tierra como «hermano y hermana» (*svāsārā* — como Zeus y Hera) continúa diciendo que «ellos se llaman uno a otro por nombres conyugales» (*bhuvāte mithunāni nāma*) — *dvandvanāma*, como dice Sāyaṇa— estos solo pueden ser alguno o todos los nombres apropiados a un par de «consortes» (*mithunā*) o a uno de los «pares de opuestos» (*dvandvāni*), tales como las dos ruedas del carro, o el día y la noche, o lo bien-hecho y lo mal-hecho de Kauṣ. Up. I. 4; en otras palabras, solo pueden ser nombres duales tales como los descriptivos de los Aśvins en RV. II. 39, nombres que son igualmente aplicables al Cielo y la Tierra, a Yama y Yamī, o al Sacerdotium y el Regnum, o a cualquier otra pareja de gemelos. En RV. II. 39 los Aśvins se comparan a muchos de tales «pares», de los cuales algunos (*cakravākā*, *dāmpatī*) son expresamente y otros (*grāvāṇā*, *akṣī*, *vātā*, *oṣṭhau*, y *kṣāmā* = *dyāvāpṛthivī*) parabólicamente de sexo opuesto. *Śakrā* puede ser igualmente «Rey y Reina» como «dos Reyes» (esto es válido igualmente para *rājānā* en RV. X. 61.23, donde la referencia es a Mitra y a Varuṇa quienes, como mostraremos, están vinculados uno a otro como hombre y mujer). *Akṣī*, «dos ojos», sugiere el Sol y la Luna, *divó... akṣī* en RV. I. 72. 10, respectivamente el dios-mundo y el hombre-mundo (JUB. III. 13. 12), o también Indra e Indrāṇi (ŚB. X. 5. 2. 11-16). *Grāvāṇā* y *oṣṭhau*, «las

piedras de molino superior e inferior» y «los labios superior e inferior», son a veces símbolos del Cielo y la Tierra; a lo cual, en todo caso, hace referencia *ḷṣāmā*. *Vātā*, «dos vientos» o «dos soplos», corresponde a *prāṇā*, es decir, a *prāṇāpāṇau*, en TS. VI. 4. 9. 4, los dos soplos que tan a menudo se igualan con Mitra y Varuṇa, el Cielo y la Tierra, y que se consideran macho y hembra; Rao, *Elements of Hindu Iconography*, II. 543, habla de una personificación de los Aśvins como *prāṇa* y *apāna*. Una ecuación de los Aśvins con el Cielo y la Tierra, Yama y Yamī, *brahma* y *ḷṣatra*, sugiere una diferenciación sexual al menos en principio. En conexión con esto puede ser significativo que los «Gemelos» zodiacales egipcios, que corresponden a los Dioscuroi griegos con quienes los Aśvins se han igualado a menudo, son explícita e iconográficamente de sexo opuesto (Wallis Budge, *Gods of the Egyptians*).

Que los Aśvins sean regularmente «salvadores» (*mucan*, *raḷṣitārā*, *tārake*) de lazos y ataduras (*baddha*, *pāśa*) —RV. II. 39. 6, AV. III. 7. 4, JB. III. 74, etc.— es su función como «médicos», debido a lo cual necesitan purificación (TS. VI. 4. 9. 12); y así también los principios conjuntos, el Cielo y la Tierra, etc., cuyas elaboradas purificaciones se describen en JUB. I. 50-57, donde es imposible no reconocer que ellos son Yama y Yamī. RV. I. 109. 4 invoca a Indrāgni como «Aśvins», y nosotros no vemos más razón para explicar esto, diciendo que la palabra significa solo «jinetes» en este contexto, que para argumentar que en RV. X. 61. 14-16, donde Agni e Indra, el Sacerdote y el Rey, son llamados *nāsatyau*, se significa alguna otra cosa que los «Aśvins». RV. VII. 72. 3 identifica a los Aśvins con el Cielo y la Tierra por aposición (*ródasī dhiṣṇemé... nāsatyā*, cf. VI. 11. 1 *nāsatyā dyāvā... pṛthivī*).

Hay un aspecto del problema conectado con el nacimiento de los Aśvins, al que hasta ahora solo hemos aludido. Debemos tener presente que la palabra Yama significa «gemelos», y que, por consiguiente, como dice claramente Sāyaṇa, significa Yama y Yamī. Ahora bien, Yama nació del Sol (Vivasvat; en Mbh. XII. 208. 17, Mārtaṇḍa) y de Saraṇyū, hija de Tvaṣṭṛ, que desapareció inmediatamente (RV. X. 17. 1). Esto es evidentemente lo mismo que el nacimiento de Yama y Yamī de sus «padres» en RV. X. 10. 5, a saber, de «el Gandharva en las Aguas y la Doncella de las Aguas» (*āpyā... yósā* = Apsaras = Saraṇyū) de RV. X. 10. 4. Los Dioses ocultaron de los mortales a la (esposa) Inmortal es otra manera de decir que ella desapareció, como se ha dicho anteriormente; y ellos hicieron su «semejante» o «doble» (*savarṇā*) que dio a luz a los Aśvins, y se nos dice también que Saraṇyū abandonó a «ambos consortes» (*dvā mithunā*, RV. X. 17. 2, una indicación, pienso yo, del sexo opuesto de los Aśvins, cf. RV. II. 39. 2 *dāmpatīva*; aunque cf. Whitney sobre AV. XVIII. 2. 33 y la versión de Griffith de RV. X. 17. 2). En BD. VI. 162 Yama y Yamī son gemelos, Yama el «mayor» (*jyāyas*): Saraṇyū los da a luz, y expresando (*sṛṣṭvā*) entonces una mujer «semejante» a ella misma, confía la pareja (*mithunau*) a esta pseudo-Saraṇyū y ella misma desaparece en la forma de una yegua; ignorante del engaño, Vivasvat

engendra a Manu (el Manu Vaisvasvata, RV. VIII. 52. 1; el Manu Sāvārṇi, RV. X. 62. 9. 11) en la pseudo-Saraṇyū, y entonces, dándose cuenta de lo que ha acontecido, persigue a la yegua y engendra a los Aśvins, cuya designación equina se explica así.

Tenemos que ocuparnos pues de dos, o de tres pares de «gemelos»; pues Manu, el «Hombre», es, como «Adam» mismo, una sicigia, y deviene el padre de los hombres con su «hija» Parśu («Costilla», RV. X. 85. 23) o Iḍā (ŚB. I. 8. 10, etc.). Las otras versiones de la historia son examinadas por Bloomfield (JAOS 15. 172 sig.): el punto más destacable en algunas de estas es el término «sombra» (*chāyā*) usado en lugar de la palabra «semejanza» (*savarṇā*); en VP. III. 2 también, esta «sombra» es la madre del Manu Sāvārṇi.

La expresión «Sombra» es significativa, y nos permite hacer algunas comparaciones interesantes. En GB. I. 3 Brahma, habiendo expresado a las Aguas, «ve su sombra en ellas» (*tāsu svām chāyām apaśyat*), y su simiente cae y se «sostiene» allí; cf. el nacimiento de Vasiṣṭha en RV. VII. 33. 11 y el de Vāmadeva en PB. VII. 8. 1, donde *pariyapaśyatām* corresponde a *chāyām apaśyat*. La «Sombra» en las Aguas es evidentemente lo mismo que la Apsaras, «la que se mueve en las Aguas». Hay notables paralelos en la mitología egipcia y griega. Los «Gemelos» zodiacales egipcios, mencionados arriba, son los hijos del Śu o Tem solar (Amon-Rā), cuya sombra, que es también la Madre-Tierra, es su esposa (Budge, op. cit., I. 87 sig. y II. 315). Los Centauros griegos, que son ciertamente «hombres caballo», son los hijos de Ixion (cuya naturaleza solar y, como la de Vivasvat, mortal se indica por el hecho de que está atado a una rueda giratoria —un *bhava-cakra*) por una «nube» en la «semejanza» (*simulacrum*) de Juno o Hera (ver citas en Cook, Zeus III. 74 sig., especialmente *Myth. Vat.* 3. 4. 6 *Ixion Junonis conjugum petiit; illa nubem in specie sua ornavit, cum qua Ixion coiens centauros genuit*).

Apenas puede dudarse que todos estos nacimientos de diferentes madres, una inmortal y la otra una semejanza o transformación de la primera, son realmente los nacimientos divino y humano que se predicán, de diferentes maneras, de todo héroe solar, por ej. Hércules, Agni, el Buddha, Mahāvira, Cristo; de quienes Hércules, hijo de Zeus y de Alcmena, fue hecho un hijo legítimo de Juno; Agni es *divmātā* (RV. *passim*); el Buddha nació de Māyā, que había sido hecha «en la semejanza de la otra» (*Lalita Vistara*, Lefmann, pág. 27, l. 12), es decir, nació de «Māyā la hija de Māyā» (AV. VIII. 9. 5), es decir de Aditi (la Madre Tierra) hija de Aditi (la Madre de los Dioses), RV. VIII. 55. 2, y hay que señalar que Māyā, «como todas las madres de un Bodhisattva», murió prontamente, es decir, abandonó al niño, que fue amamantado por Prajāpati; Mahāvira, concebido por una *bamhanī* nació de una *khattiyānī*; mientras que, como Eckhart dice de Cristo, «su nacimiento de María espiritual fue más agradable a él que su nacimiento de María en la carne». Se observará que las madres temporal y eterna generalmente se llaman igual, o en todo caso son semejantes. Así pues, es de acuerdo con un

modelo establecido como Saranyū, la hija de Tvaṣṭr y que ha de ser identificada con Sūryā, y su contrapartida o transformación, se representan como la madre inmortal de los Dioses (Yama-Yamī) y la madre mortal de los Ásvins (que «originalmente no» eran Dioses) y del «Hombre» (Manu). Considerados desde este punto de vista, los nacimientos de Yama (Yama-Yamī) y el de los Ásvins, que son respectivamente el Cielo y la Tierra *ab intra* y el Cielo y la Tierra *ab extra*, no son realmente, sino solo lógicamente, dos nacimientos diferentes.

Así pues, toda la historia de Vivasvat y Saranyū es solo una variante especializada de la historia de la Persona Espiritual (*ātman*, *puruṣa*) cuyas «dos mitades» (*pati-patnī*) han de ser igualadas con Yama-Yamī = Agni y la Tierra en ŚB. VII. 2. 1. 10, y con los «Gemelos» zodiacales egipcios, que son de sexo opuesto y que se llaman las «dos mitades» de la deidad solar única (Budge, *loc. cit.*), de las cuales dos mitades la «esposa», después de dar nacimiento a los «Hombres» (*manuṣyāḥ*, patronímico de Manu y así «los hijos de los hombres»), reflexionando que «Él me produjo de sí mismo, ciertamente» (*mātmana eva janayitvā*, es decir, «Yo soy su hija»), se oculta (cf. *Cypria* 8, donde Nemesis «aborrece yacer amorosamente con su padre Zeus» y huye de él, asumiendo formas de peces y animales; y Heráclito *Afor.* X, «la Naturaleza ama ocultarse»; de aquí que, como el Maestro Eckhart dice, «para encontrar a la Naturaleza como ella es en sí misma, deben romperse todas sus formas»). Una imitación de formas naturales no es una «imitación de la Naturaleza», y deviene una vaca, una yegua, «y continua así hasta las hormigas», mientras la Persona Espiritual (el *ātman*, el *puruṣa*) —a quien ella no puede eludir— asume las formas correspondientes y engendra los hijos correspondientes (BU. I. 4. 1-4). El tema sobrevive en el folklore en baladas del tipo de «Los Dos Magos» (Child, *English and Scottish Popular Ballads*, Boston, 1904, n° 44) en las que aparecen líneas tales como «Entonces ella devino una ánade, y él devino un ánade», y no puede haber ninguna duda de que los «dos magos» son en último término los Māyini (el Cielo y la Tierra, *māyin* y *māyā*) que se acoplan y dan nacimiento al Niño (Agni) en RV. X. 5. 3, e igualmente los Māyini Nāsatyau (los Ásvins) que son los encendedores de Agni en RV. X. 24. 4-5, citado arriba.

Se seguirá de todo lo que se ha dicho arriba que ŚB. IV. 1. 5. 16 es esencialmente correcto al decir que los «Ásvins son manifiestamente (o exotéricamente, *ab extra*) el Cielo y la Tierra». Si Yāska los explica a su vez en más de una manera como el Cielo y la Tierra, el Sol y la Luna, el Día y la Noche, o como Dos Buenos Reyes (*Nirukta* XII. 1, cf. XII. 10), esto no implica en modo alguno, como lo sugirió Macdonell, que «incluso los comentaristas más antiguos estaban confusos» en cuanto a lo que los Ásvins eran; por el contrario, las alternativas son ejemplos válidos de los «nombres conyugales» por los cuales, como hemos visto, pueden «explicarse» los Ásvins. Si nosotros tampoco podemos distinguir tajantemente entre los tres pares de principios conjuntos que nacen del Sol

Cuando la consumación está a punto de tener lugar, se pronuncian las bien conocidas palabras de la fórmula matrimonial: «Yo soy “Él”, tú eres “Ella”; tú eres “Ella”, yo soy “Él”. Cooperando Ella con-Migo (*sāmām anuvratā bhātīvā*), generemos los dos una progenie (*prajāḥ prajānayāvahai*); ven, consortemos» (*ehi sambhavāvahai*).²⁷ Ellos devinieron la Virāj («¿Quién conoce su *mithunatva*?» (dualidad progenitiva), AV. VIII. 9. 10) y «dieron a luz (*prājanayatām*) a “El que brilla allí” (el Sol, el Sāma; la «Persona de Oro» de JUB. I. 48. 8);²⁸ ellos se apartaron

y Saraṇyū, el Gandharva y la Apsaras, en cuanto a si son realidad o sombra, esto no es debido a que nosotros estemos «confusos» sino a que la distinción entre los Gemelos *in divinis*, los gemelos cósmicos, y las partes de la sicgia humana es de naturaleza y no de esencia. Todos estos pares son tipos del Sacerdotium y el Regnum.

²⁷ Cf. ŚB. X. 4. 1. 5, donde Agni e Indra, el Sacerdotium y el Regnum dicen, *ekam rūpām ubhāv asāva*, «devengamos los dos de una única forma» (con miras a la procreación), cf. nuestro «ser hechos una sola carne». *Sambhū*, como *eko bhū* es «ser unificado»; de aquí que ambas expresiones tengan una significación marital, pero también puede significar «morir», puesto que el matrimonio implica la *trans*-formación de la segunda parte, por asimilación.

²⁸ La palabra *virāj* (de la raíz *rāj*, «brillar» y «gobernar», que metafísicamente son nociones coincidentes) es análoga a *vibhāsa*, «brillar fuera» y a *śrī* «difundir brillo»; puesto que todo brillo es necesariamente también un *vibhava*, es decir, una extensión del ser en todas direcciones, y así una «omnipresencia»; de donde también *vibhūti* como «poder» (cf. *ἔξεινι*, «proceder» y *ἐξουσία*, «autoridad»). Además, «la luz es el poder progenitivo» (TS. VII. 1. 1. 1 y ŚB. VII. 7. 1. 16), cf. Witelo, *Lib. de intelligentiis*, IX, *Lux in omne vivente est principium motus et vitae*. No es de extrañar, entonces, que se diga de la Virāj (que ha de ser igualada con Śrī y con la Hécate griega, donde *ἔκατος* significa «de largo alcance», ciertamente con referencia a los «dardos de luz») que «el que tiene más de ella deviene el capataz» (*śreṣṭhah*, también «el más glorioso», ŚB. XII. 6. 1. 40), cf. AB. VII. 15 «Contempla la Fortuna del Sol» (*sūryasya paśya śremānam*). Ella es «el reino, el poder y la gloria» con el cual un Gobernante gobierna. La Virāj, entonces, como Śrī, se identifica con Indrāñi, «la Persona en el ojo izquierdo», e Indra es la Persona en el ojo derecho (BU. IV. 2. 3) [y CU. IV. 15 etc. Que en ŚB. III. 1. 3. 11, 14 Śuṣṇa o Vṛtra son la persona en el ojo ha de entenderse en conexión con el hecho de que Indra es ahora lo que Vṛtra era (ŚB. I. 6. 3. 17). Para la Persona en el ojo cf. también Platón, *Alcibiades* I. 133 y *Filón* I. 15.]; su lugar de unión es el corazón (*idem*, y ŚB. X. 5. 2. 11), y es ahí, en el

(*vyadravatām* —ŚB. IV. 6. 7. 9 *vy èvā dravata*), diciendo (ella): “Él ha venido al ser de mí” (*mad adhy abhūt*)²⁹ — de donde la expresión “Hijo de la Miel” (*madhu-putra*). En la precedente versión de JUB. I. 50. 1-2, los «Dos Mundos» son explícitamente el Cielo y la Tierra, y son los Dioses quienes les llaman a unirse (*sametam*, cf. RV. X. 24. 5. *abruvan devāḥ púnar ā vahatād íti*), y la reluctancia del Cielo es su «horror» de ella (*so 'sāv asyā abibhatsata*), y solo después de elaboradas purificaciones, se unen (*sametya*, opuesto de *viyantā*, etc., en otras partes), y engendran al Canto Solar.

corazón (ya sea en nuestro propio corazón o en el corazón y capital del reino externo) en «sueño», es decir, en la contención de los poderes de los sentidos, que son así «poseídos» (como un Rey posee su Fortuna) donde uno deviene, por así decir, un Gran Rey y movedor a voluntad en su propio reino (BU. II. 1. 17, 18, cf. BG. V. 13).

En nuestro contexto, al cual el texto de AV. VIII. 9. 10 «¿Quién conoce su dualidad progenitiva (*mithunatvám*)?» es tan pertinente, cf. AV. II. 36. 3, donde la esposa «debe gobernar» (*vī rājatu*) su casa, la Virāj es evidentemente (como Śrī) más bien femenina que masculina, y corresponde a la Virāj de AV. VIII. 9 y 10, donde ella es a la vez «Esta» (la Tierra, el Mundo) y esa Naturaleza (*natura naturans*) de la cual todas las cosas maman sus cualidades específicas.

En TS. IV. 5. 4 el Cielo y la Tierra son respectivamente el *svarāj* y la *virāj* (cf. CU. VIII. 25. 2 *svarāj* y *anyarāj*), aproximadamente el Imperio o la Autocracia y la «Vice-realeza» o el «Reino»; y, por supuesto, es en este sentido como la supremacía del *brahma* está vinculada a la del *kṣatra*.

Nuestro texto puede contener también una alusión a la Virāj que es el Alimento (*anna*) producido por el Sacrificio (JB. I. 233, 234, cf. II. 82); y la probabilidad de esto queda aumentada por el hecho de que JB. I. 233 habla de un exceso del Yajña sobre la Virāj como una falta; así, la frase *virāj nātiyaṣṭavya* sugiere el *tām sambhavann atyaricyata* de JUB. I. 54. 7, donde es evidente que solo cuando se ha corregido esta disconformidad «ellos devinieron la Virāj».

²⁹ Es decir, «Él ha nacido como mi hijo»; mientras que en BU. I. 4. 4 «Él me ha engendrado de sí mismo», es decir, «Yo soy su hija», cf. nota 24. Ambas son posiciones correctas, y ambas sirven como el fundamento para la retirada de la madre. El renacimiento del padre como el hijo está de acuerdo con la doctrina india y universal de la reencarnación progenitiva y de la consecuente consubstancialidad de padre e hijo; la esposa que da a luz un hijo deviene con ello la «segunda madre» del marido (*jananī punaḥ*, AB. VII. 13, cf. Mbh. I. 68. 47 [edic. Poonal]).

Que el matrimonio de los dos Agnis, el primero y el último, «que se odian entre sí», debe ser el de Mitra y Varuṇa concuerda perfectamente con la doctrina común de que Mitrāvaruṇau forma un par progenitivo (*mithunam*), una sicigia de principios conjuntos, en la cual Mitra es el cónyuge macho y Varuṇa la cónyuge hembra, una «oposición» o «polaridad» que es la del Día y la Noche, la de la Luz y la Oscuridad (TB. I. 7. 10. 1 *maitrām vā āhaḥ vāruṇī rātriḥ*, etc.). Las referencias a Mitrāvaruṇau como *prāṇāpānu* (o *prāṇodānu*) y como *brahmakṣatrau* son demasiado numerosas para citarlas por separado. Más explícitamente en PB. XXV. 10. 10 y ŚB. II. 4. 4. 19 «Mitra insemina (*rétaḥ siñcati*) a Varuṇa », y en ŚB. XII. 9. 1. 17 Varuṇa es la matriz (*yoni*), Indra la semilla (*retas*), y Savitr el progenitor (*rétasah prajanayitr*), una alusión obvia al Varuṇasava y al nacimiento de Indra; en otras palabras, Varuṇa es Sāvitrī y, como tal, la madre del Indra solar. En Mbh. XII. 319. 39 Mitra es *puruṣa* y Varuṇa *prakṛti*.³⁰ Las mismas relaciones subsisten cuando los nombres de Mitrāvaruṇau se reemplazan por los términos *apara* y *para brahma* (*mahad-brahma*, *brahma-yoni*), como en BG. VII. 5-6 y XIV. 3-4, donde Kṛṣṇa deposita el embrión (*garbham*) en el Gran Brahman, su propia Naturaleza Suprema (*prakṛtim parām*, es decir «Natura Naturans, Creatix Universalis, Deus»), la matriz (*yoni*) de todo y desde donde

³⁰ Ya hemos llamado la atención (nota 4) sobre la asimilación de Mitra a Manas y de Varuṇa a Urvaśī en RV. VII. 33. 11 donde la designación de Vasiṣṭha como «el hijo de Mitra y Varuṇa» (*maitrāvaruṇa*) solo puede significar que ha tenido lugar un *mithunam* de Mitra y Varuṇa, como en PB. XXV. 10. 10, o, en otras palabras, que Urvaśī, así *manasā abhigatā*, es Vāc. En PB. VII. 8. 1 es igualmente claro que el nacimiento de Vāma «entre los Dioses», es decir, el nacimiento de Vāmadeva (el Rṣi de RV. IV. 1-40), implica que ha tenido lugar una conjugación de Mitrāvaruṇau, lo que, ciertamente, explica la relación especial del Vāmadevya Sāman (Bṛhad Uktha) con el intercurso sexual (*vāmadevyam mithune protam*, CU II. 13. 2); cf. BU IV. 1. 6 donde Brahma en tanto que Manas se entrega a «la mujer», es decir, a Vāc, y un hijo como él mismo nace de ella; cf. también en PB VII. 6 donde el padre es Prajāpati; todas estas son versiones de uno y el mismo Ur-mythos.

procede el devenir de todas las cosas, diciendo también que «Yo soy el padre que da la semilla» (*bījapradah pitā*). Por consiguiente, está completamente dentro del orden que muchos de los términos que expresan las relaciones de Mitrāvaruṇau, tengan una connotación sexual. *Abhiganṭṛ*, por ejemplo, como el latín *cognoscere* y el griego *γινώσκω*, el sánscrito *jñā* y el español *conocer* («Jacob conoció a su mujer»), tiene un valor erótico que es aún más evidente en ŚB. IV. 6. 7. 10 donde lo que pronuncia Vāc (la Voz) es literalmente una «concepción» engendrada por Manas (el Intelecto) (*manasā abhigatam*). La invitación *ūpa mā́vartasva sámsṛjāvahai* (ŚB. citada arriba) corresponde a la fórmula marital *mām anuvratā bhūtvā... sambhavāvahai* de JUB. I. 54. 6 y a la fórmula matrimonial de AV. XIV. 2. 71, «Yo soy Él, tú eres Ella; yo soy la Armonía, tú las Palabras; yo soy el Cielo, tú eres la Tierra. Devengamos aquí los dos uno; tengamos hijos» (*ámo 'hám asmi, sá tvám, sāmā 'hám asmy' rk tvám, dyaúr ahám, pṛthiví tvám; táv ihá sám bhavāva, prajám á janayāvahai*), repetida en la fórmula para el matrimonio del Sacerdotium y el Regnum en AB. VIII. 27, que se examina abajo. De la misma manera en ŚB. X. 4. 1. 8, en conexión con la unión del Sacerdotium y el Regnum, representada aquí por *Indrāgnī, ékam rūpám abhavatām... prájanayataḥ* corresponde a *tau virāḍ bhūtvā prajanayatām* que se refiere a la unión de los Dos Mundos.

Entre las sicigias que hemos mencionado está la de los Dos Mundos, el Cielo y la Tierra (*dyāvāpṛthivī*, Zeus y Gaia), los padres universales de cuya armonía depende la prosperidad y fertilidad del universo entero, que se toma como la norma y arquetipo principal de todo matrimonio. Así el *samiti* o *samsṛṣṭi* del *brahma* y el *kṣatra* es, en el sentido que los Brāhmaṇas requieren a toda operación ritual, una conjunción (*mithunam*) de formas contrastadas, prescindiendo de cuyo contraste no habría ningún acoplamiento efectivo y productivo. La chispa de la vida solo se evoca, el fuego

sacrificial solo se enciende, la música solo se ilumina cuando se ha establecido el contacto entre los dos polos cargados opuestamente, las dos puntas del «Palo» que conecta el Altar con el Sol, un palo que se «enciende» desde arriba y que «alumbra» desde abajo.

La feminidad relativa de Varuṇa será todavía más evidente si, de acuerdo con «la opinión generalmente aceptada» (Macdonell) de que Mitra es el Sol y Varuṇa el (oscuro) Cielo, el «dominio solar», consideramos la relación entre el Sol (Āditya) y el Cielo (Dyaus): pues hay muchos textos que se refieren al Sol como el marido del Cielo, *pátir diváh*, como en AV. VII. 21. 1 y XIII. 3. 41,³¹ y CU. I. 6. 3, donde «Él» (*ama*) es el Sol y «Ella» (*sā*) el Cielo. Que «El Sol insemina al Cielo» (*retah kṛṇoti... ādityo divi*, JB. II. 241), que Él «forma su semejanza en la matriz del Cielo» (*sūryo rūpām kṛṇute dyór upāsthe*, RV. I. 115. 5) son solo paráfrasis de las palabras «Mitra insemina a Varuṇa», citadas arriba de PB. y ŚB. Es en tanto que el Sol como Prajāpati se une con el Cielo (*ādityéna dívam mithunām sámabhavat*, ŚB. VI. 1. 2. 4). Dyaus es manifiestamente femenino en JUB. III. 4. 5 sig., donde «El Grande con la Grande se unieron, el Dios con la Diosa se unieron, Brahma con la Brāhmaṇī se unieron» (*mahān mahyā samadhatta, devo devyā samadhatta, brahma*

³¹ Como lo implica la Anukramaṇī en AV. VII. 21, *mantroktātmadevatyam*, el Sol es aquí el espíritu Universal (*ātmā jāgatas tasthūśas ca*) de RV. I. 115. 1, el Pastor de RV. VII. 60. 2 (*sūryo... vīśvasya sthātūr jāgatas ca gopā*, cf. nota 34) el Señor y Marido Universal (*īśānam jāgatas tasthūśas pátim*, Sāyaṇa *svāminam*) de RV. I. 89. 5, el «múltiple uno» (*viśvam ékam*) que «mueve al hombre» (*patyate*, Sāyaṇa *abhigacchati*, cf. Mitra, *brahma*, como *abhigantr* en ŚB. IV. 1. 4. 1) y a todo lo que está en moción o en reposo (*éjad dhruvām*, RV. III. 54. 8), y Parjanya de RV. VII. 101. 6: en otras palabras, el Eros divino, el Gandharva, Brahma para quien toda la creación es femenina, pues «Todos nosotros somos las esposas de un único Señor, y es para Él para quien nosotros nos adornaremos» (*ham sab nārī eka bhatāra, sab koi tañ karai śingāra*, Kabir); de la misma manera que, considerado individualmente, el cuerpo es «la imagen sensitiva, hija y esposa» del alma (V. da S. Pinto, *Peter Sterry, Puritan and Platonist*, págs. 166-167).

brāhmaṇyā samadhatta), y donde el texto continúa (como en ŚA. I. 6) para explicar que la referencia es a la unión de Agni, Vāyu y Āditya con la Tierra (*iyam eva mahī*), el Aire (*antarikṣa*) y el Cielo (*dyaus*; *brāhmaṇī* implica, por supuesto, «hija de Brahma»), y que Agni, Vāyu y Āditya son el «Triple Brahma» (verso 11, *tad brahma vai trivṛt*, cf. MU. IV. 6). A este «Triple Soberano» corresponde el «Triple» (*taivṛtam*) Mundo de RV. X. 114. 1, los «Tres Brillantes» Reinos (*usrā... tisrāḥ*) que Bṛhaspati revela en RV. X. 67. 4 = *uśās tisrāḥ* en VIII. 41. 3, y la «Mono-silábica» Voz cuyas tres partes, distinguidas por Prajāpati, son estos tres mundos, como se explica en PB. XX. 14. 2-5.

Dyaus es femenino en unos veinte contextos védicos: la aposición *dyaus aditiḥ* (Grassmann, «der Himmel bildlich als Mutter») puede observarse en X. 63. 3, donde Aditi es la «Vāc, por nombre Aditi, en quien Savitṛ vivifica la Ley (*dhárma sāviṣat*) para nosotros» de TS. I. 7. 7. 1. Esta ecuación implícita de Dyaus con Sāvitrī (donde la forma implica también «hija de», cf. la relación de Varuṇa y Savitṛ en ŚB. XII. 9. 1. 17 citado arriba) es explícita en JB. IV. 27. 11, 12 «El Sol es Savitṛ, el Cielo su hija... esto es un acoplamiento» (*āditya eva savitā, dyaus sāvitrī... tad ekam mithnam*), como, igualmente en ŚA. 1. 5, Sāvitrī, «hija de Savitṛ», es la misma que la Sūryā Sāvitrī, la Hija del Sol, dada a Soma el Rey en AB. IV. 7, y que la Sūryā de RV. X. 85. 9, que es allí y en AV. XIV. 2 el tipo de todas las esposas. En AB. III. 48 Sūrya es Dhātṛ (masculino) y Dyaus es Anumatī (Gāyatrī, femenino). Savitṛ es, nuevamente, Prajāpati (*bhūvanasya prajāpatiḥ*, RV. IV. 53. 2, etc.), el Progenitor Universal, y es en tanto que tal como se une a su propia hija «a quien algunos llaman el Cielo y otros la Aurora» (*dívam vośásam vā*, ŚB. I. 7. 4. 1; AB. III. 33):³² mientras que en

³² Los Dos Mundos (*imau lokau, dyāvapṛthivī, rodasī, kṣāmā*, etc.), celestial y terrenal, esencial y natural, eran originalmente uno, como a menudo es explícito, y aún más a menudo implícito, por su «separación».

tanto que Manas (TS. VI. 6. 10. 1, etc.) se une con Vāc (*passim*), quien es nuevamente la hija (VS. XV. 38, ŚB. VIII. 1. 2. 8) así como la madre de quien él nace (PB. VII. 6).³³ El

Esta separación uno de otro, a fin de que haya «sitio» para un procedimiento desde la potencialidad al acto (TS. V. 1. 5. 8, ŚB I. 4. 1. 22-23), se lleva a efecto diversamente: pero que los mundos sean separados por el nacimiento del Sol, por Agni, Indrāgnī, la Luz o el Relámpago, el Axis Mundi (*skambha*) o el Puente (*setu*), «por la operación de Varuṇa » o «al fiat del Impercedero» (*akṣara*), o en la Aurora, son solo diferentes maneras de decir lo mismo.

Su temor o reserva uno de otro se relaciona generalmente con el motivo del incesto, presupuesto por el hecho de su origen común, que hace de ellos padre e hija y hermano y hermana, como Zeus y Hera: donde hay «no-dualidad» (*advaita*), es solo con su *propia* naturaleza con quien la Deidad *puede* unirse, y esto solo podía evitarse al precio del dualismo. Ciertamente, es en tanto que la esencia y la naturaleza son uno *in divinis* como el acto de creación se ha considerado a veces como auto-erótico.

No podemos tratar extensamente el motivo del incesto aquí (cf. nota 27), excepto para observar que la Theotokos es necesariamente femenina para Dios en toda relación posible, ya sea como hija, hermana, madre o esposa; y para señalar la doctrina cristiana, como se resume en las palabras de Dante «Oh Virgen Madre, hija de tu Hijo» (*Paradiso* XXXIII. 1) y «Esposa del Emperador del Cielo, y no solo esposa sino hermana y amadísima hija... existente en él de manera verdadera y perfecta como si estuviera eternamente casada con él» (*Convito* III. 12); es decir, de la misma manera que Prajāpati, el Progenitor, «tenía a Vāc como suya propia», a quien solamente separó de sí mismo como una madre de quien nacer (PB. VII. 6, XX. 14).

En el antiguo Derecho Romano se decía que la esposa estaba para el marido *in filiae loco*.

³³ Vāc (latín *vox*) en tanto que la Theotokos no es el Logos (latín *verbum*), sino el medio u órgano por el cual se pronuncia el Logos (*brhad uktha*).

La gestación propia del Prājapati solar precede, y no debe confundirse con el *nacimiento* del hijo con su consorte. La doctrina normal sobre la generación se aplica *in divinis* tanto como en el mundo: el padre de todo «se gesta a sí mismo en sí mismo» (*ātmany evātmānam bibharti*), y «cuando se derrama dentro de la mujer como semilla (*tad yadā striyām siñcati*) entonces se propaga» (*athainaj janayati*) y de ello se sigue que ella le de nacimiento (AA. II. 5). Por consiguiente, en PB. VII. 6 Prajāpati ve que el embrión está dentro de él (*garbho... antarahitaḥ*, cf. RV. III. 57. 3 *gárbham asmin*, con referencia a Agni como embrión) y entonces separa a Vāc de sí mismo como una madre de quien nacer; así también, en ŚB. VI. 1. 2. 2, 6-11, él está específicamente «preñado» (*gárbho antár āsīt...*

Sol es así, más allá de toda cuestión, macho para el Cielo: La afirmación de Bergaigne «Antes de todos los demás elementos machos es menester colocar al cielo mismo» es verdadera con la reserva de que «el macho del cielo es el Sol» (*La religión védique*, I. 4 y 6).

La relación del Sol y el Cielo examinada arriba es la misma que la de Vāyu y Agni, y la de Agni y Tierra (que finalmente es también la de Yama y Yamī, ŚB. VII. 2. 1. 10): la relación no es en modo alguno peculiar al «mundo superior», sino a todos los «Tres Mundos», y a todos los pares en cualquiera de estos mundos; la relación es «universal». Como también estaba implícito en JUB. III. 4. 5 sig., citado arriba, los Tres Gandharvas o Luces, Agni, Vāyu y Āditya (las «Personas» de la «Trinidad» védica, y las «Luces Universales» del Altar del Fuego) forman con sus respectivos dominios, «asignaciones» o «participaciones» (*bhakti*), a saber, la Tierra, el Aire y el Cielo, las tres formas de la Aurora (*uṣas*), es decir, tres parejas o sicigias progenitivas (*mithunāni*, PB. XX. 15. 2-4). El texto de RV. VII. 33. 7

garbhy ābhavat), y uniéndose entonces con Vāc «expresa» (*srjati*) esos seres que él ha concebido y de los cuales ella ha de ser la madre.

Los mismos principios se aplican al «segundo nacimiento» en el *upanayana*, donde el padre espiritual hace del discípulo «un embrión dentro de él (*gārbham antās*) y le gesta en su vientre (*udāre bibharti*) durante tres noches», después de las cuales nace de Sāvitrī como su madre (AV. XI. 5. 3, Manu II. 38, 170), cf. Hermes Trismegistus, *Lib. XIII. 2*.

Que ambos padres se consideren así como gestadores del hijo, de modo que podamos hablar de ellos como «dos matrices, una única unión» (*te dve yonī, ekam mithunam*), no contradice su diferenciación sexual y funcional (solo uno da nacimiento), de la misma manera que la designación de los padres universales como *pitarā* o *matarā* en RV. *passim* no implica tampoco que ambos sean machos o ambos hembras (su Identidad Suprema, *tad ekam*, es por supuesto andrógina), o como la incubación (cuya base mítica, como se ha explicado arriba, es ciertamente la gestación del hijo por el padre) no implica ninguna femineidad distintiva por parte del padre, sino que más bien que, al igual que el *brahma*, que es a la vez el *brahma* y el *kṣatra*, el padre se considera todavía como un primer principio en el cual ambas naturalezas están combinadas.

(seguido en PB. *ídem* y JB. II. 241) es aún más explícito: «Las tres Luces principales, los tres hijos arios inseminan a los mundos (*kṛṇvanti bhúvaneṣu rétas*), a los tres Calores (*gharmāsah* = *gharmā*, dual + Mātarisvan en RV. X. 114. 1 = *trīṅ gharmān* en AV. IX. 1. 8) persiguen a la Aurora (*uṣānam sacante*); a éstos los Vasiṣṭhas los conocen plenamente bien»; cf. RV. III. 56. 3 «El poderoso Toro de tres caras (*tryanīkāḥ*) es el marido (*patyate*), el inseminador de las Sempiternas Auroras» (*retodhā... śásvatīnām*),³⁴ las «Tres Grandes» (*tisró mahīḥ*) del verso precedente (= Iḷā, Sarasvatī y Mahī, III. 5. 8); RV. VII. 101. 6 «Él (Parjanya), el Toro, el inseminador de las Sempiternas Auroras (*sá retodhā vṛṣabhāḥ śásvatīnām*), en quien está el Espíritu de todo lo que está en moción o en reposo» (*tásminn ātmā jágatas tashúśas ca*); y RV. I. 115. 1 donde «la Tierra, el Aire y el Cielo» (*dyāvāpṛthivī antárikṣam*) son llenados por el Espíritu Solar de todo lo que se mueve o está en reposo» (*sūrya ātmā jágatas tashúśas ca*). El Rey de Reyes es así el Espíritu Solar progenitivo, que toma las formas de Agni, Vāyu y Āditya en relación al triple Dominio o a los Tres Dominios que a menudo se llaman Aurora o Auroras, y que son los Tres Mundos de la Tierra, el Aire y el Cielo, las «Tres Tierras» (*pṛthivīs tisráḥ*) cuyo Movedor (*invati*) es Savitṛ en RV. IV. 53. 5, los «Tres brillantes reinos» (*trír... rocanāni*) de Savitṛ que sus hijos, los hijos del Asura (*asya... ásurasya*, cf. RV. III. 53. 1), los tres hijos Héroes (*tráyo... vírāḥ* = VII. 33. 7, *prajā áryāḥ* = I. 105. 5 *amí yé devāḥ*) gobiernan en RV. III. 56. 7, 8.³⁵

³⁴ *Śásvatī* en el sentido 2 de Grassmann. La designación de los Dominios (los Tres Mundos) como «las Auroras Sempiternas» (*śásvatīḥ*) corresponde a la de los «Tres Reinos de Luz» como «indestructibles» (*dūnāsā*) en RV. III. 56. 8.

³⁵ En completo acuerdo con los textos Saṁhitā citados arriba, BD. I. 71-73 explica que los «Tres Señores del Mundo» (*lokādhīpatayaḥ*) no son una pluralidad de principios sino que se distinguen solo por sus funciones; no hay tres deidades distintas, sino que solo «se nombran diversamente de acuerdo con sus esferas»: «surgen uno de otro (*anyonyayonitāḥ*), toda su “participación” está en el Espíritu» (*teṣāṁ ātmaiva tat sarvaṁ yad yad*

bhaktiḥ). Esto último es claramente una alusión a PB. XX. 15. 2, donde las «participaciones» o «porciones» de los tres Gandharvas son los Tres Reinos. Con referencia a estas «porciones» encontramos en JUB. I. 7. 2 *manasāi 'naṁ (pāpmānam bhrāṭṛvyam) nirbhajet*.

Para ŚB. VI. 1. 2. 1-4 Agni, Vāyu y Āditya son las formas que Prajāpati asume en relación a la Tierra, el Aire y el Cielo. AB. V. 25 los llama los «padres de casa» (*grhapatayah*) de los Tres Mundos; CU. I. 6. 1-3 expresa las mismas relaciones en los términos del Sāman y la Ṛc; el primero, como Agni, Vāyu y Āditya, reposa sobre la Tierra, el Aire y el Cielo, en el mismo sentido que, en AB. III. 23, el Sāman único se une con la triple Ṛc. MU. IV. 6, el *locus classicus* en las Upaniṣads para la *via affirmativa* y la *via remotionis*, expande el *brahma vai trivṛt* de JUB. III. 4. 11 y llama a Agni, Vāyu, y Āditya (identificados con Brahṁā, Rudra y Viṣṇu) «las formas primeras del Brahma incorporeal e inmortal»: a cualquiera de estos que un hombre se entregue, su fruición es del mundo correspondiente (cf. BG. VII. 23), pero aunque uno debe contemplar y alabar a estas formas de Brahma, ascendiendo con ello cada vez más en los mundos (cf. ŚB. VIII. 7. 1. 23 donde las Luces Universales son los escalones o peldaños de la escala —*samyānyah*— por los que asciende o desciende en estos mundos), finalmente uno debe negarlas, para alcanzar la unidad de la Persona (*puruṣa*).

Las citas de los Saṁhitās bastan ampliamente para mostrar que estas interpretaciones de la trinidad védica, como una Persona Trina, no son las expresiones de ninguna tendencia monoteísta «posterior», sino simples reexpresiones de la doctrina védica. Además, están en completo acuerdo con RV. V. 44. 6 «Es de acuerdo con su aspecto como se le dan nombres» (*yādṛḡ evā dādṛṣe tādṛḡ ucyate*), cf. ŚB. X. 5. 2. 20 «Del modo en que se le trata, así él deviene» (*yāthā-yathopāsate tād evā bhavati*).

Es evidente que los «Tres Gandharvas» son el «Gandharva de Tres cabezas», el «Sol de Tres cabezas», y que si tres «Luces Universales» pueden ser distinguidas por el teólogo, «a todas ellas les corresponde una única realidad» (Sto. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* I. 13. 4 *ad* 2), la de la unidad de la Persona, Brahma, Savitṛ, Prajāpati, el Espíritu y la Luz de las luces (*ātman, jyotiṣāṁ jyotis, jyotir uttamam*, etc.); el Padre, el Movedor, el Pastor y el Emperador de todo lo que está en acción o en reposo. La distinción habitual entre el «hinduismo» y el «brahmanismo» es esencialmente falaz; se apoya únicamente en el sentimiento de obligación que tiene el historiador moderno de demostrar una «evolución» del pensamiento.

La Trinidad de Poderes hindú consta de un Padre solar arriba, un Hijo ígneo en la tierra (desde donde asciende al cielo), y el Viento de su spiración común, y es así indistinguible de la Trinidad cristiana (también corresponde a la triple constitución de la totalidad del alma en Platón). Es el equivalente, aún más exacto y con más detalle, de la doctrina gnóstica de los Tres Cristos o el Triple Poder: «Considerando el cosmos como una unidad tripartita (= *trivṛtam*, RV. X. 114. 1)... enseñaban que el Salvador

El conocimiento de los Tres Mundos y sus Regentes es la «Triple Ciencia» (*trayī vidyā*) de JUB. II. 9. 7. De los *logoi* (*vyāhrtayah*, JUB. I. 23. 6, II. 9. 3, y IV. 4. 5, ŚA. I. 5, MU. VI. 6, etc.) en los cuales se expresa, la forma más breve es la de la bien conocida fórmula *bhūr bhuvā svar*. Es precisamente este conocimiento de las relaciones de los Tres Señores del Mundo y sus Dominios lo que capacita al

se manifestó en las tres divisiones en una forma y manera apropiada al modo de ser y necesidades de cada una... En su capacidad como *μονογενής* (= uno en naturaleza) él se relaciona con el cosmos como un *todo*, mientras que la designación de Triple-Poder significa su asociación con el universo como triplemente dividido» (Baynes, *Bruce Codex*, págs. 64, 77). Cf. BD. I. 99, 100 y BU. I. 2. 3 sobre las tres formas de Agni.

La convicción que tiene el indologista de que hay un politeísmo y panteísmo indio es un residuo del prejuicio cristiano que sobrevive incluso en el racionalista. En una conexión paralela Goodenough observa: «Filón mismo era plenamente consciente de la tendencia universal en el paganismo hacia la doctrina de una única deidad suprema. En un lugar dice: “Pero si existe quien, con un acuerdo unánime, todos los griegos y bárbaros reconocen juntos, el Padre supremo de los dioses y de los hombres y el Hacedor de todo el universo, cuya naturaleza es invisible y difícil de aprehender, no solo por el ojo sino incluso por la mente”... Coulsen, en su nota sobre este pasaje, no puede dar crédito a sus ojos a propósito de que Filón adscriba así el monoteísmo a todos los paganos. Por lo que puedo ver, Filón estaba diciendo la simple verdad como la veía, no como la propaganda cristiana ha estado malrepresentándola siempre desde entonces» (*An Introduction to Philo Judaeus*, pág. 105).

Sin embargo no fue en la India, en todo caso, donde la «aproximación a este monoteísmo se había hecho por la reducción de las deidades individuales a aspectos del único poder divino», como Goodenough asume: por el contrario, fue precisamente la universalidad de la deidad suprema la que hizo posible que las deidades locales fueran aceptadas como formas de Ese Uno (*tad ekam*) que es de muchos aspectos (*purvanika*) y polinomial (*bhūrīni tava... nāma*, RV. III. 20. 3). Solo por una desconsideración expresa de la doctrina védica, y por una inadecuada correlación de textos, a lo que debe agregarse también una ignorancia general de teología y metafísica, se ha podido dar algún viso de plausibilidad a la noción de un politeísmo védico. ἵστὶ πόλλοι γελοῖότατον (Hermes Trismegistus, *Lib. XI. 1. 11*)!

Cf. Plotino, *Eneadas*, IV. 4. 8; Dionisio, *De divinis nominibus*; Sto. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I. 13. 4 y especialmente I. 31. 2 «Nosotros no decimos *el único Dios*, pues la deidad es común a varios»; cf. también mi «Monoteísmo Védico» en el *Journal of Indian History*, XV, 1936.

Purohita para su oficio (AB. VIII. 27): los Vasiṣṭhas, sus Comprehensores (RV. VII. 33. 7), son los Brāhmaṇas «bien adoctrinados» (*śūśrūvāṅsah*) (JB. II. 241), y puesto que el Purohita de Indra en el comienzo era Vasiṣṭha (es decir, Agni, Bṛhaspati) se puede decir, con TS. III. 5. 2. 1, «por consiguiente, es a un Vasiṣṭha a quien debe hacerse el *brahmā*», y con JUB. III. 15. 1 que «El *brahma* pertenece a Vasiṣṭha... es el *brahmā* quien es un Comprehensor de ello»; y, ciertamente, haber comprendido esta doctrina de los Tres Señores del Mundo plenamente habría sido haber entendido toda la teoría del gobierno. Además, el Rey que tiene por Purohita para guardar su reino (como su Pastor, *rāṣṭragopā*)³⁶

³⁶ En la historia budista del Bodhisatta Jotipāla («Protector de la Luz», D II. 220 sig.) la Purohiteidad a la cual accede se llama la *govindiya* (no figura en el *PTS Dictionary*), y el Purohita es el Mahā-Govinda. Este epíteto no significa «tesorero mayor» como lo traduce Malalasekara, pues no era la función del Purohita actuar como tesorero: tampoco significa «Administrador Mayor», en el sentido especial y literal de «Señor de los Rebaños», como se sugiere en *Dialogues* 2. 226. Significa más bien «Pastor del Rebaño» o «Pastor» a secas, en ese sentido en el cual el Sol, Agni, o Bṛhaspati es el «Pastor del Mundo» (*jagatas* o *bhuvanasya gopā*), y en el de Juan X. 14 «Yo soy el buen pastor y conozco a mis ovejas». El apacentado de un reino refleja el pastorado del «Pastor Intachable» (*gopām*, RV. I. 164. 31, cf. JUB. III. 37. 1. y III. 29. 6), el de «el Pastor del mundo, el Conocedor, cuyas vacas jamás se pierden» (*vidvān ānaṣṭapaśur bhūvanasya gopāḥ*, RV. X. 17. 3, donde *vidvān gopāḥ* es justamente lo que significan *govit*, *govindu* y *govinda*). Que «la suya es una lengua de pastor» (*gopājihvasya*, RV. III. 38. 9) equivale a decir que el rebaño conoce su voz y le sigue (como en Juan X. 4 y 27).

Hacemos un inciso para observar que la noción de un pastor divino puede ser de gran antigüedad, remontando a los más antiguos tiempos pastorales. La noción de un pastor divino y de un análogo pastorado humano es una de las muchas fórmulas comunes a la filosofía platónica y védica, y no hay nada en ninguna de estas formas de la Filosofía Perennis que pueda llamarse único. Hay un arte de pastorear seres humanos, real y estatal (Platón, *El Estadista* 267 C); al comienzo de un nuevo «periodo» (= sánscr. *kalpa* o *manvantara*), y durante la regencia de Kronos (el padre y predecesor de Zeus), «Dios mismo era el pastor de los hombres, que velaba por ellos» (*ídem*, 271 E); «el tipo del pastor divino (*θεῖος ποιμήν*) es más grande que el del rey» (*ídem* 275 E, cf. *República* 440 D donde el principio bravo y vehemente, el amante de la victoria —es decir, la parte Kṣatriya y *jīṣṇu* del alma— es el «perro» del pastor

gobernante). El arte real es de «juicio y vigilancia» (*El Estadista* 292 B). Por supuesto, en todas estas expresiones no debe confundirnos la palabra «real», ya que la concepción del gobierno en Platón es esencialmente teocrática (*Leyes* 713 E, cf. *República* 431 B, *Menon* 99 F), y ya que por «rey» él entiende sacerdote-rey o filósofo-rey, o en todo caso un gobierno por ambos de completo acuerdo (*República*, 473 sig., cf. *El Estadista* 290 E). En el cristianismo el Buen Pastor es «a la vez rey y sacerdote», «Venga a nosotros Tu reino» (Mateo VI. 9): «donde el Sacerdocio y la Realeza actúan juntos de común acuerdo (*yatra brahma ca kṣatram ca samyañcau carataḥ saha*), ese mundo sagrado yo conocería gustosamente» (VS. XX. 5). El gobierno y cuidado de los hombres es preeminentemente la función sacerdotal, pero en tanto que la función real se delega a un rey, este puede llamarse también un pastor de hombres, como en algunos de los textos indios donde el rey también es un *gopā* (pastor). Apenas necesitamos agregar que el epíteto «Govinda» de Kṛṣṇa, y que él sea el «Vaquero Divino», no significa que él fuera, en ningún sentido histórico, un pastor por casta sino que él es un héroe solar, y como el Bodhisattva un «descenso del Sol».

Volviendo a la India, Bṛhaspati es «nuestro Pastor providente y explorador» (*no gopāḥ pathikṣd vicakṣaṇāḥ*, RV. II. 23. 6), Agni «Señor auténtico (*rājasi... tmānā*) del Cielo y de la Tierra y, por así decir, su Pastor» (*paśupā iva*, RV. I. 144. 6), «Tú que en el nacimiento miraste alrededor de los mundos, como un vigilante pastor que rodea su vacada» (RV. VII. 13. 3). El Purohita humano es, como sabemos, la incorporación y el representante de este Agni-Bṛhaspati, y ejerce naturalmente funciones similares; él es el Pastor del Rebaño, o el «Pastor del Reino» (*rāṣṭragopā*); el matrimonio del Rey y el Sacerdote es la «restauración (*punarḍāya*) de la esposa del Brāhman», y cuando se ha hecho esta restitución «entonces el reino del Kṣatriya está guardado» (*rāṣṭrām gupitām kṣatriyasya*, RV. X. 109. 3).

Un breve desarrollo de la última observación puede ser útil. La explicación de Sāyaṇa de RV. X. 109 (¡«fragmento ininteligible y de origen comparativamente reciente», según Griffith!) es excelente. La esposa de Brahmā (de Vācaspati) es Vāc. Extraviada (*de-ducida* de su propia lealtad) por el «que puede acercarse a ella sólo en pecado» (RV. X. 71. 9) la Voz real ya no es una expresión de la Verdad, sino que por el contrario subvierte todo el orden cósmico. Este mal se corrige cuando «Agni, como Hotṛ, toma su mano y la guía» (*hastagṛhyā nināya*, es decir, la desposa —en la persona del Rey). Es precisamente esta *reductio regni ad sacerdotium* la que se efectúa en el Rājasūya, en el matrimonio ritual del Rey y el Purohita; y solo cuando se ha cumplido este matrimonio «el reino está guardado» (*rāṣṭrām gupitām*), es decir, por el Brahmā como *raṣṭragopā*, como una esposa está guardada por su marido. La referencia al «cucharón» en RV. X. 109. 5 es al cumplimiento del Sacrificio en el cual el Rey Soma es ahora cooperativo (*savrata*) con Agni; el Rey, cuya mano abierta es como si fuera un cucharón sacrificial (ver nota 50), ya no

es uno de «esos que no ofrecen la libación» (*ná sutékarāsaḥ*, RV. X. 71. 9).

No se pasarán por alto los valores maritales de *nī* y *upanī* («guiar» y «conducir», «re-ducir», o «in-ducir»): el marido es, en relación a la esposa, el «Duque» (*nāyaka*), y ella es la «Duquesa» (*nāyaki*). Todas las re-ducciones de efectos a causas son re-uniones maritales. El *upanayana* de un discípulo por su maestro es un *audgrabhana* o «elevación» y «exaltación», y no tenemos ninguna duda de que el matrimonio tradicional es realmente una iniciación de la mujer, comparable a la de un *brahmacārin* por el *ācārya*, o de que ambas «inducciones» son «misterios»; cf. *τέλειω* etc., en los sentidos conexos de «perfeccionar», «iniciar», «ser casado», o «morir». Cf. nota 25. Puede preguntarse si *nīti*, «guía», y *rājanīti*, «guía del rey», como designaciones del «Arte del Gobierno» no contienen una referencia explícita a la relación discipular y marital del Rey con el Purohita, su Gurú. En nuestro himno, RV. X. 109. 4b y 5a la reunión del *kṣatra* y el *brahma* se asimila expresamente al *upanayana* de un *brahmacārin* por un *ācārya*, y esto está de acuerdo con la relación de discípulo a maestro del Rey con el Sacerdote explícita en el Arthasāstra (ver nota 17). Ya sabemos que el matrimonio del Rey con el Brāhman es parte de un rito sacrificial e implica una iniciación (*dikṣā*).

La *in-ducción* de discípulo por el maestro es también una *a-filiación* por la cual se hace del discípulo directamente un hijo adoptivo del maestro y su esposa y, por analogía, un hijo adoptivo de Dios y su consorte. «La madre es Sāvitrī, el *ārcāya* el padre» (Manu, II. 170, 171, cf. AV. XI. 15. 3). Puede apreciarse el paralelo en Hermes Trismegistus, *Lib. XIII* donde «la madre es Sophia... la voluntad de Dios el inseminador... algún hombre que es un hijo de Dios el mediador en esta palingenesis». El maestro (*ācārya*) es un Brāhman, es decir, un «hijo de Brahma», un «hijo de Dios» (como lo expresa el patronímico *brāhmaṇa*) y representa a Savitṛ, el *brahma*; de la misma manera la esposa del maestro es la representante de Sāvitrī, Vāc, como *brahmajāyā*, «la esposa del Brāhman» en nuestro himno. El pupilo deviene un miembro de su casa, en la cual se cría. En conexión con esto puede observarse que apenas cabe duda de que la antigua costumbre europea de «criar» (de la cual nuestros «internados» son una supervivencia o superstición secular posterior) originalmente implicaba una iniciación. Si el matrimonio es también una *a-filiación*, podemos ver por qué se ha dicho tradicionalmente que la esposa estaba respecto a su marido, que es también su Gurú, *in loco filiae*, originalmente una fórmula metafísica y posteriormente una fórmula legal; es decir, el hecho del matrimonio hacía de ella una «hija». Estas condiciones se reflejan todavía en el hecho de que el Sacerdote trate a los miembros de su grey como «Hijo mío» o «Hija mía», y de que a él mismo se le trate como «Padre», y de que una monja sea tratada como «Madre», o «Hermana». Y si el «matrimonio» del Rey con el Brāhman es estrictamente análogo a la *in-ducción* de un discípulo por un maestro, podemos ver fácilmente que la *seducción* de «la esposa del Brāhman» (Vāc, Sāvitrī, Sophia) por parte del

a un Brāhman poseído de este conocimiento «ya no muere más» (*na punar mriyate*) sino que vive su vida hasta la vejez (AB. VIII. 25).³⁷

Rey, en RV. X. 109, es análoga a la de la esposa de un maestro por un discípulo, por lo cual se impone una terrible penitencia (Manu IX. 237, 238, XI. 104-107).

La palabra *govinda* no es (como se infiere en el *PTS. Dictionary* y en los *Dialogues*) el equivalente de un sánscrito *gavendra* sino, de acuerdo con Pāṇini (III. 1.138, Vārtt. 2), de *govit*, «uno que conoce, o encuentra vacas» y ha de ser correlacionada con *gaveṣ*, «desear, o buscar vacas»: la división de la palabra es *go-vinda*, análoga a *go-pā*, *go-pati* y *paśu-pā*. Además, *go* y *paśu*, aunque literalmente «ganado», «rebaño», «grey», no siempre significan «animales», sino que a menudo se refieren al «hombre» mismo, al animal hombre, y se usan así como el equivalente de *prajā*, «hijos (de hombres)», como en AV. XIV. 2. 25 donde a los hijos de la esposa se les llama *paśávaḥ*, en AA. II. 3. 2 donde *paśávaḥ* denota a la vez animales en general y al animal hombre en tanto que se distingue de una «persona», y en BU. I. 4. 10 donde al hombre que no ha realizado «Yo soy Brahma», y que por lo tanto se acerca a algún Dios como «a otro que a sí mismo», se le llama un *paśu*, un «animal» a quien se considera apto solo como alimento de los Dioses.

³⁷ «No muere más» corresponde al «Oh rey, vive para siempre» de diferentes contextos del Antiguo Testamento; cf. nota 22. El presente es uno de lo muchos pasajes (por ej. ŚB. II. 3. 3. 9) en los cuales la conexión de *punarmṛtyu*, la «muerte recurrente», no es con una vida futura sino con esta vida presente. El contexto particular se repite en el de ŚB. V. 4. 1. 1 donde «El que cumple el Rājasūya escapa de toda muerte (*sārvān... mṛtyūn ātīmucyate*), de todo asalto (*sārvān badhān*), y solo la vejez es su muerte (*tāśya jaraivā mṛtyūr bhavati*)»; cf. nota 22. Las muertes aludidas son las mismas que las *sarve mṛtyavaḥ* (Caland, «Todesarten, Lebensgefahren», cf. *Iliada*, XII. 322, «las miríadas de destinos de muerte que nos acosan») de JB. II. 419, donde han de evitarse «no desviándose del matrimonio divino, del sacrificio, etc.» (*daivyāt sma vivāhān meta... yajñāt sma meta*). Así pues, el que está armado con la iniciación y el sacrificio puede llamarse «inmortal» (*amṛta*), «aunque no tiene ninguna esperanza de no morir nunca» (ŚB. II. 2. 2. 14), una esperanza que no podría tener, debido a que «nadie deviene inmortal en la carne» (ŚB. X. 4. 3. 9).

Donde nosotros hablamos hoy día de «sobrevivir a un peligro mortal» la filosofía tradicional ve una muerte y un renacimiento efectivos; así, en TS. II. 3. 5. 3, la vida (*āyus*) del hombre enfermo se restaura con las palabras «Su nacimiento se renueva una y otra vez» (*nāvo-navo bhavati jāyamānaḥ*, RV. X. 85. 19, etc.). Toda vida, como un «devenir» (*bhava*, *γένεσις*), implica la muerte repetida de lo que ha sido y el nacimiento de lo que es: la reencarnación (en este sentido legítimo de la palabra)

Hemos visto que la triple relación de las Luces y sus Reinos es realmente la relación única de la Luz y el Cosmos, y puesto que de las Luces y sus Reinos, cuyo Primer Movedor es Savitr̥, se habla como de «Tres Cielos» (*tisró dívah*) y

pertenece tanto a esta vida presente como a cualquier otra forma de existencia temporal. La aplicación de las palabras «Cierta es la muerte de lo que ha nacido, y cierto el nacimiento de lo que ha muerto» (BG. II. 27, y la base del argumento de Sócrates en pro de la supervivencia del alma, en *Fedón*) es tanto a la vida de cada día como a los casos especiales del renacimiento desde una madre, de la palingenesis iniciatoria, y de la «muerte cuando el tiempo llega». Vivir (*ex*-istencia, *esse*) es una resurrección repetida; la vida eterna no tiene renacimiento ni muerte recurrente, debido a que no es un devenir, sino un ser inmutable (*essentia*).

En todo esto no hay nada peculiarmente indio. La «inmortalidad», o más bien el «no-morir», considerada por los textos indios, significa «vivir la totalidad de la propia vida de uno» (*manusyāsyāmṛtatvaṁ yāt sārvaṁ āyur eti*, ŚB. IX. 5. 1. 10); y esta, que ha de distinguirse de una «inmortalidad incorruptible en el mundo de la luz celestial» (*amṛtatva akṣitim svarge loke*, KB. XIII. 9. y XIV. 4) —las dos son análogas, pero no deben confundirse— es exactamente la misma que la «inmortalidad» (no-morir) descrita a Sócrates en *El Banquete* 207 D-208 B: «La naturaleza mortal busca siempre, lo mejor que puede, ser inmortal. Solo puede lograrlo de una única manera, a saber, por el devenir o la generación (*γένεσις* —un término que puede entenderse que abarca tanto el “devenir” ordinario como la “reencarnación progenerativa”: ambos implican una suerte de “no morir nunca”); puesto que así siempre puede dejar una nueva criatura en lugar de la vieja... Toda cosa mortal se presenta de esta manera; no manteniéndose exactamente la misma siempre, como lo divino, sino reemplazando lo que desaparece, o ha envejecido, con algo nuevo en la semejanza del original. Por este medio, Sócrates, una cosa mortal, participa de la inmortalidad, tanto en el cuerpo como en todos los demás respectos; y por ningún otro medio puede ello hacerse». Similarmente Plutarco, *Moralia*, 302 D. Esto representa también la concepción budista de la vida: una repetida disolución como una cosa seguida por la reaparición como otra (*taṃ rattiyā divasassa ca aññad eva upajjati aññam nirujjhati*, S. II. 96), que vence así a la muerte recurrente, como en ŚB. II. 3. 3. 9, citado arriba, y en JB. I. 13 (cf. I. 5) *punarmṛtyū atimucyate yad ahorātre*, «por cuanto (sacrifica) noche y día él escapa a la muerte recurrente». La idea de una «participación» en la inmortalidad aparece ya en RV. I. 164. 21: es la misma que la de la participación de la existencia en el ser, y que la de la participación de lo bello en la belleza.

Así pues, que se haga «inmortal» el Rey no es meramente una expresión retórica y halagadora, sino que tiene un significado; ello no significa que él no morirá nunca, sino que él no morirá prematuramente.

«Tres Tierras» (*pr̥thivís tistráḥ*, RV. IV. 53. 5), es evidente que la relación del Sacerdotium y el Regnum, o la del Hombre y la Mujer, o la de un Director y un Ejecutor, puede expresarse más brevemente como la del Cielo y la Tierra. Así pues, desde un punto de vista el Cielo es femenino para el Sol, pero desde otro el Cielo no es menos macho para la Tierra (Zeus para Gaia, Europa, Danae, etc.) y literalmente «Señor y Dueño» de la Tierra —Adhipati, Bhūpati, Kṣetrapati y Vāstoṣpati.³⁸ Así, RV. V. 63. 3 (*diváspatí pr̥thivyá mitrávaruṇau*), «Vosotros, Mitrávaruṇau, sois (respectivamente) Señores y maridos del Cielo y de la Tierra», equivale a decir, «Tú, Mitra, eres Señor de Dyaus (=Varuṇa), y tú, Varuṇa(= Dyaus), eres Señor de la Tierra». Justamente de la misma manera, mientras «el Regnum es dependiente (*anuniyuktam*) del Sacerdotium, los Comunes son dependientes del Regnum» (AB. II. 33); y mientras el Sacerdotium es viril para el Rey y los Comunes (PB. II. 8. 2), el Rey, cuya *vīrya* es análoga a la de Indra, y solo ha de considerarse propiamente como un Dominio (*rāṣṭrá*) en la medida en que él genera (*prajāyate*, ŚB. IX. 4. 1. 5; cf. J. V. 279 donde, debido a que el Rey no tiene ningún hijo, el pueblo se queja de que el Reino perecerá completamente), es preminentemente viril para el Reino; de modo que aunque la virilidad (*vīrya*) pertenece más eminentemente al *brahma*, tanto el *brahma* como el *kṣatra* son «virilidades» (ŚB. I. 3. 5. 4-5). De la misma manera también, la delegación del cetro, el *vajra*, como el distintivo del dominio (ŚB. XIII. 4. 4. 1), por el Sacerdote al Rey, aunque fortalece al Rey con respecto a sus enemigos, le debilita con respecto al Sacerdotium, justamente como cuando el Rey mismo delega autoridad en otros y ellos devienen sus vasallos (ŚB. IV. 4. 15). El pueblo está sujeto al Rey, pero no

³⁸ El Vāstoṣpati, que es *vratapá* y se asocia con el *brahma* en RV. X. 61. 7, es evidentemente el Indra de RV. VIII. 97. 10; y el mismo que el *kṣétrasya páti* de RV. X. 66. 13, VII. 35. 10 y IV. 57. El Vāstoṣpati de RV. VII. 54. 1 y 55. 1 puede ser Soma (aunque Sāyaṇa iguala *indu* en VIII. 69. 1 con Indra), pero inclusive así todavía representa el *kṣatra*.

así los Brāhmaṇas, «cuyo Rey es Soma» (ŚB. V. 4. 2. 3); el pueblo es «alimento» para el Rey, pero el Rey es «alimento» para el Brāhmaṇa (Kauṣ. Up. II. 9); mientras que hay otro para quien el Regnum y el Sacerdotium son ambos «alimento» (KU. II. 25). Hay uno, Bhaga (= Āditya), «a quien incluso el Rey dice: “Aporcióname una porción”» (AV. III. 16: 2). El Regnum no es su propio principio, sino que está controlado por otro, la Ley Eterna, la Verdad (*dharmā, satyam*), la «Realeza de la Realeza» (*kṣatrāsya kṣatrām*, BU. I. 4. 14). Incidentalmente, esto proporciona la sanción para la bien conocida doctrina camboyana del Dharmarāja, como la Realeza real y persistente, que ha de distinguirse claramente de la personalidad temporal propia del Rey: cf. «El rey ha muerto, viva el rey». Ni siquiera un emperador recto es sin un señor; y «¿Quién es este Rey por encima del Rey?. La Ley Eterna» (*ko pana...rañño... rājā? dhammo*, A. I. 109), una Ley que gobierna igualmente al Sabio (*anudhammacāri na hīyati saccaparakkamo muni*, A. I. 149). Y como el Rey es para sus vasallos, así son éstos para sus propios súbditos, así es el patrón para el artista y el hombre para la mujer, cada uno a su turno un servidor y un señor en una jerarquía feudal que arranca del Rey de Reyes. Que el Rey es femenino para el Sacerdote pero masculino para su propio Reino no es así nada extraño, sino solo un caso especial del Orden. En toda jerarquía, el individuo está necesariamente vinculado de una manera a lo que está por encima de él, y de otra a su propio dominio.

Entre las sicigias a las que nos hemos referido, la del Cielo y la Tierra (*dyāvāpṛthivī*), los padres universales de cuya cooperación armoniosa depende la prosperidad y la fertilidad del Universo, es entonces la que se toma principalmente como la norma y el arquetipo de todo matrimonio, de modo que en el rito del matrimonio el hombre dirige a la mujer las palabras: «Yo soy Él, tú eres Ella; yo soy

la Armonía, tú las Palabras, yo soy el Cielo, tú eres la Tierra.³⁹ Devengamos aquí los dos uno; tengamos hijos» (*ámo 'hám asmi, sá tvám, sāmā 'hám asmy, ṛk tuám, dyaúr ahám, pṛthivī tvám; táv ihá sám bhavāva, prajám ā janayāvahai*, AV. XIV. 2. 71).⁴⁰ De la misma manera en China, el Cielo y la Tierra representan respectivamente los principios macho, luminoso y activo, y hembra, oscuro y pasivo, *yang* y *ying*, y de esta existencia de los principios macho y hembra macrocósmicos se deriva la distinción de marido y mujer; del matrimonio del Cielo y la Tierra «procede abundantemente la transformación en todas sus múltiples formas » (*I Ching*, Apéndice, III. 43, 45, y VI. 31). En el mismo *I Ching*, Apéndice I (según lo cita Fung Yu-lan, *History of Chinese Philosophy*, I. pág. 387) encontramos «Debido a su unión, el Cielo y la Tierra, aunque separados, tienen su trabajo común, de la misma manera que el hombre y la mujer, aunque separados tienen una voluntad común», lo cual corresponde muy estrechamente a RV. III. 54. 6 donde el Cielo y la Tierra son *nānā... samānéna krátunā samvidāné*.⁴¹

Finalmente, ahora estamos en una posición mejor para comprender la mutua elección o el mutuo cortejo (*varaṇa*) entre el Sumo Sacerdote y el Rey, y para comprender la

³⁹ Como señaló Weber, *Indische Studien* V. 216, la fórmula *Ego sum Gaius, tu es Gaia* se empleaba en el antiguo uso Romano. Cicerón, *Murena* 12 fin. menciona la costumbre.

Valerius Maximus, *De praenominibus*, tiene: *Ferunt enim Gaiam Caeciliam, Tarquini Prisci regis uxorem, optimam lanificam fuisse et ideo institutum, ut novae nuptiae ante januam interrogatae quatenam vocarentur Gaias esse se dicerent*. Cf. Plutarco, *Questiones Romanae*, XXX, y la nota en la edición por H. T. Rose, Oxford, 1924.

⁴⁰ Para referencias a todas las versiones paralelas y variantes ver Whitney en *HOS*, XIV. 766-767.

⁴¹ «Hágase tu voluntad así en la Tierra como en el Cielo... el Cielo y la Tierra serán en esos días como *Marido y Mujer*, aunque un solo Principio, *Naturaleza y Forma*; sin embargo *dos Sexos*, uno la Imagen del otro: y *dos Personas*, teniendo cada una *el Principio, la Naturaleza y la Forma enteros, Distintamente y Completamente* en sí misma», Peter Sterry en V. da S. Pinto, *Peter Sterry, Puritan and Platonist*, 1934, pág. 200.

fórmula matrimonial con la que se efectúa la alianza de sus «casas» en AB. VIII. 27. El Purohita ha sido elegido como Guardián, o más bien como Pastor, del Reino (*rāṣṭragopā*), y ahora se dirige al Rey con el siguiente *mantram*, con lo cual le toma como esposa: «Yo soy Eso (*ama*, “El”) tú eres Esto (*sa*);⁴² tú eres Esto, yo soy Eso. Yo soy el Cielo, tú eres la

⁴² Puesto que *sa* es masculino, seguimos a Keith al traducir *ama* y *sa* por «Eso» y «Esto» (que son a menudo los términos con los cuales se llama al Cielo y la Tierra). La fórmula matrimonial (ver arriba, y nota 38) tiene *sā*, «Ella», en otras partes y puede ser que, como Keith sugiere, *sa* sea una errata de *sā*: sin embargo, nosotros nos inclinamos a pensar que el masculino *sa* es el resultado de una atracción hacia el sexo efectivo y evidente de la persona llamada, pues no debemos olvidar que la fórmula matrimonial se aplica aquí al caso de dos personas que, empíricamente, son ambas machos, y que aquí las palabras se dicen solo «como si» lo fueran por un hombre a una mujer.

El Cielo (*dyaus*) y la Armonía o la Música (*sāman*) son siempre masculinos para la Tierra (*pṛthivī*) y las Palabras (*ṛc*). En ŚB. IV. 6. 7. 11 por ejemplo, «Allí en el *sadas* ese macho, el *Sāma*, aborda a esa hembra, la *Rc*» (*tād vā etād vṛṣā sāma yósām ṛcam sādasy ādhyeti*), donde la referencia es al congreso de *Manas* (gramaticalmente neutro, pero explícitamente macho en ŚB. I. 4. 4. 3 y siempre macho para *Vāc*, cf. BU. IV. 1. 6 donde «la mujer» es *Vāc*) y de *Vāc* (siempre femenina tanto gramatical como efectivamente): en ŚB. VIII. 1. 3. 5 el *Sāman* es el marido (*pati*) de la *Rc*, lo que equivale a decir que *ṛcaspati* = *vācaspati*. En la sicigia *vāgmanas*, *prāṇa* puede tomar el lugar de *manas*, como en JB. III. 359, donde a *prāṇa* (*satya*) y a *vāc* (*ṛta*) se les llama como «Él» y «Ella» (*sa*, *sā*) y están unidos (*ekam abhavam*, están casados); o puede ser con el *Brahma* con quien *Vāc* es consciente (BU. II. 2. 3). Por consiguiente, se observará que el género gramatical no es siempre una clave final para el género efectivo de los referentes: *sāman*, *manas* y *brahma* son gramaticalmente neutros, pero como personas son efectivamente masculinos; mientras que, inversamente, JUB. I. 53. 2 *yad* (neutro), *sa* (masculino) y *sā* (femenino) han de traducirse por «Ella» para concordar con *asat*, *apānaḥ* y *vāc*. Cf. también el estudio del género por Keith, *Aitareya Āraṇyaka*, págs. 208-209, nota 1.

Puede hacerse también una comparación con ŚB. IV. 3. 2. 3, 4 donde el Cantor (*udgātṛ*) es macho para el Recitador (*hotṛ*, en el sentido restringido) y el recitativo es su progeñe, AB. II. 5 donde el sacerdote vocal es por implicación femenino para el *Maitrāvaruṇa* (*Vasiṣṭha*, *Brahmā*), y AB. VI. 3 donde personas naturalmente machos (los sacerdotes *Subrahmaṇyā* y *Neṣṭṛ*) son tratados ritualmente como hembras en concordancia con sus funciones simbólicas, y se hace la pregunta: «¿Cómo es que ellos consideran a quien es realmente macho como si

Tierra. Yo soy la Armonía (*sāman*), tú las Palabras (*rc*).⁴³
Unamos los dos aquí nuestras casas (*saṁvahāvahai purāṇi*).⁴⁴

fuera una hembra?» (*kasmād enam pumāṅsam santam strīm ivācakṣata*). La respuesta a esta pregunta, en nuestro contexto, sería que es por sus respectivas funciones como se determina el «sexo» del Sacerdotium y el Regnum.

Todo estudioso del ritual indio habrá observado la constante atribución de sexos opuestos incluso a los objetos inanimados de los cuales se hace uso; un efecto sólo puede producirse por la conjunción de dos causas funcionalmente contrastadas, respectivamente formal y material, es decir, masculina y femenina. Es por estas mismas razones por lo que a las iniciaciones, ritos, sacrificios y artes, que están vinculadas a la comunión de los hombres con los Dioses, Platón los llamaba *ἐρωτικά*. De hecho, es así en toda operación que se hace por arte, donde la palabra «concepto» (formulación, expresión) implica que ha tenido lugar una «conjunción» («uncimiento», o matrimonio) del intelecto (*manas*) con su órgano (*vāc*). También nosotros hablamos todavía, aunque «supersticiosamente» (y una «superstición» es una «supervivencia»), de un «matrimonio» de las palabras con la música. En los ritos occidentales de la coronación, el Obispo pone un anillo en el dedo matrimonial del Rey, una acción que dice tan claramente como si lo hiciera con palabras, «Con este anillo yo te desposo».

Pueden citarse aquí estrechos paralelos indio-americanos. Así, «en la literatura y arte navajos todas las cosas van en pares, a veces macho y hembra, pero a menudo dos del mismo sexo, uno más fuerte, el otro más débil... uno de los Gemelos es una débil ayuda para el otro... la Luna es la más débil del par Sol-Luna» (Newcomb and Reichard, *Sand-paintings of the Navajo Shooting Chant*, 1937, pág. 55); y con referencia a la necesidad de tales emparejamientos está «la confirmada creencia navajo de que ninguno de los sexos es auto-suficiente, sino que ambos son necesarios para el cumplimiento de todo tipo... Hay muchos casos donde dos seres del mismo tipo [es decir, del mismo sexo visible] están emparejados, aunque ambos son machos o ambos hembras: el Hombre Sagrado (el Matador del Monstruo) y el Muchacho Sagrado (el Hijo de las Aguas); el Sol y la Luna... la Mujer Sagrada y la Muchacha Sagrada son pares de este tipo. Estas combinaciones parecen apuntar al énfasis de que los poderes más débiles y más suaves son tan necesarios para el bienestar como los más fuertes y vigorosos. Ésta es una explicación religiosa a la luz del esfuerzo navajo para asegurar la armonía... el azul y el negro son los colores “machos”, o mejor “dominantes”, en el Canto de Caza; el blanco y el amarillo son los colores “hembras”, o colores “sumisos”» (Reichard, *Navajo Medicine Man*, 1939 pág.78).

⁴³ Aquí, y en la fórmula matrimonial de AV. XIV. 2. 71, traducimos *sāman*, «canto», por «Armonía» (Música), debido a que «todo canto y salmodia es música» (AA. II. 3. 6 *sāmātho ya kaś ca geṣṇaḥ saḥ svarāḥ*,

cf. CU. I. 6. 8 *tasya ṛc ca sāma ca geṣṇau*). *Svara*, «nota», «tono», o «música» se traduce a menudo por «acento», pero lo que se entiende realmente es «tono», como en chino y en griego primitivo, no «énfasis» como en inglés: de hecho, el énfasis no es una cualidad poética sino una cualidad prosaica. El contraste entre el *sāman* y la *ṛc* es el de una Armonía que trasciende el Habla, y una articulación verbal en la cual se soporta la Música como si fuera en un vehículo (*vāc* como *rathantara*, PB. VII. 6. 3. 4 y 7. 13, 14). La Música se canta sobre las palabras (*ṛcī sāma gīyate*, ŚB. VIII. 1. 3. 3) y es llevada o soportada (*adhyūḍham*, CU. I. 6. 1-5, *pratiṣṭhitam* CU. I. 8. 7) sobre ellas como sobre una tierra; esta relación de la Música y las Palabras es la misma que la del Sol y la Luna en AV. XV. 15. 4. 5, donde el primero es *praiúḍhaḥ* y la segunda *abhyūḍhaḥ*; en estas palabras la raíz *vah* tiene su significado marital, y puede observarse que *prauḍhā* puede aplicarse a una mujer solo cuando ella es una virago, un tipo relativamente masculino. Así, la Armonía casada con las Palabras se encarna como si se encarnara en una madre (ŚB. IV. 3. 2. 3), la *Ṛc* es *Vāc*, y «la Gran Letanía (Agni) es su adaptación suprema» (*paramo vikāraḥ*, AA. II. 3. 6). Es de la misma manera como el Rey promulga lo que el Sacerdote conoce (cf. notas 14a, 15), y como la formación de un concepto engendrado por Manas o Brahma en *Vāc* es una operación vital (BU. II. 2. 3, IV. 1. 6, y Kena Up. 30).

Por otra parte, las Palabras, consideradas aparte de y en oposición a, la Música (*svara*), son el «mal (*pāpman*) del Canto, y a quienquiera que busca refugiarse en una tal *Ṛc* desprovista de tono (*ṛcy asvarāyām*) lo encuentra la Muerte» (JUB. I. 16. 10, I. 18. 8; CU. I. 4. 3). Se debe a que las palabras (*ṛc*) son el «cuerpo» físico y mortal de la Música, en tanto que se distingue de sí misma, y a que «el cuerpo se entrega a la Muerte para que sea su porción, de manera que nadie deviene inmortal con el cuerpo», por lo que Prajāpati dice a los Dioses que accedan al mundo de la luz celestial por medio del Canto sin-palabras (*sāmnā 'nṛcena*), y así lo hicieron ciertamente, «sacudiéndose estos cuerpos, que son las huellas verbales (*etāny ṛkpadāni śarirāṇi dhūnvanta*) que yacen esparcidas (a lo largo de su vía) al Cielo» (JUB. I. 15. 3 sig. con ŚB. X. 4. 3. 9); esto es lo mismo que el «ascenso en alas de sonido» (*svarapakṣa*, JUB. III. 13. 10) o en «alas de luz» (*jyotiṣpakṣa*, PB. X. 4. 5) o en «alas métricas» (*chāndaḥpakṣa*, AV. VIII. 9. 12). Así el *devayāna* se considera como la *vía negativa* (para las «vías de excelencia y de remoción» ver MU. IV. 6): «los ángeles tienen menos ideas y usan menos medios que los hombres» (Eckhart); «No lo que es pronunciado por *Vāc*, no lo que los hombres adoran aquí, sino eso por lo cual *Vāc* es pronunciada, conoce solo a eso como Brahma... es lo Inconocido lo que debe recordarse, tal es mi pensamiento» (*mīmāṅsyaṃ eva te manye 'viditam*, JUB. IV. 18. 5 y 19. 1).

Pero, aunque lo que puede rastrearse pertenece a nuestra mortalidad (*padena ha vai punarmṛtyur anveti*), debido a que los Inmortales han dejado sus rastros *detrás de ellos*, estos Dioses, Agni, *Vāyu*, *Āditya*, *Candramas*, que son (como el Buddha) en sí mismos «sin rastro» (*na ha*

vā etāsām devatānām padam asti, JUB. III. 35. 7; *apadam, kena padena nessatha?* Dh. 179), pueden ser seguidos por sus huellas (*padāni*, escriturarias, litúrgicas, iconográficas y relicarias). Ciertamente, no podría haber ningún otro «ascenso tras de Agni» (TS. V. 6. 8. 1) que subiendo por la senda en la cual están esparcidos los rastros de aquellos que han subido antes, hasta que estas huellas acaban con la senda misma, más allá de la cual está el *Summum Bonum* Inconocido «del cual las palabras retroceden» (Taitt. Up. II. 4). Una *vía afirmativa* debe preceder a la *vía negativa*: los «significados» y las imágenes no deben rechazarse hasta que ya no son significados *para* nosotros mismos sino significados *de* nosotros mismos, ya no figuras de otros sino nuestras propias, que ya no podemos verlos aparte de «nosotros mismos». El lector no debe confundir la metafísica de la escritura con el «anti-intelectualismo» de la turba moderna. Que la música de las esferas sea «pura» de todo sentido objetivo no es en modo alguno una justificación de nuestro amor secular de los sonidos finos, mal llamado «amor del arte»; cuando nosotros decimos: «Puesto que carece de significado, debe tratarse de sonido puro», esto no tiene nada que ver con la ininteligibilidad de los cantos solares; se trata solo de un elogio ciego del arte sensorial y estético del encantador de serpientes.

No debe deducirse de lo que se ha dicho arriba que el Canto es una Música incompleta por falta de palabras. Por el contrario, de la misma manera que Agni es a la vez Mitra y Varuṇa (RV. VII. 12. 3), «el gran Brahma, el único *akṣara*, el Ātman inexpressable, es a la vez el *brahma* y el *kṣatra*» (ŚB. X. 4. 1. 9 con ŚA. XIII), *parāpara* (MU. VI. 23), *niruktānirukta*, *sabdāsabda*, etc., y por consiguiente, como *brahma* puede estar solo, lo cual no es posible para el *kṣatra* (ŚB. IV. 1. 4. 2-3), como no lo es para una mujer (Manu V. 148, cf. IX. 2); y de la misma manera que el Espíritu (*ātman*) es en sí mismo una sicigia andrógina (BU. I. 4. 3, cf. Platón, *Banquete*, 189 E) y que solo deviene un marido y mujer, o el *brahma* y el *kṣatra*, por un cisma de sus dos sí mismos, así la quiddidad del Canto o Armonía (*sāmmaḥ*, *sāmatva*) se explica como la bi-unidad de sus elementos lógicamente diferenciados, el tono (*svara*) y las palabras (*rc*); así pues, el congreso (*samiti*, *saṁdhi*, *mithuna*, etc.) de los principios masculino y femenino, como el de sus símbolos verbales (*sā + ama = sāman*), forma el todo incompuesto de la Armonía misma (un todo que nunca había disminuido por la diferenciación de las palabras); solo las palabras en sí mismas, y no las palabras como el soporte (*pratiṣṭhā*) de la Armonía, son «malas»; e igualmente para la relación del Sacerdotium y el Regnum, o el Hombre Interior y el Hombre Exterior.

Por supuesto, generalmente se ha pasado por alto que en KU. II. 23, donde hay una «elección» de un sí mismo por el otro; y en BU. IV. 4. 23 donde «el sí mismo pacificado y domado (*śāntó dāntāḥ*) y compuesto (*samāhitah*, “en *samādhi*”) se ve a sí mismo sólo en el Sí mismo» (*ātmany evātmānam paśyet*, es decir siendo en el espíritu ve solo el Espíritu, se ve a sí mismo no como él es en sí mismo sino como él es en Dios); y en BU. IV. 2. 1 *samāhitātma* («auto-compuesto»), AA. III. 2. 1 *prāṇe...*

samāhitah, y AA. III. 2. 6 *atmāman samadadhāt* (Keith, «se juntó a sí mismo»), *samādhi* implica el *ātmamithunaḥ* de CU. VII. 25. 2 puesto que *samdhā* gobernando a *atmānam* se refiere siempre al *ἱερός γάβος* que ha de consumarse dentro de vosotros, en el corazón. En las artes, *samdhā* (cf. *ἀρμόζω, ἀρμονία*) tiene el valor análogo de «fundir» o «soldar» o en todo caso «fijar juntos» dos metales diferentes, o materiales tan incongruentes como la madera y el hierro (en el último caso con cola, *śleṣmaṇa*, de la raíz *śliṣ*, «abrazar», en el primero por medio de una «sal»), y «justamente así el Comprehensor cura todo» (*sarvam bhīṣajyati*) con las pronunciaciones (*vyāhṛtayaḥ*) *bhūr*, *bhuvā*, *svā* (cuya referencia es a las pronunciaciones de las uniones de Agni con la Tierra, Vāyu con el Espacio, y el Sol con el Cielo), JUB. III. 17. 2, 3.

De hecho, el *samādhi* y *samhitā* gramaticales son solo un caso especial en la larga serie de conjunciones análogas examinadas en ŚA. VII y VIII, en los pasajes correspondientes de AA., y en otras partes. En el caso de todas estas uniones el fin en vista es una armonía efectiva y la reproducción del más alto de los principios implicados. En general, la junción es una combinación (*samhitā*) de los padres en su hijo (ŚA. VII. 15, cf. Taitt. Up. I. 3), de modo que, por ejemplo, la «ciencia» (*vidyā*) es la conjunción del Intelecto y la Voz, de Manas y Vāc, juntamente necesarios para la expresión de cualquier concepto de la verdad (ŚA VII. 7).

En el caso del arpa macrocósmica (el Sol de siete rayos) y en el del instrumento humano análogo con sus siete «soplos» (AV. XV. 15. 2, etc.), el hombre mismo (cf. A. III. 374 sig., donde en la «figura», *nimitta*, del arpa, el templado correcto de las cuerdas, hasta un punto que no es ni demasiado tenso ni demasiado flojo, corresponde al ajuste adecuado de la fuerza y de las facultades del hombre, a saber, *vīriya* e *indriyāṇi*; cf. Platón, *República*, 349 E, 412 A), es decir, la combinación (*samhitā*) que es su «fuerza» (*tvīṣi* = *bala* en Taitt. Up. I. 2) es la del tocador experto con el instrumento mismo, puesto que estos dos son las causas formal y eficiente de la armonía o eufonía audible; así pues, leemos que «de la misma manera que el arpa tocada por un tocador experto cumple el fin último (su *razón de ser*) del arpa, así la voz impulsada por un orador experto cumple el fin último de la voz» (*evam eva kuśalena vaktrā vāg ārabdhā kṛtsnam vāgartham sādhayati*, ŚA. VIII. 10, cf. BG. II. 50, *yogaḥ karmasu kauśalam*); y es ciertamente pertinente a la Realeza que a nosotros se nos diga que «El que es un Comprehensor de esta arpa divina (el Sol de siete rayos) deviene grandemente famoso: su renombre llena la Tierra; los hombres le escuchan cuando habla en las asambleas, diciendo “Que se haga lo que él desea”» (ŚA. VIII. 9). El orador, como el Rey y otros artistas, se considera como un *sādhaka*, «el que acierta el blanco». Así pues, hay aquí una retórica de «la energización de la verdad, de la aplicación de la verdad sobre los hombres» (Baldwin, *Mediaeval Rhetoric and Poetic*, pág. 3). Pues es evidente que el «fin último» del lenguaje musical no son los sonidos finos solo por los sonidos finos (para lo cual

bastaría la voz sola sin informar por un significado; y se ha observado que «Para ejercer la libertad de la lengua solo se necesitan cuerdas vocales», no es lo que los poderes de los sentidos (*indriyāṇi*) tienen que ofrecer, no es el entretenimiento, sino esa «ciencia sin la cual el arte es nada», esa «ciencia» (*vidyā*) para la cual se requiere la co-operación de Manas y Vāc, del Sabio Interior y el Rey Exterior, *φιλοσοφία* y *δύναμις*, ese «significado de los Vedas» por el cual, si uno lo comprende, se alcanza el Summum Bonum (*sakalām bhādam*) (ŚA. XIV). Apenas necesitamos decir que esta es también precisamente la doctrina de Platón (y la doctrina universal) del propósito del arte: «Nosotros hemos sido dotados por los Dioses de visión y oído, y las Musas dieron la armonía al que puede usarlos (la visión y el oído) intelectualmente (*μετὰ νοῦ* = *manasā*), no como una ayuda al placer irracional (*ἡδονὴν ἄλογον*), como se supone hoy día, sino para asistir a la revolución del alma (*ψυχῆς περίοδον*, cf. *cittavṛtti* y *vṛata*), para restaurarla al orden y a la concordia consigo misma (es decir, con el “Sí mismo”, el Hombre Interior de *Fedro* 279 C). Y debido a la falta de medida (*ἄμετρον*) y a la carencia de gracias en la mayoría de nosotros, se nos concedió también el ritmo (*ῥυθμός* = *numerus*, *saṁhyāna*) por las mismas deidades y para los mismos fines» (*Timeo* 47 D, E): la composición de sonidos es la base de un afecto (*πάθη*) que proporciona «placer» (*ἡδονή*) solo al carente de inteligencia, pero al inteligente (*ἔμφρων*, conectado con *φρήν* «corazón», «mente» e = sánscrito *sahṛdaya*) le aporta esa amplitud de corazón (*εὐφροσύνη*) que es inducida por la mimesis de la armonía divina hecha manifiesta en las mociones mortales» (*idem* 80 B, ratificado en el *docti rationem componendi intelligunt, etiam indocti voluptatem*, de Quintiliano IX, 4, 116, y en la reprobación de S. Agustín de aquellos «que gozan de lo que ellos deberían usar»). La concepción de Platón de «la totalidad del fin de la voz» o más generalmente de la totalidad del propósito del arte (puesto que él considera a todos los artesanos como «poetas», *Gorgias* 503), es idéntica a la de los Āraṇyakas, y es evidente que su «delectación», tan cuidadosamente distinguida del «placer», no es más «estética» que el «saboreo del sabor» (*rasāsvādāna*) que el *Sāhitya Darpaṇa* (III. 2-3) describe como «intelectualmente beatífico» (*ānandacinmaya*, cf. A. III. 354 *paramāṁ nānam... sukham anuttaram*) y como el «hermano gemelo» del «saboreo de Brahma»; *rasa* (sabor) corresponde a «*sap*» en *sapientia*, «*cognitio cum amore*». En el contexto presente la aplicación es al arte del gobierno, igualado al de la música; el fin de este arte no es el placer del Rey, sino el bien de sus «hijos» y el suyo propio. Como en toda otra vocación (*svadharmā*), el Rey ha de ser gobernado por su arte, no «expresándose a sí mismo», el instrumento, sino pronunciando lo que ha sido dictado por el Intelecto, *voṛs* (*manasā vā agre kīrtayati*, ŚA. VII. 2, cf. Juan VIII. 28 y Dante, *Purgatorio*, XXIV. 52-54), y haciendo del bien del trabajo que ha de hacerse su único interés (*karmaṇy evādhikāras te*, BG. II. 47). En último análisis, Dios es el tocador experto y nosotros el arpa cuyas «cuerdas» o «sentidos» deben ser «regulados».

Empezamos a ver ahora por qué las palabras (*rc*) deben estudiarse (*adhīyāta*, es decir, lo mismo que todos los demás símbolos, como soportes de contemplación, *dhiyālamba*) en su forma *saṁhitā*, esa forma en la cual son cantadas, y únicamente en la cual son «dadoras de vida» (*āyusya*, ŚA. VIII. 11), es decir, productivas de la *dīrgham āyus* aquí (la vida de cien años) y en el porvenir (la inmortalidad imperecedera). Ello se debe a que la reconstitución (*ātmasaṁskṛti*) del sí mismo desintegrado y múltiple, efectuada en el Sacrificio (para el que el Canto es absolutamente indispensable, TS. II. 5. 8. 4), es esencialmente métrica: «el sacrificador se perfecciona a sí mismo como compuesto de los metros» (*chandomayam vai... ātmānam saṁskurute*, AB. VI. 27, traducción de Keith), y es así un «Sí mismo perfecto» (*sukṛtātman*, Taitt. Up. II. 7): Prajāpati, desencordado en la emanación de sus hijos (cf. ŚB. X. 5. 2. 16 sobre el Uno y los Muchos) «se unifica a sí mismo por medio de los metros» (*chandobhir ātmānam samadadhāt*, AA. III. 2. 6 y ŚA. VIII. 11), es decir, «sintetiza» el sí mismo múltiple con el Sí mismo simple (el rebelde con el soberano por derecho). Similarmente en el *samādhi* del Yogaśāstra, donde hay una reconciliación y una «síntesis» de sí mismos hostiles, y en el *samādhi* del Arthaśāstra, donde el *samādhi-karaṇa* o el *saṁdhi-karaṇa* es el establecimiento de un tratado de paz y de alianza (explicado también como un *sambhavana*, un término que se emplea a menudo en conexión con las alianzas maritales) entre dos poderes que han estado en guerra, y el inverso *samādhi-mokṣa* o *saṁdhi-mokṣa* (= *saṁdhi-bheda*) es la disolución o la ruptura de un tratado tal y análogo al *saṁdhivivartana* = *padaccheda* gramatical, es decir, el «divorcio» de palabras fundidas; se verá que yo no puedo estar completamente de acuerdo con la traducción de Edgerton de *samādhi* por «rehén» (ver su «*Samādhi*, “Rehén”...», en *JAOS* 60. 208 sigs.), sino que sostengo más bien que el *samādhi* (síntesis) es un «tratado de paz», ratificado o certificado comúnmente por un intercambio de regalos o de «depósitos» (*āhita*), que no excluyen los de personas tales como una hija dada en matrimonio (más bien como una prenda que como un rehén); las prendas o rehenes se dan cuando se ha hecho la paz y no hay nada que muestre que tales rehenes fueran retenidos mientras transcurría la lucha, en cuyo caso podrían ser «liberados». En cualquier caso todos estos «acuerdos» son análogos a los de los «dos sí mismos» de Mitrāvaruṇau y de todos aquellos otros aspectos de la unión de principios contrarios, en la cual siempre hay un intercambio de regalos, puesto que cada uno da algo suyo propio al otro: todos estos *ἔρωτικά* son establecimientos de la armonía y el orden donde había un estado de discordia, y podemos decir con Dionisio (*De div. nom.* IV. 5) que «todas las alianzas y las amistades son a causa de lo bello»; esto se aplicará, por ejemplo, a la «alianza» de las palabras en el *saṁdhi* gramatical, pues los textos métricos *saṁhitā* son ciertamente bellos: las meras palabras solas (*rc*) son el «mal» del canto, y *kalyāṇa* es lo opuesto de *pāpman* como *pulcher* lo es de *turpis*.

Por otra parte, en los textos *pada* el espacio en blanco (*avakāśa*) o momento del tiempo (*mātrā*) «divorcia la conjunción» (*saṁdhiṁ vivartayati*, cf. RV. VI. 9. 1 *vī vartete rājasī* y VII. 80. 1 *vivartāyantīm rājasī*; y *vivrata*, «operación contrastada») y separa (*vibhajati*) o distingue (*vijñāpayati*) las sílabas largas y breves (*mātrāmātram*) y las tónicas (en el sentido 4b de Webster) de las «átonas» (*svarāsvaram*), AA. III. 1. 5 con ŚA. VII. 12. Ciertamente una tal formulación no está destinada a ser comprendida *solo* gramaticalmente (la gramática misma es una «Vía» y una «Doctrina» tradicional; cf. CU. II. 22. 3-5, Taitt. Up. I. 3. 1, y Faddegon, *Studies on Pāṇini's Grammar*, 1936, págs. 67, 68): el «divorcio» de las sílabas métricamente fundidas es, tanto como el divorcio del Cielo y de la Tierra, su desacuerdo y discordia: *mātrā* es la «materia» cuantitativa que llena el espacio, y *avakāśa* (= *ākāśa*, *antariḥṣa*, Sāyaṇa sobre PB. XVIII. 9. 6) es la esfera luminosa que interviene entre la Tierra y el Cielo; *mātrā* y *amātrā* pueden tomarse para designar lo que tiene medida o número y lo que no lo tiene (la distinción entre poesía y prosa); mientras que la distinción entre *svara* (timbre, tono, música, «el oro del canto», BU. I. 3. 25, 26) y lo que es *asvara* (ruido sin tono) —en ŚA corrijo *asvarāt svaram* para que concuerde con AA *svarāsvaram*— puede igualarse con la distinción entre el canto entonado (*svarya*) y el libreto sin tono (*rc*, «el mal del canto», JUB. I. 16. 10) y con la de la luz solar y la obscuridad mundana (no es posible transmitir en inglés [ni en español] que *svar* implica a la vez «tono» y «luz», aunque nosotros podemos hablar de un «tono brillante», y Dante hablaba de «soles que cantan»). Puede encontrarse una sólida confirmación de estas interpretaciones en una correlación de AA. II. 3. 6. donde se nos dice que «la verborrea vana carece de medida» (*vṛthā vāk tad amitam*) —entendemos que esto significa a la vez «que carece de métrica» y que es «inmoderada»— con JB. II. 69, 70, 73 donde en la contienda sacrificial entre Prajāpati y la Muerte «lo que fue cantado o danzado al arpa a modo de mero entretenimiento» (*vṛthā* = *mógham*, «vanamente», en el texto correspondiente de ŚB. III. 2. 4. 6) por la Muerte es «innumerado» (*asamkhyānam*) y «muerto» (*martyam*), y lo que lo fue por Prajāpati es «numerado» (*samkhyānam*) y «vivo» (*amṛtam*), y la música de la Muerte es ahora nuestro arte de «salón» secular (*patnīśālā*), «todo lo que las gentes cantan al arpa, o danzan, o hacen para complacerse a sí mismos» (*vṛthā*): y con ŚB. III. 2. 4. 1-6 donde los Devas mundanos (*ihā devāḥ*) contienden con los Gandharvas celestiales (*divī*) por la posesión de Vāc; los Gandharvas le dicen a ella: «Nosotros estamos enunciando los Vedas, nosotros sabemos, en verdad nosotros sabemos» (*vaī vayāṁ vidma*, cf. ŚB. XI. 2. 3. 7), mientras que los Devas mundanos le dicen: «Nosotros te divertiremos» (*tvā prāmodayiṣyāmaha*); Vāc es seducida por los Devas sensoriales, y «es por eso por lo que incluso hoy día las mujeres están casadas con la necesidad» (*móghasamhītāḥ*); pero ella es recuperada finalmente por los Gandharvas. La palabra *prāmodayiṣyāmaha* se refleja abajo (16) en la expresión *prakāmōdya*, «conversación estética o

apetitiva», que contrasta evidentemente con *brahmodya*, «conversación divina» o «coloquio Brahmánico» (ver Bloomfield en *JAOS* 15. 184 y Caland sobre *PB*. IV. 9. 12): la distinción entre los Gandharvas celestiales y los Devas mundanos es la misma que la de los *bráhmagandharvāḥ* y los *devāḥ* en *TS*. VI. 1. 6. 5, 6, la de los Devas *divikṣit* y los Devas *lokakṣit* en *CU*. II. 24. 14, y la de los Devas cuyo portavoz es el sacrificio y los Asuras —los poderes sensoriales irregenerados, *prāṇāḥ*, *indriyāṇi*— en *ŚB*. III. 2. 1. 18, donde la contienda es también por *Vāc*; los Devas mundanos son de los que «solo pueden acercarse a *Vāc* en pecado», en el sentido de *RV*. X. 71. 9. La distinción entre una tal «verborrea inmodulada y vana» (*vr̥thā vāk... amitam*) y el «Canto con-mensurado con el Sí mismo espiritual» (*ātmasammītam... sāma*, *CU*. II. 10. 1), «con-mensurado con el Imperecedero» (*akṣarasammānas... ātmā*, *ŚA*. VIII. 5, es decir con la sílaba *Om*, con *Brahma*, no con la «letras» de Keith), es muy evidente. La explicación por *Sāyaṇa* de *vr̥thā vāk* en *AA*. II. 3. 6 es «interpretaciones no-Brahmánicas (es decir “libre examen”; *agata* es muy literalmente “inautorizado”, “no apadrinado por”) y anécdotas humorísticas y cosas así dichas en la corte o en otros lugares semejantes» (*brāhmaṇagatā ye' r̥thavādā yā ca rājasabhādau parihāsādirūpeṇocyate*).

La sagrada «ciencia de los Gandharvas celestiales» (que saben mejor que los Rishis lo que es excesivo o deficitario en el Sacrificio, *ŚB*. XI. 2. 3. 7) y la «ciencia» (*vidyā*) de *ŚA*. VII. 15, no debe ser igualada con nuestra ciencia profana, sino con la «metafísica» (cf. René Guénon, «Las Dos Ciencias» en *La Crisis del mundo moderno*, 1927, y *La metafísica oriental*, 1939; Gaigneron, *La connaissance interdite*, 1935). Una acumulación de conocimiento por el conocimiento, para satisfacer una curiosidad, es, lo mismo que la chismografía, el vodevil o cualquier otro arte meramente sentimental, o «arte por el arte», una «profanidad» (*vr̥thā vāk*): decimos «profanidad» aquí con referencia a la oposición de profano a sagrado (*ἱερός*, *brahma*), y al hecho de que *vr̥thā*, de la raíz *vr̥*, «escoger», es el equivalente semiótico de «herético», de *αἰρέω* (*αἰρέομαι*), «escoger por uno mismo»; el hombre que se jacta de, o que incluso admite que «Yo no sé lo que es correcto, yo sé lo que me gusta hacer; yo no sé lo que es verdadero, sino lo que me gusta pensar; y yo no sé nada sobre arte, pero sé lo que me gusta» es, en el sentido más estricto de la palabra, un «herético», uno que, por muy «bien intencionado que sea», está «poseído por la opinión» y «carece de principios».

Dicho en otras palabras, hay una distinción entre un arte significativo (*padārthābhinaya*) y liberador (*vimuktida*) —el arte de aquellos que cantando aquí el arpa están celebrándole a Él, la Persona de Oro, en sus dos naturalezas, immanente y trascendente— y un arte in-significante «coloreado por la pasión mundana» (*lokānurañjaka*) y «dependiente de los humores» (*bhāvāśraya*); el primero es la «vía» (*mārga*) y el segundo es sólo un arte «pagano» (*désī*) (*CU*. I. 7. 6-9 con *Samgītarpaṇa* I. 4-6 y *Daśarūpa* I. 12-14). La distinción entre *mārgā* y *désī* no es, por supuesto, la de las bellas artes y las artes aplicadas o la del gran arte y el arte

folklórico, sino la de arte tradicional que sigue la senda principal hacia su destino en el «Fin del Mundo» y un arte naturalista que vaga errante fuera de la vía principal «en todas las direcciones»; los significados raíces presentes en *déśi* son «exhibir», y «todas las direcciones» (*diśi diśi*, cf. *diśo diśas*, «aquí y allá», de donde *deśa* «campo» o «entorno», «partes periféricas» en tanto que distintas del «corazón» del reino, mientras que *pāgus* es también «campo» y «pagano», «periférico» y así heterodoxo. El arte «pagano», por el cual nosotros somos seducidos, es decir, sacados fuera o llevados al *extravío* de la Vía relativamente «estrecha», es esencialmente femenino: cf. ŚB. III. 2. 1. 22 donde los Devas (Gandharvas) observan que «Vāc es una mujer» (*yōśā*) y están temerosos «de que engañe» (*nā yuvitā*; cf. RV. I. 105. 2 donde Trita lamenta *ā jāyā yuvate pātīm*) al Sacrificio, que la corteja en su nombre. Este temor es, por supuesto, la base del «puritanismo» indio, islámico y cristiano, que no debe malinterpretarse en el sentido del descrédito de todo arte, y que solo es una detracción de las artes de entretenimiento profano, de mera diversión, el «arte de la adulación» de Platón. No hay obviamente ninguna detracción del Cantor que canta del Sol en su arpa por medio de la «Triple Ciencia» (*trayī vidyā*, es decir, «*bhūr bhuvā svar*», JUB. I. 58. 1-2; II. 9. 7; III. 18. 4), de los arpistas cuyo canto es «de Él», de la Persona en el Sol, el señor de estos mundos de aquí y de los deseos de los hombres, y que cantando así gana ambos mundos (CU. I. 7. 6, I. 11); o del arte (*śilpa*) de la danza, el canto y la música instrumental aludido en KB. XXIX. 5; no hay ninguna detracción de la escritura con sus «figuras de pensamiento», sino solo de la «literatura» con sus «figuras de lenguaje»; no hay ninguna detracción de la «poesía», sino solo una afirmación de sus valores reales (*artha*), una justificación de poetas «científicos» tales como Dante quien, con su *dottrina che s'asconde sotto il velame degli versi strani*, y amanuense confeso de Eros, no era, en mayor medida que cualquier otro Rishi védico o *mantrakṛt*, un literato, sino un decidor de la verdad, *satyavādin*.

Y de la misma manera que no hay ninguna detracción del arte como tal, así, en la supuesta misoginia de los textos, no hay tampoco ninguna detracción de la mujer como tal ni de los reyes como tales; la detracción es de un afeminamiento al cual ambos son proclives por una perversión de su naturaleza naturalmente «erótica»: una detracción de la monarquía, como la del poder espiritual, es un desarrollo enteramente moderno, esencialmente proletario y «materialista». Lo que se rechaza no es «esta mujer» sino el principio femenino, o más bien afeminado, que, *cuando sigue sus propios designios*, hace del placer su fin, ya sea en la mujer o en el hombre, en el súbdito o en el rey. Como Aditi-Vāc, todos nosotros somos «de doble cabeza» (*ubhayataḥśīrṣṇī*), con una lengua «cultural y regia» (*kṣatṛiyā hy eśā yajniyā*) que enuncia el Galardón (*dākṣiṇā*) del Sacrificio, la sabiduría (*vidyā*) con la cual se ganan todo el fin del Habla y la inmortalidad; y otra que pervierte la Verdad (ŚB. III. 2. 4. 16 con JUB. IV. 19. 4); se condena esta última, pero no la lengua como tal.

Comprendemos ahora que el arte puede tener no solo «fines fijados», sino también «medios de operación verificados»; que, para aquellos que cantan aquí, no se trata solo de cantar de Él, sino de cantar como Él canta. Por una parte, es un error letal una interpretación prosaica, histórica y anecdótica, sentimental y humanista de la «escritura como literatura», o de cualquier otro símbolo tradicional, ya sea auditivo o visual (cf. S. I. 11); este es el defecto de los griegos de Plutarco, quienes no podrían distinguir entre Apolo y Helios, y debido al cual muchos indios instruidos han considerado a la erudición europea como un «crimen». Por otra parte, está claro que nuestra substitución del tono por el acento, nuestra manera «expresiva» e informal de leer y cantar —tan diferente de la medida «salmodia» del verso hablado tradicionalmente— son desarrollos esencialmente profanos, característicos de una edad que ya no puede concebir el canto como un arte evocativo o creativo (*ποιητικός*) en ningún sentido literal de las palabras, ni el Sacrificio como necesario para el pan nuestro de cada día. Comprendemos ahora la significación del hecho de que la prosa haya sido un desarrollo reciente en la historia literaria; el nuestro es un estilo en prosa, mientras que el saber tradicional de todos los pueblos —incluía la substancia de sus ciencias prácticas— ha sido por todas partes poético. El lenguaje prosaico y pedestre del «texto *pada*» es el lenguaje analítico del hecho, la poesía entonada o «encantación» el lenguaje de la verdad: la en-tonación es análoga a la información. Difícilmente puede decirse de *nosotros* que nuestra música es «una representación terrenal de la música que hay en el ritmo del mundo ideal», o que nuestros «oficios tales como la construcción o la carpintería toman sus principios de ese reino y pensamiento de allí» (Plotino, *Eneadas*, V. 9. 11), o que nosotros «hacemos todas las cosas según el modelo que te fue mostrado sobre el monte» (Éxodo, XXV. 40), o que «nuestros cantos son lo mismo que Sus Cantos» (CU. I. 7. 5); pues como todos los demás animales, nosotros sabemos lo que nos gusta; y sobre esto, hemos inventado una ciencia de los gustos y los disgustos —llamada propiamente una «psicología»— y hemos substituido la concepción tradicional del arte como una «virtud intelectual» por esta «estética». Así cuando decíamos que el *sam̐dhi*, ya sea gramatical, erótico o técnico, era «en razón de la armonía, o eufonía», esto no significa «por razones estéticas», por el amor de los sonidos finos o la mera satisfacción de antojos (la unión tradicional tiene otros fines —fines prácticos— en vista, de manera que un hombre peca si desea a su propia esposa «como a una mujer, y no debido a que es su esposa», y no es de un «enamoramamiento» sino de las cualificaciones de lo que depende el matrimonio del rey y el sacerdote). El punto es que la discordia es estéril, pues impide el «buen uso» y la concordia efectiva. Si ha de hacerse que los textos «encanten» (cf. Platón, *Leyes* 659 E), esto no es en el sentido moderno de la palabra sino en ese sentido en el cual el Cantor (el Udgāt̐, asimilado al Sol, ver *JAOS* 60, 1940, pág. 49, nota 12; el arpista cuyos cantos son una mimesis de la música solar de las esferas, CU. I. 7. 5) es, hablando estrictamente,

un Encantador que pronuncia palabras de poder, un gallo cantor que anuncia la mañana. Si el texto entonado (*svarya*) es efectivamente más «encantador» que la lectura prosaica (esta vez «encantador» en el sentido moderno), este encanto no era su primera intención o su fin último; el valor estético de la encantación, tan diestramente construida, es ciertamente un valor innegable, pero sin embargo no es el valor de una «razón de ser», sino el del «placer que perfecciona la operación». Puede citarse un buen ejemplo de este principio en el caso de la guirnalda de loto, llamada una «obra de arte» o más bien un «símbolo» (*śilpa*), que Prajāpati lleva «para la supremacía» y que lega a Indra, quien, después de esto, deviene un omni-conquistador (PB. XVI. 4. 3-5); esta guirnalda es ciertamente un «ornamento» en el sentido original de la palabra «equipamiento»; ella no es llevada «por efecto» sino para ser efectiva. Inversamente, aquellos cuyo lenguaje es árido (*anirēṇa*, in-sapiente) se consideran como carentes de armas (RV. IV. 5. 14). Cf. mi «Ornamento» en *Art Bulletin*, XXI, 1939.

Encontramos extraño que, con excepción de Gonda, los estudiosos de la retórica india hayan pasado por alto completamente el material más antiguo y también el material budista sobre el «propósito del lenguaje».

⁴⁴ Para *purāṇi* Sāyaṇa tiene *grāmāḥ*, «poblados», pero esto no significa, como sugiere Keith en una nota, «poblados en el reino», el hecho es que uno de estos «poblados» es el reino y que solamente la palabra «aquí» significa «en este reino». Los «poblados» son los del Cielo y la Tierra, como en CU. VIII. 6. 2 donde los Dos Mundos son *grāmau*, «dos poblados»; cf. ŚB. X. 2. 5. 1 donde «Estos mundos, ciertamente, son ciudades» (*pūrah*). En JUB. I. 53. 33 los Dos Mundos son *āyatanāni*; y en AB. IV. 27 el Purohita es el *āyatana* del Rey. En TS. III. 4. 7. 3 los Dos Mundos son *upāri gṛhā ihā ca*, «la casa de arriba y esta de aquí abajo», donde esta última es la misma que el *adharād gṛhāḥ* de AV. II. 14. 3 y la misma que el poblado en nuestro texto que está «aquí». En TS. IV. 2. 5. 1 la fórmula para el matrimonio de los dos Agnis (el *brahma* y el *kṣatra*, ídem V. 2. 4. 1-2) concluye con las palabras *bhāvataṃ naḥ sámanasau* [es por una curiosa coincidencia que esta palabra *sá-manasau*, si se analiza como *sám-anasau* significaría «compartiendo un solo vehículo», cf. *sám-vah*, «partir juntos», con miras a «vivir juntos» (*sám-vas*)] *sámokasau*, que se encuentran también en TS. I. 3. 7 donde se dirigen a los palos de fuego, identificados con Urvaśi y Purāravas, como los padres de Āyu-Agni. Esto refleja RV. X. 65. 8 donde «Cielo y Tierra, padres envolventes, cohabitan y cooperan» (*parikṣitā pitārā... sámokasā dyāvaprthivī... sávrata*).

En JB. I. 145 (cf. PB. VII. 10. 3 y AB. IV. 27) el efecto del «matrimonio divino» de los Dos Mundos es que «ellos moran ahora uno en la casa del otro» (*anyonyasya grhe*), o «en la casa que pertenece a ambos», y es difícil ver por qué Caland (*Das Jaiminīya Brāhmaṇa in Auswahl*, pág. 47) encontraba el plural (*vasanti*) tan extraño (¿qué hay del plural en «y ellos serán una sola carne»?), cf. «Cada uno es ambos» de Vidyāpati); como lo es ver por qué Keith (que ignora la fuerza marital de

Tú eres el cuerpo, protege tú mi cuerpo de este Gran Temor» (*asmān mahābhayāt... tanvam me pāhi*).⁴⁵

TS. I. 3. 7 y IV. 2. 5. 1) ha pensado que Sāyana ha pasado por alto la fuerza marital de la fórmula en AB. VIII. 27.

Hay un paralelo muy significativo entre las fuentes sánscrita y griega. En primer lugar las dos palabras *pur* (o *pura*) «ciudad», y *samokasa* (de la raíz *uc*, «ser apto para») «vivir en una casa con», son equivalentes etimológicos del griego *πόλις* y *συνοικέω*. Tanto las fuentes sánscritas como las griegas hablan del hombre como una «ciudad»: por ejemplo, el cuerpo del hombre es una «ciudad habitada por Dios» (*brahmapura*, CU. VIII. 1. 1, Muṇḍ. Up. II. 2. 7 —el término significa «ciudad de Dios», es decir, el Cielo), la cabeza es la *ἀκρόπολις* del cuerpo (*Timeo* 70 A). Además, de la misma manera que el Cielo y la Tierra han de ser «cohabitantes» (*sāmokasā*) «aquí», así la parte divina, daimónica e inmortal del alma se dice que «vive en una sola casa con» (*συνοικέω*, *Timeo* 90 A, C, etc.) la parte mortal del alma: y si Platón no interpreta esto expresamente como significando una cohabitación de principios macho y hembra, una tal distinción está ciertamente latente en el hecho de que los dos principios son para él por naturaleza respectivamente el dominante y el obediente.

Para resumir, no cabe ninguna duda de que en nuestro contexto las *purāṇi*, «ciudades», *grāmāḥ* de Sāyana, son el Cielo y la Tierra, la ciudad de Dios y la ciudad del hombre.

⁴⁵ Las dos «formas» o «cuerpos» (*tanū*) del Purohita y el Rey corresponden a las «dos formas» (*vām... tanūmān*) de Mitrāvaruṇau en RV. V. 67. 5, y a sus «dos sí mismos» o «dos personas» en ŚB. IV. 1. 4. 1. En PB. VII. 10. 3 es por medio de sus «dos queridos cuerpos» (*prīye tanvau*), los metros *mandhasa* y *śyaita*, como se consuma el matrimonio divino (*daivam mithunam*) del Cielo y la Tierra (*bṛhadrathaṃtarau*), y su unión se efectúa por un intercambio de los finales del verso. Para este tipo de «transposición de formas» en el matrimonio, comparable con la *līlāhāva* de los retóricos posteriores, cf. PB. VII. 10. 3 *viparīkrāmati* = JB. I. 145 *vyavahetām*. En AB. VIII. 27 una lectura de *saṃvihāvahai* (en lugar de *saṃvahāvahai*) apenas afectaría al significado: cf. Caland sobre *vivahāvahai* en JB. I. 145 (*JB. in Auswahl*, págs. 46, 47). La transposición y mezcla de himnos en el ritual (por ej. AB. VI. 28 *sūkte paryasyati, sa eva tayor vihārah*) es siempre una combinación de formas contrastadas con miras a una propagación; y en la asimilación del Rey y el Sacerdote entre sí hay algo que es completamente análogo a esto.

Que *tanūs* en nuestro texto se refiere a la persona del Rey y *tanvam* a la del Purohita tiene su paralelo en TS. VI. 1. 1. 3 «Tú eres el cuerpo del (Rey) Soma, protege tú mi cuerpo». De la misma manera que Indra, el Rey *in divinis*, es *vratapā*, «Fidei Defensor», y deviene el protector del Buddha desde el momento del Despertar y Entronización del Buddha en adelante, así el Rey humano es *brāhmaṇānām goptā... dharmasya goptā*,

Que estas palabras, a las que Sāyaṇa se refiere como el *rājñah purohitavaraṇa-mantram*,⁴⁶ solo podían haber sido

AB. VIII. 17. Para un intercambio de cuerpos y nombres, y travestimiento, cf. TS. I. 3. 4. 3 y I. 5. 10. 1.

⁴⁶ Tomado solo, esto parece significar «Fórmula para la elección del Purohita por el Rey», cf. RV. V. 50. 1 «Que cada mortal elija (*vrīta*) la compañía del Dios, del Conductor (es decir, de Savitṛ)», X. 21. 1 *agnīm... hótāraṁ tvā vṛṇīmahe*, y III. 62. 10 donde *vareṇyam*, «digno de elección», designa el Esplendor de Savitṛ. En cualquier caso la elección es mutua (cf. ŚB. IV. 1. 4. 5, 6); cada uno «toma» al otro en el sentido en que se usa «tomar» en la celebración del matrimonio cristiano. En RV. X. 124. 4 donde Agni «elige» (*vṛṇānah*) a Indra, ha de entenderse, por supuesto, que Indra también «elige» a Agni, como en TS. II. 5. 2. 3. Esta relación recíproca tiene su paralelo en la ambigüedad del discutido texto de KU. II. 23, cuyo tema real es el del matrimonio sagrado que ha de efectuarse dentro de vosotros (cf. BU. IV. 3. 21). En KU. II. 23 se trata de la «toma» (de la raíz *labh*, que tiene también un sentido erótico) del Sí mismo por el sí mismo, pero es incierto cuál «sí mismo» es el sujeto que «elige» (puesto que *vṛṇute*, de la raíz *vṛ*, significa también «cortejar») en la tercera línea. Nosotros asumimos, con la mayoría de los traductores, que *eṣa* se refiere a *ayam ātmā* (el Sí-mismo) como sujeto. De cualquier modo que sea, el problema de si *eṣa vṛṇute* implica o no una «doctrina de la Gracia Divina y... el Dios personal» (Rawson) no depende de la gramática aquí. Si consideramos la elección o cortejo del principio más bajo por el más alto como un «acto de gracia», entonces es evidente que ya se había enseñado y sentido una doctrina de la «Gracia» y un sentido de la relación personal con el Eros divino, mucho antes de la época de KU. No hay tampoco ninguna oposición entre las doctrinas de una deidad personal y una deidad impersonal: «personal e impersonal» (*pauruṣyāpauruṣya*) —como *śabdāśabda*, *kālākāla*, *parimitāparimita*, etc.— es solo una de las muchas maneras de describir la *dvaitībhāva* divina.

En conexión con esto no debe pasarse por alto que una doctrina de la Gracia implica también una doctrina de la Desgracia: «A quien Él quiere conducir arriba de estos mundos le hace cumplir actos justos, y a quien Él quiere conducir abajo de estos mundos le hace cumplir actos injustos» (Kaus. Up. III. 8, Cf. Heráclito, *frag.* XLIV). Si esto parece negar nuestra responsabilidad moral (la herejía *akiriyavāda*, atribuida también a los Amaurianos, ver *HJAS* IV. 119 sig., y cf. S. Agustín, *De spir. et lit.* 60), la respuesta es que es nuestra la libertad de elección para pedir cuál favor queremos (*varaṁ vṛṇīta yaṁ kāmam kāmayeta tam*), y que quien implora sinceramente en las palabras de la «Elevación» (*abhyāroha*), «Condúceme de lo que es no-ser a lo que es ser (*asato mā sad gamaya*), de la obscuridad a la luz, de la muerte a la inmortalidad», ciertamente, obtiene su deseo (BU. I. 3. 28). En otras palabras, el Señor da su Gracia a aquellos que «eligen» su guía, y «desgracia» a aquellos que no la buscan. De la misma manera el Rey puede o no «elegir» la guía de un Purohita

dichas por el Purohita al Rey, puede decirse que ha quedado probado por la ya acumulada evidencia de la masculinidad del Sacerdotium con respecto al Regnum. Que *amo* ‘*ham asmi*’ debe haber sido dicho por el Sacerdote, lo confirma además el hecho de que, en CU. V. 2. 6, el pretendiente a Rey se dirige al Fuego (el arquetipo del Purohita) con las palabras *amo nāmā* ‘*si*, «Tu nombre es “Eso” (o “Él”)», cf. CU. VI. 1. 1 «*Sā* es Esto (Tierra), *ama* es Agni». Que es el Purohita quien pronuncia las palabras «Yo soy Eso (o Él)» lo afirma explícitamente Sāyaṇa (AB. VIII. 27, Comentario, *Bib. Ind.*, 1896, IV. 288, línea 8, *purohitaḥ aham amah*). Sāyaṇa deja claro también que todo el resto de esta sección, que comienza *yā oṣadhī...*, lo dice igualmente el Purohita, que así consagra la sede dada a él por el Rey y al mismo tiempo bendice al reino. El Purohita es el «hombre» y el Rey es la «mujer». Obsérvese que es al Rey a quien se dirigen las palabras «Lleva tú el gobierno» (*tvām ví rāja*) en AV. III. 4. 1, y que las palabras «lleve ella su gobierno» (*ví rājatu*) en AV. II. 36.3, se dicen igualmente con referencia a una esposa.

El propósito esencial del Matrimonio Divino, en el que el Sacerdote y el Rey son los representantes del Cielo y la Tierra, es ahuyentar a la Muerte, y especialmente a la Hambruna (cf. BU. I. 2. 1, *aśanāyā hí mṛtyúḥ*).⁴⁷ Las palabras del texto reflejan el estribillo *rákṣatam... no ábhvāt* de RV. I. 185, dirigido al Cielo y a la Tierra, al Día y a la Noche. Es por medio del Matrimonio Divino y del Sacrificio como la Muerte es alejada del Reino, como hemos visto en la nota 34, citando a JB. II. 419. El matrimonio es una garantía contra la Privación (*abhva*) de RV. I. 185, «el Gran Terror, el rayo

cualificado; en nuestro texto es evidente que se ha hecho la elección, y las palabras que se dicen son las del Purohita expresando su aceptación del Rey a quien «hará cumplir actos justos», y por lo tanto prosperar.

⁴⁷ Cf. TS. I. 6. 7. 4 «El Sacrificador es un dardo (*vajra*), el enemigo (*bhrātṛvyam*) del hombre es la necesidad (*kṣudram*); cuando ayuna y no come, golpea directamente con un dardo al enemigo, la necesidad»; similarmente II. 5. 6. 6.

levantado» (*mahadbhàyam vajram udyatam*) de KU. VI. 2, el rayo levantado (la piedra de molino), temido por el Cielo y la Tierra, ŚB. III. 9. 4. 18, el Gran Temor de BG. II. 40, el «temor» (*bhayam*) de Taitt. Up. II. 7, cf. Sn 1033 «el Gran Terror, la aflicción de este mundo» (*dukkham assa mahabbhayam*): de la misma manera que el Cielo y la Tierra (donde se han reconciliado) no están temerosos, ni están heridos, así el *brahma* y el *kṣatra* no están temerosos ni están heridos, y se dice: «No estés temeroso, oh tú soplo de mi vida» (AV. II. 15. 1, 4). El congreso de Mitrāvaruṇau, Dyāvāpṛthivī, *brahma-kṣatrau* es una aversión de la «cólera» (*manyu*) de Varuṇa, o más bien una conversión por medio de la cual se hace de él un amigo (Mitra).⁴⁸

⁴⁸ En un análisis de las pasiones dominantes de los distintos tipos o castas humanos, en A. III. 363, es interesante comparar las atribuidas al Kṣatriya con las atribuidas a las mujeres: ambas listas acaban de la misma manera, «su vocación [de él] es gobernar» (*issariya pariyoṣāna*), y «su vocación [de ella] es gobernar». La palabra *pariyoṣāna* (sánscri. *pari-ava-syu*), casi literalmente «atado» o «conexión», significa vocación, función, entelequia, meta, como puede verse por el hecho de que en el mismo contexto la *pariyoṣāna* del Samaṇā es el *nibbāna*, y la del Cabeza de familia (cuyo «soporte es un arte») es el «trabajo perfecto». Ello no significa que es una mera *ambición* del kṣatriya y de la mujer gobernar, sino que pertenece a ellos hacerlo. En otras palabras, la función característicamente real y femenina es la de la *administración*; uno administra un reino, la otra un hogar (cf. Proverbios, XXXI. 10 sig.). En ambos casos, por supuesto, la función administrativa implica la presencia de otro principio, que autoriza, en cuyo nombre actúa el administrador. De hecho, es bien sabido que la mujer india «gobierna» la casa.

Hay otra manera en la cual el Rey y la mujer se corresponden: ambos son «devotos». Ya hemos visto que el patronazgo del Rey hacia el Brahman corresponde a la donación por Indra de su «porción» (*bhāgām*, RV. VIII. 100. 1; cf. nota 5) a Agni, y que esta ofrenda hace del Rey un *bhaktā*; es de la misma manera como la esposa ofrece su porción de la comida a su marido antes de participar ella misma de lo que queda, el resto de su sacrificio. Sería tan «incorrecto» para ella comer con él como lo sería para el Rey comer con su Purohita.

No es por accidente, ni tampoco meramente por un «desarrollo» histórico que «la doctrina de *bhakti*» se haya recalcado tan poco en las Upaniṣads y tanto en la BG. Pues es la Vía de la Gnosis (*jñānamārga*) la que pertenece al Brāhman, y la Vía de la Devoción emocional (*bhaktimārga*), que es también una Vía de Acción Sacrificial

La expresión primaria de la «cólera» está en la sequía, el precursor de la hambruna. Antes de la reunión marital del Cielo y la Tierra «no había lluvia, ni calor, los Cinco Pueblos estaban en discordia» (*na samajānata*, AB. IV. 27); que los pueblos sean unánimes (*viśāḥ samjānate*, AB. VIII. 27) es una

(*karmamārga*), la que pertenece al Rey. La relación de un vasallo hacia su señor feudal, que es también la del Regnum hacia el Sacerdotium, es esencialmente de «lealtad» (una palabra que quizás comunica mejor que «devoción» el significado de *bhakti*), y esa es precisamente la relación de la mujer hacia el hombre, su «señor»; hay una equivalencia real del *harakiri* japonés y el *satī* indio, y es de la misma manera como el «alma» (siempre femenina) debe «entregarse a la muerte» por amor del espíritu al cual debe lealtad.

Podemos ver todo esto claramente en la conexión de la Caballería europea (*kṣatram*) con un misticismo devocional, y en la correspondiente literatura devocional Šūfī, con sus «Fieles de Amor», como en la India. Como ha sido señalado por René Guénon, «No podemos sino señalar... el papel importante que juega muy frecuentemente un elemento femenino, o representado simbólicamente como tal, en las doctrinas de los Kṣatriyas... Este hecho puede explicarse, por una parte, por la preponderancia del elemento “rajásico” y emotivo en los Kṣatriyas, y sobre todo, por otra parte, por la correspondencia de lo femenino, en el orden cósmico, con Prakṛitī o “La Naturaleza primordial”, principio del devenir y de la mutación temporal» (*Autoridad espiritual y Poder temporal*, 1930, pág. 93, nota 1).

El Sacerdotium y el hombre son los elementos intelectuales, y el Regnum y la mujer son los elementos activos en lo que debe ser literalmente una sinfonía. Frente a la intelectualidad y la continencia que son propias a los primeros, las cualidades emocionales y eróticas de los segundos, en la debida proporción, son necesarias e indispensables para la sociedad; pues sin la trama horizontal más blanda que ha de combinarse con la hebra vertical más fuerte, el tejido social no podría tejerse. Pero también debe comprenderse que en toda decadencia normal (tal como la de los últimos siglos en Europa), la progresiva «emancipación» de los elementos menos intelectuales y más emocionales de la comunidad significará la substitución gradual del conocimiento por el sentimiento como una base de juicio en la conducta o en el arte. En la ética, la noción del altruismo tomará el lugar de la de la justicia; en la literatura, las palabras se usarán cada vez más por su efecto emotivo que por su capacidad como vehículo del pensamiento. Finalmente llegamos a una condición de sentimentalidad tal como la que es característica de las sociedades modernas; y apenas es necesario señalar que si el tejido social ha de estar tejido enteramente de los elementos más blandos, no puede esperarse que se sostenga.

consecuencia del matrimonio del Purohita y el Rey. Cuando la separación del Cielo y la Tierra, el acto de «creación» esencial para la vida, pero que implica también la muerte, se hubo efectuado por primera vez, «Todos los Dioses gemían, e imploraban a los Ásvins “Reunid-les”» (*púnar á vahatāt*, RV. X. 24. 5): así pues, «los Dioses les llevaron a juntarse (*samanayan*, como la Reina es “llevada” en el Áśvamedha), y juntándose, llevaron a cabo este Matrimonio Divino» (*samyantāv etaṁ devavivāhaṁ vyavahetām*, AB. IV. 27) y como en VS. II. 16 «Consentid juntos (*samjānathām*), Cielo y Tierra; ayudadnos con la lluvia».

Pues si Varuṇa es, en sí mismo, un dios de sequía y privación (ver nota 22), por otra parte Mitrāvaruṇau, *juntamente*, son típicamente «dioses de la lluvia», como en RV. V. 63, 68 y 69; y si sus equivalentes cósmicos y terrenales, el Cielo y la Tierra, el Sacerdote y el Rey, son asimismo, *juntamente*, dadores de la lluvia, esto depende también de la asociación y cooperación marital de los principios contrastados: en otras palabras, el Rey es directamente responsable de la fertilidad de la tierra; la caída de la lluvia en la estación debida depende de su rectitud o falta de ella.

ŚB. I. 8. 3. 12 agrega a VS. II. 16, citado arriba, «pues cuando el Cielo y la Tierra consienten (o “se conocen” uno a otro), entonces ciertamente llueve», lo que explica que Mitrāvaruṇau, en tanto que *prāṇāpānau*, son lo mismo que Vāyu, el Viento, «que es el gobernante de la lluvia» (*yó varṣásyēṣte*): similarmente AA. III. 1. 2 donde «la conjunción (*sam̐dhi*) del Cielo y la Tierra es lluvia, Parjanya el conyugador» (*sam̐dhātr*); cf. RV. VII. 101. 6 donde Parjanya, identificado con el Ātman solar, es el inseminador de las (tres) «Auroras Sempiternas» (*retodhā... śásvatīnām*), y Taitt. Up I. 3. 2 donde Vāyu es el conyugador (*sam̐dhā*) del Cielo y la Tierra; de la misma manera que el Sacerdote, por medio del ritual sacrificial «conyuga» (*sam̐dadhāti*) a Agni, Vāyu y

Āditya con la Tierra, el Aire y el Cielo (ŚA. I. 5), lo cual es «un acoplamiento de tres con tres por causa de los hijos» (*tisrās trivṛdbhir mithunāḥ prājātyai*, TB. I. 2. 1. 8). Con referencia a todos estos matrimonios, y a su reflejo aquí (*tasmād idānim puruṣasya śarīrāṇi pratisamhitāni*, JUB. III. 4. 6; *pravasiyān sam vivāham āpnoti ya evaṃ veda*, PB. VII. 10. 4), se puede decir «lo que Dios ha juntado, no lo separe el hombre».

Así, aunque «no había lluvia» mientras el Cielo y la Tierra estaban separados, el texto continúa diciendo que, cuando el matrimonio se ha hecho, «ellos se vivifican (*jīnvanti*) uno a otro; con el humo (del Sacrificio) este mundo vivifica a ese (mundo), con la lluvia ese (mundo) vivifica a este» (AB. IV. 27); la unión seminal se efectúa con RV. I. 159, por cuyo medio el Sacerdote fertiliza al Cielo y a la Tierra (*dyāvāprthivyó rāsam dadhāti*, cf. *rasa* en RV. I. 105. 2) y «de estos dos, así saturados (*rāsavatyāḥ*), todos estos hijos viven (*úpajīvanti*) como medio de subsistencia» (*úpajīvanīye*, ŚB. IV. 3. 2. 12). Así en TS. III. 5. 2. 1 «“Vivifica al Cielo”, dice él; verdaderamente, a estos mundos él anuncia el Sacrificio... verdaderamente, él gana la lluvia». Similarmente en PB. VII. 10. 3; y en JB. I. 145 donde, debido a la separación del Cielo y la Tierra, «los Dioses y los hombres tenían hambre»⁴⁹ (*aśanāyan*): pues los Dioses viven de lo que se da desde aquí, y los hombres de lo que se da desde allí.⁵⁰ ...

⁴⁹ Oh Agni, el sabio, aparta de nosotros la cólera de Varuṇa, el Dios» (RV. IV. 1. 4, TS. II. 5. 12. 3); «Sálvenos él (Agni) del tremendo cerco, de la maldición, del tremendo daño... del arte de Varuṇa » (RV. I. 128. 5-7); «Tú, Agni, has liberado a los Dioses de su maldición» (RV. VII. 13. 2), y textos similares. Por el mismo motivo, Bṛhaspati es el «remisor de las deudas».

⁵⁰ JB. III. 200 «Los Dioses a quienes no se hace ninguna ofrenda no comen»: PB. XIV. 6. 8 (Indra dirigiéndose a Kutsa) «Ofréceme un Sacrificio, pues estoy hambriento»

Como ha señalado Keith (*HOS*. XXXI. 259) la base del Sacrificio es un intercambio de dones. Así pues, encontramos al Sacrificador diciendo: «Dame tú a mí; y yo te daré a ti... Acepta mi ofrenda, y yo aceptaré tu ofrenda» (TS. I. 8. 4. 1), y «Con los bienes (*dhánena*) que trueco,

buscando bienes con bienes, devenga eso más para mí, no menos» (AV. III. 15. 5, 6); «Lo que el Sacrificador hace por los Dioses aquí, eso hacen ellos por él allí» (JB. I. 233); «Indra no roba a su adorador, sino que le devuelve sus dones más abundantemente» (RV. VI. 28. 2), cf. AV. III. 15. 1 donde a Indra se le llama un «comerciante» (*vañijam*) y como tal se le contrasta con el «avaro» (*árātim*). Ciertamente, este es un *comercio* del hombre con Dios, pero en el sentido primario de la palabra, el de establecer relaciones personales (Webster, 2), más bien que en el de nuestros «negocios» modernos. Incluso hoy día el tendero indio está en disposición de decir: «¿Piensa usted que yo estoy en el negocio sólo por el provecho?». La trans-acción tiene un paralelo en los prodigios intercambios de regalos útiles con que nos encontramos, como una práctica universal, en las sociedades «primitivas» donde, al mismo tiempo que se aseguran los beneficios efectivos de un «comercio», el propósito principal es el de la consolidación de relaciones amistosas y recíprocas. Una amistad duradera, que viene toda de una sola parte y sin ningún tipo de reciprocidad, sería completamente irreal.

Por otra parte el comercio de los textos *Do ut des* es idéntico al que implica el término *bhakti* = *bhāga*, literalmente «parte» o «porción», de la raíz *bhaj*, «aporcionar». Así, en RV. X. 51. 8, Agni solo consiente en conducir el Sacrificio a condición de recibir su «porción» de la oblación (*havīṣo datta bhāgām*), cf. II. 10. 6 donde el Sacrificador se considera a sí mismo como ganando «riqueza» (*dhanasāḥ*) por su invocación. Como ya hemos visto (nota 5, q. v.), y como es evidente también por el hecho de que el comercio sacrificial es realmente un intercambio de regalos de boda, el acuerdo o el mutuo entendimiento (*samjñāna*) implícito tiene tanto que ver con el amor como con la ventaja. De la misma manera que nosotros somos de Dios, para «honrarle y obedecerle», así también un hombre no «ama» menos a su esposa porque la «sustenta» o es suya. Es lo mismo en las relaciones feudales, donde la «devoción» de caballero a Barón (como en *Beowulf*) es justamente del mismo tipo que la de la mujer al hombre o la del hombre a Dios. Si el amor es literalmente un «consentimiento», nosotros no podemos amar realmente a alguien que no sea a aquel cuya voluntad hacemos, o a aquel que hace nuestra voluntad.

El Sacrificio es una «devoción», y eso equivale a decir un auto-sacrificio; y de hecho, aunque el Dios es arquetípicamente la víctima, en la mimesis ritual el Sacrificador se identifica con la víctima efectiva, como es a menudo explícito: «el Fuego sabe que él ha venido a darse a mí» (*paridām me*, ŚB. II. 4. 1. 11, cf. IX. 3. 2. 7 *yajñó vaí devānām ātmā, yajñā u evā yājamānasya*), y de aquí la distinción entre el «sacrificador de sí mismo» (*āmayajī*) y el mero «sacrificador», ŚB. XI. 2. 6. 13-14, cf. la nota de Eggeling sobre ŚB. I. 2. 3. 5. En último análisis, el Sacrificador está intercambiando o, si preferimos decirlo así, «trocando» su propio ojo por el del Sol, su propia substancia por la substancia divina.

“Casémonos” (*vivahāvahai*), dijeron ellos... Aquel mundo de allí dio la Aurora a este mundo como un regalo de matrimonio, y este mundo de aquí dio el Humo⁵¹ (del Sacrificio matutino); aquel mundo de allí dio la lluvia a ese mundo como un regalo de matrimonio, y este mundo de aquí

De hecho, el lenguaje del comercio sobrevive en los contextos devocionales más característicos, por ejemplo en el canto bien conocido de Mirā Bāi:

A Kāñh he comprado. El precio que pidió, di.
 Algunos exclaman, «Es mucho», y otros sonríen «Es poco»—
 Yo lo di completo, pesado hasta el último grano,
 Mi amor, mi vida, mí mismo, mi alma, mi todo.

Sería muy difícil mostrar que el Sacrificador se entregaba a Agni con algún otro ánimo que este. Sólo nuestro propio prejuicio obstaculiza la vía de una comprensión del contenido real. Si la virtud del sacrificio de sí mismo, como el de cualquier otra virtud, no es «su propia recompensa» sino que es con miras a resultados («Seamos nosotros tuyos, para que tú nos des al tesoro», RV. II. 2. 1), puesto que el fin último que se espera es el de un renacimiento desde el Fuego en un cuerpo de gloria inmortal, esta consciencia de los fines, ya sea aquí o en el más allá (y los ritos metafísicos tienen siempre en vista asegurar estos dos fines), no implica más una relación «sin amor» que en el caso de un «contrato» feudal o marital.

Tampoco debe distraernos de una comprensión de esto el hecho incuestionable de que, como ha señalado acertadamente Keith, el don sacrificial no es en modo alguno una ofrenda de gracias, o el hecho de que en hindí no hay ninguna palabra para «gracias». El punto de vista indio es que nosotros no decimos «gracias»; puesto que damos algo a cambio. El mendicante que recibe limosna no da las gracias, puesto que él ha favorecido al donante con una oportunidad de ser generoso. Todo el énfasis está puesto sobre la virtud aristocrática de la generosidad, no sobre la expresión servil de la gratitud. Nuestra noción de que la «Virtud es su propia recompensa», lejos de ser admirable, es solo la expresión de una cínica incredulidad en un orden y justicia últimos, una desconfianza en la magnanimidad del hombre o de Dios. En toda interpretación del Sacrificio védico por los eruditos europeos nunca deben tenerse en cuenta sus prejuicios (a menudo inconscientes) anti-tradicionales, y especialmente anti-feudales y anti-clericales.

⁵¹ Caland, en anotación de PB. VII. 10. 3 traduce *dhūmam* por «niebla» y así pierde todo el sentido. Se debe a que todos los regalos son esencialmente sacrificios por lo que «Un regalo se da con las palabras “Esto es humo”» (JUB. I. 58. 6). Nunca se ha dicho nada más profundo que esto sobre dar.

dio el Servicio Divino (*devayajanam*, el Sacrificio a los Dioses) a aquel mundo». Así, cuando llueve fuerte día y noche los hombres dicen: «la Tierra y el Cielo se han unido» (*samadhātām*, AA. III. 1. 2).

Ahora podemos comprender mejor la doctrina tradicional y universal de que la vida y la fertilidad misma del reino dependen del Rey,⁵² a quien, por consiguiente, se dice: «Para nuestro pan (*ūrjé*) eres tú, para la lluvia a nosotros eres tú, para nuestra paternidad de hijos (*prajānām... ādhipatyāya; pati* aquí como en “Prajāpati”),... para todo esto nosotros te hemos asperjado (*abhyàsicāmahī*)» (ŚB. IX. 3. 3. 11). Pues a menos que el Rey cumpla su función principal como Patrón del Sacrificio (*yajamāna*), se interrumpirá la circulación de la «Lluvia de Prosperidad (*vásor dhārā*), el ilimitado, inagotable alimento de Dios» que cae del Cielo como Lluvia y se devuelve de la Tierra al Cielo en el humo de la ofrenda a quemar (ŚB. IX. 3. 3. 15, 16):⁵³ que las ofrendas del hombre

⁵² «La gobernación de un Estado depende de la observancia del ritual» (Confucio, *Analects*, XI. 25). «Dondequiera que prevalece la idea de la realeza divina, la encontramos emparejada con la convicción de que todo el bienestar del Estado, la fertilidad de sus tierras, la fruición de sus árboles, y la fecundidad de sus mujeres y de sus vacadas y rebaños depende del correcto cumplimiento del ritual real» (Waley, *The Analects of Confucius*, pág. 65). Waley señala además que el «poder que capacitaba a los Reyes Divinos para tratar todas las cosas bajo el Cielo» dependía no solo del cumplimiento correcto de los ritos sino también de una comprensión de ellos; esto es justamente como en los textos indios, donde es solo al Comprehensor (*evamvit; ya evam veda*) a quien realmente incumben los beneficios últimos de un rito dado.

⁵³ En ŚB. IX. 3. 2. 1 y 4 la Lluvia de Prosperidad (*vásordhārā*) es a la vez la «Lluvia de Agni» en tanto que él es el Vasu, y también la «Lluvia de Riqueza» con la cual él es asperjado (*abhiṣikta*) como Emperador. ŚB. IX. 3. 3. 15-19 explica su naturaleza: «su sí mismo o cuerpo (*ātman*) es el cielo, la nube es su ubre, el relámpago su pezón, la lluvia su lluvia; desde el cielo ella viene a la vaca (es decir, desde el Cielo como vaca arquetípica a la vaca terrenal, es decir, a la tierra), su sí mismo o cuerpo es la vaca... su lluvia la lluvia (de leche); y desde la vaca ella viene al Sacrificador. Él (a su vez) es su sí mismo o cuerpo, su brazo es su ubre, la ofrenda su pezón, la lluvia la lluvia (de *ghī*). Desde el Sacrificador a los Dioses; desde los Dioses a la vaca, desde la vaca al Sacrificador; así circula este

se transmiten a los Dioses en el humo del Sacrificio está implícito, por supuesto, en el hecho de que Agni es el sacerdote misal (RV. VII. 10. 3 y *passim*); y es ciertamente de la misma manera como el espíritu del decedido, cuyo cuerpo se ofrece en la pira funeraria, asciende desde aquí.

Así pues, solo cuando el Sacerdote y el Rey, los representantes humanos del Cielo y la Tierra, de Dios y su Reino, se «unen en el cumplimiento del rito» (*savrate*, etc.), solo cuando «Tu voluntad se hace en la Tierra como se hace en el Cielo» (lo que implica una mimesis de las «formas» Celestiales, cf. AB. VI. 27), hay a la vez un dar y un tomar, un tomar y un dar, no ciertamente una igualdad sino una verdadera reciprocidad. La paz y la prosperidad, y la plenitud

perpetuo alimento de los Dioses que jamás acaba. Y, verdaderamente, quienquiera que es un Comprehensor de ello, para él habrá así este perpetuo Alimento que nunca acaba» (el Pan de Vida). Ver también TS. V. 4. 8 y 7. 3.

Esta misma «circulación» se formula más brevemente en BG. III. 10-14; donde los sucesivos términos de la serie sin fin son *karman* (los actos del Sacrificador), *yajña* (el Sacrificio), *parjanya* (la lluvia), *bhūtāni* (las criaturas), *anna* (el alimento), y entonces nuevamente *karman*, y así sucesivamente sin fin. En MU. VI. 37 la aplicación se hace al Sacrificio interior; aquí la lluvia de arriba es el Canto (*udgītha*) «por el cual los seres vivos aquí sobre la tierra, viven».

Así pues, encontramos que el cumplimiento del Sacrificio es la base de la prosperidad del reino: es desde este punto de vista como en Mbh. (Vana Parva, XXV) Bhima se dirige al rey con las palabras, «Tu mano puede llover oro». La fuente es inagotable; pero la corriente no es una corriente estancada, y solo por el Sacrificio puede mantenerla en circulación.

La doctrina de la *vasordhārā*, esbozada arriba, explica la iconografía de la serie de las representaciones del Cakravartin (Emperador) en Amarāvati, de las cuales he vuelto a publicar varias en un artículo titulado «A Royal Gesture» en el *Feestbundel v. d. K. Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, Weltevreden, Lam. 1, 1929; aquí publico una como frontispicio. En estas representaciones el Cakravartin, rodeado por sus «Siete Tesoros», está alzando su brazo derecho a las nubes, de las cuales está cayendo una lluvia de monedas, es decir, de «riqueza» o «prosperidad» (*vasu*). Es manifiesto que la mano del Emperador es el «cucharón» del Sacrificio, y que se alza de acuerdo con ŚB. VII. 2. 3. 9, donde la ofrenda de *ghī* es quintuple, para concordar con los cinco estratos del altar y «cuando él ofrece, alza (el cucharón) y edifica así a Agni con sus cinco estratos».

de vida, en todos los sentidos de las palabras, son el fruto del «matrimonio» del Poder Temporal y la Autoridad Espiritual, de la misma manera que deben serlo del matrimonio de la «mujer» y el «hombre» en todos los niveles de referencia. Pues «Ciertamente, cuando se efectúa un emparejado, entonces cada uno cumple el deseo del otro» (CU. I. 1. 6); y en el caso del «emparejado divino» del Sacerdotium y el Regnum, ya sea en el reino exterior o dentro de vosotros, los deseos de los dos cónyuges son para el «bien» de aquí y del más allá. Las necesidades del alma y el cuerpo se han de satisfacer *juntas*.

Pero, si el Rey, cooperando con y asimilado al poder más alto, es así el Padre de su pueblo, por ello no es menos verdadero que hay posibilidades satánicas y letales inherentes al Poder Temporal: cuando el Regnum persigue sus propios designios, cuando la mitad femenina de la Administración afirma su independencia, cuando el Poder se atreve a gobernar sin respeto del Derecho, cuando la «mujer» pide sus «derechos», entonces estas posibilidades letales se realizan; el Rey y el Reino, la familia y el hogar, son igualmente destruidos y prevalece el desorden (*anṛta*). Fue por una afirmación de su independencia y una pretensión a «iguales derechos» por lo que Lucifer (que hay que distinguir de Lux, como el disco solar se distingue de la «Persona en el Sol») cayó precipitado del Cielo y devino Satán, «el Enemigo»: y fue por una paranoia semejante por lo que Indra, «enloquecido de orgullo por su propio poder heroico» (*svena vīryeṇa darpiṭaḥ*)⁵⁴ devino el opresor de los Devas (*devān bādhitum ārebhe*), y solo pudo ser re-despertado (*buddhvā*) de su estupor por el Poder Espiritual, por Saptagu-Bṛhaspati (BD. VII. 54 sigs., RV. X. 47). Tenemos también el caso del Rey Soma, que oprimió a Bṛhaspati pero después se reconcilió con él (ŚB. IV. 1. 2. 4), y el de Nahuṣa, que en la Epopeya

⁵⁴ A diferencia de Agni, el Sacerdotium, «no se vanagloria a causa de su Consejo» (*kratvā... apradṛpiṭaḥ*, RV. I. 145. 2).

reemplaza a Indra por un tiempo pero que se arruina por su arrogancia; cf. ŚB. V. 5. 1. 2 donde si el Rey se «intoxicara» (*úd vā ha mādyet*) por su exaltación ritual, «que caiga precipitado cabeza abajo» (*prá vā patet*). Una auto-afirmación por parte del Regnum es al mismo tiempo destructiva y suicida⁵⁵.

En una sociedad tradicional al opresor se le excomulga y se le depone legalmente; esto puede ser seguido por una sumisión y apocatástasis, como en el caso de Indra y como en el Islam se prevee para Iblis, o por la instalación de un sucesor más regular en quien renace la Realeza. En una sociedad antitradicional, cuando el opresor ha sido eliminado por una revolución popular, aquellos que han sido oprimidos tienen la intención de gobernar en sus propios intereses, y devienen opresores a su vez. La mayoría oprime a la minoría. La subida de una plutocracia socava lo que es todavía, nominalmente, un gobierno de la mayoría. La ineficiencia y corrupción de la plutocracia prepara la vía para la toma del poder por un solo proletario que deviene un Dictador, o lo que se llama en términos más técnicos un Tirano, que ya no rinde culto, ni siquiera de palabra, a ningún poder por encima del suyo propio, y que, incluso si tiene «buenas intenciones», sin

⁵⁵ «Todos los sistemas políticos que contravienen directamente la ley de la naturaleza y las libertades del poder espiritual, son necesariamente de vida corta» (George Avery, SSM., en *New English Weekly*, 25 de Julio de 1940). «La separación entre iglesia y laicado, eso es lo que subsistirá ahora... La Iglesia será esclavizada por el Estado... el mal se apoderará del Estado... Por la perfidia de todos los hombres los frutos de la tierra perecerán, y el tronco de los árboles y el producto de las aguas» (de la interpretación del sueño de Dermot, Standish H. O'Grady, *Silva Gadelica*, II, pág. 84).

«En verdad, mientras Indra no conoció a ese Sí mismo, los Titanes le vencieron... Cuando le conoció, abatiendo y conquistando a los Titanes, ganó la supremacía, el gobierno autónomo y el dominio de todos los Dioses y de todos los seres» (Kauṣ. Up. IV. 20). En términos platónicos, no puede haber ninguna estabilidad donde no hay acuerdo en cuanto a quién gobernará, la mejor parte o la peor. «Todo reino dividido contra sí mismo es llevado a la desolación» (Lucas XI. 17).

embargo «carece de principios». Esta caricatura de monarquía prepara a su vez la vía a un estado de desorden (*anṛta*) tal como puede apreciarse bien en el mundo en nuestros propios tiempos. Ciertamente, es evidente ya que «lo que nosotros llamamos nuestra civilización no es sino una máquina mortífera sin consciencia ni ideales» (G. La Piana en *Harvard Divinity School Bulletin*, XXXVII. 27). Tal es la consecuencia final del divorcio del Poder Temporal respecto de la Autoridad Espiritual, del Poder respecto del Derecho, de la Acción respecto de la Contemplación.

Hasta aquí hemos examinado solo los aspectos cósmicos (*adhidevatam*) y políticos (*adhirājyam*) de la ciencia del gobierno y con referencia al individuo como un súbdito. Pero esta doctrina tiene también una aplicación auto-referente (*adhyātmam*); la cuestión no es solo de un orden universal y de un orden nacional o cívico, sino también de una economía interna. En último análisis el hombre mismo es la «Ciudad de Dios» (AV. X. 2. 30, BU. II. 5. 18) y puede también decirse de él, como de cualquier otra ciudad, que «La ciudad jamás puede ser feliz a menos que sea conducida por esos pintores que copian un original divino» (Platón, *Rep.* 500 E, cf. KU. V. 1). Aquí también, debe existir un gobierno en el que los factores de desorden deben estar regidos por un principio de orden, si han de alcanzarse los objetivos de bienestar en este mundo y en el otro. Que el hombre tiene dos sí mismos es una doctrina universal; éstos son respectivamente natural y supranatural, uno exterior y activo, el sujeto de las pasiones, el otro interior, contemplativo y sereno. El problema de la economía interna, por la cual pueden alcanzarse los fines últimos del hombre (*puruṣārtha*), es el de la relación entre el Ego psico-físico y la Persona espiritual, el Rey Exterior y el

Sacerdote dentro de vosotros:⁵⁶ pues como Platón señala tan a menudo, el bienestar de «el alma y el cuerpo entero» depende de la unanimidad, en cuanto a cuál gobernará, de los sí mismos mortal e inmortal dentro de vosotros.⁵⁷ Que el Purohita sea el instigador y el Rey el agente, refleja la constitución individual en la cual la Persona Interior es el *kārayitr* y el sí mismo elemental (el Hombre Exterior) el *Karṭr* (MU. III. 3, Kauṣ. Up. III. 8, BG. XVIII. 16).

Estos dos sí mismos del hombre, que es *dvyātman* (virtualmente en el nacimiento y efectivamente por un renacimiento), son respectivamente humano, nacido de mujer, y divino, nacido del fuego sacrificial (JB. I. 17, ver JAOS 19. 2, pág. 116; AB. III. 19 *yajñād devayonyai prajanayati*, etc.).⁵⁸ Los dos sí mismos corresponden a (son las huellas de)

⁵⁶ «La mayoría de las escuelas filosóficas chinas han enseñado la vía de lo que se llama “el Sabio Interior y el Rey Exterior”. El Sabio Interior es una persona que ha establecido la virtud en sí mismo: el Rey Exterior es el que ha cumplido grandes obras en el mundo. El ideal más alto para un hombre es poseer a la vez la virtud de un Sabio y el cumplimiento de un Gobernante, y así deviene lo que se llama un Sabio-Rey, o lo que Platón llamaría el Filósofo-Rey» (Fung Yu-lan, *History of Chinese Philosophy*, traducida por Derk Bodde, Peiping, 1937, pág.2). El Sabio Interior, el *prajñātman*, es el Emperador, o el Rey de Reyes; el *jīvātman* es el Virrey, y corresponde a este sí mismo último y activo hacer lo que manda el sí mismo primero y contemplativo, no «hacer lo que él quiere».

⁵⁷ *República* 432 C, etc. La doctrina platónica de la «ciudad» individual tiene su paralelo exacto en los contextos de la *brahmapura* («Ciudad de Dios») india. Por ejemplo, «(Este cuerpo) con sus ocho “círculos” y nueve aberturas es Ayodhyā [“Inconquistable”], la Ciudad de los Dioses, con su tesoro (corazón) de oro envuelto por la luz del cielo; al que es un Comprehensor de esa Ciudad de Brahma, envuelta por la inmortalidad, a él Brahma y Brahmā (Comm. Paramātman y Prajāpati) le dotan de vida, renombre y progenie» (AV. X. 2. 29-31). «Las ciudades de Puri y Mathurā son en cada hombre, el reino de su propia mente, donde ha de ser *depuesto* el sí mismo personal... el kaṁsa en cada uno de nosotros» (P. N. Sinha, *A Study of the Bhāgavata Purāna*, 1901, pág. 300). «El que ha matado a su Vṛtra» (TS. II. 5. 4. 5) ha hecho esto.

⁵⁸ La distinción de nacimientos en JB. I. 17 corresponde exactamente a la de Juan III. 6 *quod natum est carne, caro est: et quod natum est ex spiritu, spiritus est*, y Gálatas VI. 8 *Qui seminat in carne sua, de carne et*

metet corruptionem: qui autem seminat in spiritu, de spiritu metet vitam aeternam.

Los «dos sí mismos» de los textos sánscritos, las «partes mortal e inmortal del alma» de Platón, son el Hombre Exterior y el Hombre Interior, *is qui foris est* y *is qui intus est* de II Corintios IV. 16: de los cuales observa Sto. Tomás de Aquino *In homine duo sunt* (un eco de las palabras de Platón *δύο φαρμὲν αὐτῷ ἀναγκαῖον εἶναι*, en *República* 604 B), *scilicet natura spiritualis et natura corporalis. Per hoc autem homo dicitur diligere seipsum, quod diligit se secundum naturam spiritualem* (*Sum. Theol.* II-II. 26. 4, como en BU. IV. 5, etc.).

Con referencia al sí mismo corporal o «vida» —el «sí mismo pequeño» (*appātumo*) budista «que no es mi sí mismo (real)», *na me so ātta, passim*— Cristo dice *Si quis venit ad me, et non odit... suam animam, non potest meus discipulus esse* (Lucas XIV. 26), y con referencia a su división (la *katharsis* de Platón, la «separación entre el alma y el cuerpo, en la medida en que eso es posible», Platón, *Fedón* 67 C) S. Pablo afirma que la Palabra de Dios (sánscrito toda *śruti*) penetra hasta la separación entre el alma y el espíritu (Hebreos IV. 12). La distinción es la que señala Filón (*Questiones in Genesis*, II. 59 y *De Cherub*. 113 sig., según lo cita Goodenough, *By Light, Light*, págs. 373, 375) entre «nosotros» y «eso que era antes de nuestro nacimiento» y que será (cf. BG. II. 12) «cuando nosotros, que en nuestra junción con nuestros cuerpos, somos mixturas, ya no existamos, sino que seremos llevados al renacimiento», es decir, a «nacer de nuevo» de la Matriz Divina en el sentido de JB. I. 17 y Juan III. 3.

Los «dos sí mismos» son también el *propium* y el *suum* de S. Bernardo. Nosotros nos identificamos «naturalmente» «a nosotros mismos» con el «*propium*», con «nuestra» individualidad como se la conoce por «nombre y aspecto» (*nāmarīpa*), con «este hombre» al que nosotros retornamos desde la deificación sacrificial pensando: «Ahora yo soy quien yo soy realmente» (*ahām yā evāsmi sāsmi*, ŚB. I. 9. 3. 23), y al cual el Rey retorna con las mismas palabras al final del Rājasūya, en el cual se le había hecho ser un Brāhman (AB. VII. 24); estos retornos a uno mismo son, en el sentido más técnico de la palabra, «desacralizaciones». Al retornar así, nosotros estamos olvidando que el *propium* al cual retornamos no es nuestro Sí mismo real, no es realmente una esencia, sino solo un proceso. Por otra parte, solo en referencia a nuestra esencia, el *suum* de S. Bernardo, se dice «*Eso eres tú*» (CU. VI. 8. 7 sigs.), y solo en referencia a ese Sí mismo, «el Señor y Rey de todos los seres» (BU. II. 5. 15), el Oráculo manda, *γνώθι σεαυτόν*. Cuando *Philosophia* le pregunta a Boecio quién es, y él responde «un animal racional y mortal», ella le dice que él ha «olvidado» quién es y le advierte: «Si tú no te conoces a ti mismo, vete» (*De consol.*, prosa VI, y *Cantar de los Cantares* I. 8).

El mandato «conócete a ti mismo» tiene un paralelo en las preguntas de los Brāhmaṇas y Upaniṣads, «¿Cuál sí mismo?» (*katarah sa ātmā*, AA. II. 6; *katamā ātmā*, BU. IV. 3. 7, MU. II. 1; y similarmente *ken'attanā*, Sn

los de Mitrāvaruṇau, el Sacerdotium y el Regnum (*tāv ātmanah*, ŚB. IV. 1. 4. 1), y a las dos naturalezas del Brahma, respectivamente mortal, concreta y vocal, e inmortal, discreta y silente, etc. (BU. II. 3. 1, MU. VI. 3. 15, 22, 36), por los cuales él es *dvaitibhāva* («de una única esencia y dos naturalezas») (MU. VII. 11. 8). Que el hombre interior y el exterior son la huella de las dos naturalezas, Sacerdotal y Real, *in divinis*, puede mostrarse como sigue: es como la Verdad o la Realidad (*satya*) y como la No-Verdad o la Irrealidad (*anṛta*) como Brahma entra en estos mundos nominalmente (*nāmnā*) y fenoménicamente (*rūpeṇa*, ŚB. XI. 2. 3. 3-6);⁵⁹ en otras palabras, a la vez como Afirmación (*om*)

508) y «¿En quién, cuando yo parta de aquí, estaré yo partiendo?» (*kasmin... utkrānto bhaviṣyāmi*, Praśna Up. VI. 3) con la respuesta en CU. III. 14. 4 «en Brahma». La verdadera respuesta a la pregunta «¿Quién eres tú?» (*kas tvam asi*), a saber, «Lo que tú eres, esa luz yo soy» (*ko'ham asmi suvas tvam*), es la palabra de paso que abre las puertas del Reino del Cielo y obtiene la bienvenida «¡Entra, oh mí mismo!» (JUB. III. 14. 1-5; Kaus. Up. I. 5-6; Rūmī, *Mathnawī*, I. 3.062 sigs.). Incidentalmente, estoy convencido de que el *γνώθι σεαυτόν* y la *E* de Delfos son una pregunta (*signum*) y una respuesta (*responsum*), preguntada y dada a la puerta (ciertamente una «Puerta del Sol») del santuario de Apolo; puesto que «Conócete a ti mismo» implica «¿Quién eres tú?», y E = El significa (1º) Apolo y (2º) «tú eres» (estas son dos de las interpretaciones de Plutarco, *Moralia*, 392 A), y puesto que la respuesta a la pregunta «¿Quién eres tú?» (que buscas la admisión) toma la forma «El Sol [que] tú eres» (eso yo soy). «“Eso [que] tú eres, así pueda yo ser”, dice él en efecto... Ciertamente, él invoca esta bendición» (TS. I. 5. 7. 6). Cf. mi «La “E” de Delfos» en *Review of Religion*, Nov. 1941.

⁵⁹ De aquí que para alcanzar su fuente «han de comprenderse a la vez esa verdad y esa inverdad» (*tad etat satyam tad anṛtam veddhavyam*, Muṇḍ. Up. II. 2. 2). El mundo de los pares opuestos, de las afirmaciones y negaciones, del bien y el mal, es una teofanía. ¿No se ha dicho que «las cosas invisibles de él» (Romanos I. 20) han de conocerse solo por aquellas de las cosas que fueron hechas de modo que nos parezcan a nosotros «buenas»?; la respuesta evidente a la pregunta «¿Quién hizo al cordero te hizo a ti?» es afirmativa. El problema del mal («¿Puede un Dios bueno haber permitido esto?», cf. JUB. I. 18. 2) solo puede ser planteado por un monofisita o un dualista. Los musulimes ven en el Cielo y el Infierno los «reflejos» de la Misericordia Divina (Sacerdotium) y la Majestad Divina (Regnum).

y como Negación (*na*, AA. II. 3. 6); la distinción entre *satya* y *anṛta* es la de los Devas y los Asuras (ŚB. III. 9. 4. 1, cf. IX. 5. 1. 12); la distinción entre *om* y *na* es la de los Devas y los otros, ya sean hombres o Asuras (AB. I. 16 y II. 2), como, por ejemplo en RV. I. 164. 19, cf. BG. II. 61 y Sn. 724 sig.; la distinción entre *satya* y *anṛta* es también, precisamente, la de

En Ese Uno (*tad ekam, ekam aviviktam, viśvam ekam, advaitam, ekatvam*) Mitra y Varuṇa, el macho y la hembra, el cordero y el león «yacen juntos». Alabarle o culparle a Él por la existencia de uno solo de estos pares es alabarle o culparle por la existencia del otro, debido a que cada uno presupone el otro; es alabarle o culparle por hacer un mundo, pues un mundo-imagen sólo puede pintarse en claro-oscuro, ni todo en blanco o ni todo en negro. Sin embargo es a *nuestros* fines a lo que sirve el mundo del bien y del mal, pues sin él no habría ningún modo de proceder de la potencialidad al acto. No es la Causa Primera, sino *nuestro* conocimiento del bien y del mal lo que es la ocasión de nuestra mortalidad. Esta Causa Primera, que nosotros no podemos llamar bien ni mal en ningún sentido humano, es la causa de nuestra existencia, pero nosotros mismos somos la causa de nuestra manera de ser.

De esto no se sigue que la distinción entre el bien y el mal, entre la verdad y la falsedad carezca de validez aquí y ahora, como si ambos pudieran llamarse buenos. La vía a la Unidad de Brahma lleva desde la Oscuridad, la No-Verdad y la Muerte, a la Luz, la Realidad y la Vida (BU. I. 3. 8): fue siguiendo esta «Vía Antigua» (RV. IV. 18. 1, BU. IV. 4. 8, S. II. 106, IV. 117, etc.) como los Devas se separaron de los Asuras y devinieron lo que ellos son (ŚB. IX. 5. 1. 12), fue «por cualificación» (*arhāṇā*) como ellos (que a excepción de Agni eran originalmente mortales) devinieron Inmortales (RV. X. 63. 4), asimilados a Él «cuyo nombre es la Verdad» (CU. VIII. 3. 4, I Juan V. 20, etc.). Por esta *via affirmativa* uno sube cada vez más alto en la jerarquía de los grados de la realidad o de la verdad (MU. IV. 6) hasta que alcanzamos el Sol, que es la Verdad absolutamente (JUB. I. 5. 3 y *passim*), pero *a través* de quien la vía conduce a Brahma; para alcanzar esa Unidad, la realidad última que estaba «ocultada por la Verdad» (BU. I. 6.3), debemos negar los nombres que se han dado a Dios, para conocerle solo como inconocido (MU. IV. 6). En otras palabras, el fin de la vía (*adhvanaḥ pāram*) y sumidad del ser contingente (*bhavāgra*) nos lleva a un muro a cuyo través la única vía es por la estrecha abertura de la Puerta del Sol, que cierra el paso a quienquiera que es todavía *alguien*. Eso que es más allá es «otro que la Ley o falta de Ley, otro que nuestro bien o mal hecho, otro que el pasado o el futuro» (*anyatra dharmād anyatrādharmād anyatrāsmāt kṛtakṛtāt anyatra bhūtāc ca bhavyāc ca*, KU. II. 14); allí, como lo expresa Eckhart, «ni el vicio la ni virtud han entrado nunca» adentro de El que no es «ni bueno ni verdadero».

la persona temporalmente suprahumana (deificada) y sacerdotal del Sacrificador iniciado y el Fulano secular al cual retorna cuando se abandona la operación sagrada (ŚB. I. 9. 3. 23 con VS. I. 5 y II. 28, cf. AB. VII. 24 donde el Rey se desacraliza similarmente a la conclusión del rito donde invoca a la Trinidad a que de testimonio de que ahora, una vez más, «Yo soy quien yo soy»); y ésta es la distinción entre los dos sí mismos del Sacrificador, uno el hombre natural y el otro el Sí mismo divino al cual renace sacrificialmente (JB. I. 17, AB. III. 19, etc.); aunque, finalmente, de la misma manera que es por un matrimonio de Mitra y Varuṇa, el Deva y el Asura, el *brahma* y el *kṣatra*, como se mantiene el Reino, así es por un matrimonio de la Verdad (*satya*) y la No-Verdad (*aṛnta*) como se propaga y aumenta el hombre mismo (*tayor mithunāt prajāyate bhūyān bhavati*, AA. II. 3. 6). Que la relación se considera como la del Rey Exterior y el Sabio Interior es evidente también por la redacción misma de los textos; por ej. RV. X. 31. 2 donde «uno debe hablar acordemente al propio Consejo de uno, y con el Intelecto manejar el Poder más glorioso» (*svēna krātunā sām vadeta śréyānsam dākṣam mānasā jagrbhyāt*), y es obvio que *kratu* y *manas* son el *brahma* interior, y que *sāmavadana* y *dakṣa* son el *kṣatra* exterior (decimos «manejar» para sugerir «agarrar con la mano», debido a que la redacción podría aplicarse también a la «toma» o «matrimonio» de *kratu* y *vāc*, de *manas* y *dakṣa*, de la contemplación y la acción); y CU. VII. 25. 2 donde la aplicación de los términos políticos *svarāj* y *anyarāj* es al hombre mismo.

De los dos sí mismos, uno es la individualidad psico-física (*bhūtātman*, *śarīra ātman*, *dehika ātman*, *jīvātman*, etc.), este hombre, Fulano, el otro la Persona espiritual (*paramātman*, *prajñātman*, *jñānātman*, *aśarīra ātman*, *sarvabhūtānām ātman*, *vaiśvānara ātman*, *ātmā sarvāntaraḥ*, *antarātman*, *mahātman*, etc.), el Ātman solar de RV. I. 115. 1 y textos afines, el Daimon pneumático (*ātmavat yakṣa*) de AV. X. 2.

32 y 8.43, el «Espíritu contemplativo, sin vejez, siempre joven, con cuyo conocimiento nadie está temeroso de la Muerte» de AV. X. 8. 44: en el budismo, uno es el Sí mismo Grande o Bello (*mahattā, kalyāṇattā*), el otro el sí mismo pequeño o sucio (*appātumo, pāpattā*), A. I. 149, 249. El pequeño es «este sí mismo», el Grande es «ese», «aquel», o «el otro» sí mismo (AA. II. 3. 7, *ayam ātmā... asāv ātmā*; ídem II. 5 *itara ātmā*; ŚB. I. 8. 3. 17 y 19 *itara ātmā*, e ídem IV. 3. 4. 5 *anyām ātmānam*; D. I. 34 *añño attā*). A ese «Sí mismo de este sí mismo (mortal) (*ātmano 'tmā*) se le llama su Guía Inmortal» (*netā amṛtaḥ*, MU. VI. 7, cf. RV. V. 50. 1); este sí mismo es pasible, «su Sí mismo inmortal (*amṛto 'syā 'tmā*) es como la gota de agua en la hoja de loto» (MU. III. 2), es decir inapegado, imperturbable.

«Eso eres tú» (*tat tvam asi*, CU. VI. 8. 6, etc.). En otras palabras, este sí mismo exterior, activo, femenino y mortal nuestro subsiste, más eminentemente, en y como ese Sí mismo interior, contemplativo, masculino e inmortal nuestro, al cual puede y debe ser «reducido», es decir, «devuelto» o «casado» (*nīta, upanīta*).⁶⁰ Nuestra existencia (*esse, Werden*)

⁶⁰ Ver nota 34. De la misma manera que en el cristianismo, toda creación es femenina para Dios, así también el cuerpo es femenino para el Espíritu. Todo nacimiento depende de la conyugación (*saṁyoga*) del «Concedor del Campo» con el «Campo» (BG. XIII.): como una esposa para un marido, así es el cuerpo (*tanū*), que es en razón de las buenas obras (*sukṛtāya kām*), para el Espíritu (*ātman*, TS. I. 1. 10, 1-2); el Sol es nuestro Padre real (JUB. III. 10. 4, etc.). Todo esto debe darse por asumido si ha de comprenderse la teoría del gobierno.

Puede agregarse que no hay nada extraño en la relación de Kṛṣṇa con las *gopīs*, sus *bhaktas*, como a menudo se supone: Peter Sterry, por ejemplo, escribe: «El Señor Jesús tiene sus Concubinas, sus Reinas, sus Vírgenes; Santos en Formas Remotísimas, Santos en Formas Elevadísimas, Santos que no están casados con ninguna Forma, que se guardan a sí mismos célibes para los inmediatos abrazos de su Amor» (V. da S. Pinto, *Peter Sterry, Platonist and Puritan*, pág. 25). Debería observarse que estas son las palabras de un teólogo Puritano.

Ireneo (I. 13. 3) cita al gnóstico Marcos, «Prepárate a ti mismo como una esposa para recibir a un esposo, para que puedas ser lo que yo soy y yo lo que tú eres».

es contingente, nuestra consciencia de la esencia (*essentia*, Wesen) es válida e indeleble, *ex tempore*. Pero nuestra consciencia de nuestra propia esencia está oscurecida por nuestra convicción (*abhibhūtatva* como en MU. III. 2) de ser esencialmente, y no solo accidentalmente, «este hombre», Fulano, nuestra ferviente creencia de «que “yo” soy el hacedor» (BG. etc., *passim*). Ése otro, el Hombre Interior, el Sí mismo «que jamás ha devenido alguien» (KU. II. 18, cf. Hermes, *Asclepius* II. 14b, *Deus... nec nasci potest, nec potuit*), permanece así desconocido e increíble para nosotros mientras este hombre exterior afirma su independencia, mientras «tú no te conoces a ti mismo» (Cantar de los Cantares I. 8, *si ignoras te...*): el estupidificado *bhūtātman* «no alcanza a ver al generoso autor de la existencia (*bhagavantam prabhum = mahātmānam*), la causa (real) de las acciones (*kārayitāram*, cf. JUB. I. 5. 2, BU. I. 6. 3, Juan VIII. 28, etc.), dentro de sí mismo» (*ātmastham*, MU. III. 2, cf. BG. XVIII. 16). Haber olvidado así lo que uno es, «conocerse a uno mismo» solo como un «animal racional y mortal» (Boecio, *De Consol.*, prosa VI) es la mayor de todas las privaciones. La distinción se traza tajantemente en Kauṣ. Up. IV. 20 (cf. CU. VIII. 7 sig.) donde «mientras Indra no conoció a este Sí mismo espiritual (*ātman*), los Asuras (los poderes extrovertidos del alma, cf. Śāṅkara sobre BU. I. 3. 1) le dominaron... Cuando le conoció, abatiendo y conquistando entonces a los Asuras, obtuvo la supremacía, la autocracia y el dominio de todos los Dioses y de todos los seres, como puede hacer igualmente el que es un Comprehensor de ello».⁶¹

«Desear» y «querer» son incompatibles; uno implica una privación, el otro implica una abundancia; «el Espíritu está *queriendo*, pero la carne es *débil*» (Mateo XXVI. 41); de manera que, como dice Rūmī, «Quienquiera que no ha sometido su voluntad (voluntad-propia), no tiene Voluntad

⁶¹ El pasaje es pertinente tanto a la historia de la iluminación de Indra (CU. VII. 7-11) como a la de su caída y apocatástasis (BD. VII. 54 sig.).

(voluntad-libre)» (Oda XIII en Nicholson, *Shams-i-Tabrīz*). El espejismo de una «libertad» individual es la antítesis directa del *summum bonum* dogmático, cuyo «bien más alto» es ciertamente una libertad, pero una libertad *de* uno mismo, no *para* uno mismo (el Fulano), a saber, la libertad de aquéllos que pueden decir con el Comprehensor que «“yo” no hago nada» (BG. V. 8), con Cristo que «Yo no hago nada por mí mismo» (Juan VIII. 28), con el Buddha que «Yo voy errante en el mundo, un verdadero Nadie» (Sn. 455-456) y que son «libres como la Divinidad en su no existencia» (Eckhart); «Si no fuera por el grillete, ¿quién diría “yo soy yo”?»» (Rūmī, *Mathnawī*, I. 2.449).

«Hacer lo que a uno le place» no es en modo alguno sinónimo de «libertad», sino más bien de una sujeción a las «pasiones dominantes» (*indriyāṇi*) que uno llama «suyas propias». ⁶² Quienes están dominados por sus propias inclinaciones son «hombres libres solo de nombre» (Platón, *República*, 431c). Nosotros somos mucho más las criaturas de nuestros pensamientos que sus autores. El hombre que no sabe, «*piensa*» lo que *le place* pensar. Donde deberíamos complacernos en lo que sabemos, de hecho solo «sabemos lo que nos place», lo que equivale a decir que el gusto y el disgusto son nuestros señores, más bien que nuestros

⁶² Platón reconoce en nosotros dos tipos o partes del «alma», o dos vidas o sí mismos, mortal e inmortal; nosotros nos identificamos a «nosotros mismos» con uno u otro de estos. El hombre gobernado por sus deseos es *ἡτταν ἐαυτοῦ*, «sujeto a sí mismo», es decir, al sí mismo que dice «yo quiero»; el que gobierna sus deseos es *κρείττων ἐαυτοῦ*, es decir, «dueño de sí mismo, es decir del sí mismo que dice «yo quiero»» (*Leyes*, 645, *República* 431, etc.). En el primer caso él (sujeto predicado por *ἡτταν* y *κρείττων*) se identifica a «sí mismo» con el *śarīra ātman* (*brūtātman*), «dominado» por los gustos y los disgustos (MU. III. 2); en el segundo caso se identifica a «sí mismo» con el imperturbable *āśarīra ātman* (*prajñātman*). La condición del primero es de «ignorancia» (*avidyā*), la del segundo de «sabiduría» (*vidyā*) (*Protágoras* 358). El bienestar de la «totalidad del alma» depende de la armonía de sus partes y de su unanimidad en cuanto a cuál gobernará» (*República* 432 C). Todo esto es lo mismo para el Estado y en la economía individual.

servidores. Pos consiguiente, no hay ninguna lección más grande que aprender que la de *no* pensar para uno mismo, sino *por* el Sí mismo, *ātmata*s (CU. VII. 26. 1) = *κατὰ λόγον*.

¿Qué se entiende, entonces, por «autonomía»? En el caso de un Rey, gobernar y no ser gobernado por la multitud de aquellos que deben ser vasallos y súbditos; en la casa, gobernar y no ser gobernado por la familia de uno; y dentro de vosotros, gobernar y no ser gobernado por los deseos de uno. «Aquél cuya delectación está en el Sí mismo (espiritual), cuyos juegos amorosos son con el Sí mismo, cuyo esposo es el Sí mismo, y cuya felicidad está en el Sí mismo (*ātmaratir ātma-krīḍa ātmamithuna ātmānandaḥ*) deviene autónomo (*svarāj*) y un movedor a voluntad (*kāmācārin*) en todos los mundos: pero aquéllos cuyo conocimiento es heterogéneo devienen heterónomos (*anyarāj*), y no devienen movers a voluntad en ningún mundo» (CU. VII. 25. 2):⁶³ pues «Aquí, en la tierra, los hijos de los hombres moran sujetos a mandato, puesto que cualquier cosa que desean, ya sea un reino o un campo (es decir, ya sea un Rey o cualquier otro hombre), sobre eso mismo basan su vida» (CU. VIII. 1. 5),⁶⁴ y «¿Por

⁶³ Cf. Muṇḍ. Up. III. 3. 1. 4. El lenguaje es igualmente aplicable a la economía política del Regnum y el Sacerdotium, y a la economía individual de los «dos sí mismos», el Rey Exterior y el Sabio Interior.

Para el *kāmācārin* cf. RV. IX. 113. 9; JUB. III. 28. 3; CU. VIII. 5. 4; Taitt. Up. III. 5; D. I. 172; Juan X. 9; y HJAS. IV, 1939, pág. 35.

Como es primariamente el Viento del Espíritu el que «se mueve como quiere» (*yathāvaśām* RV. X. 168. 4; *anilo viya yathā kāmam*, J. V. 418; Juan III. 8), así es solo el que «ha partido con el viento» (Kauṣ. Up. II. 12. etc.), en el sentido del réquiem *gacchatu vātam ātmā* (RV. X. 16.3), el que puede llamarse «libre»; o para usar el lenguaje de N. T., solo aquellos que están «en el espíritu» (*πνεύματι*) pueden «entrar y salir».

⁶⁴ Similarmente el budista D. I. 172, que forma parte de la instrucción de un Rey en las «Ventajas de la Vida Monástica»: el siervo del deseo es su propio esclavo, no su propio señor ni capaz de ir adonde él quiere (*na yena kāmam gamo = na kāmācārin*), mientras que el hombre «cuyas puertas de los sentidos están guardadas (*indriyesu gutta-dvāro = attagutto*, Dh. 379) es su propio señor, está liberado de su esclavitud (*dāsavyā mutto*) y es capaz de ir donde quiere».

qué, entonces», como exclama S. Agustín, «hombres miserables se atreven a jactarse de su libre albedrío antes hacerse libres?... Pues por lo que un hombre es sometido, a ello está asignado en esclavitud» (*De spir. et lit.*, 52, cf. MU. II. 1-2).⁶⁵ Cuando esta unión mística (*ātmanithunam*) del hombre interior y el exterior se ha consumado, cuando los dos fuegos que se odiaban uno a otro (TS. V. 2. 4. 1-2) se han hecho uno (*ekam bhavanti*), en este matrimonio afectivo, unánime y cooperativo, entonces puede decirse que «Este sí mismo se ofrece (*ātmānam samprayacchati*)⁶⁶ a ese Sí mismo, y ese Sí mismo a este sí mismo. Ellos se unen uno con otro (*tāv anyonyam abhisambhavataḥ*). Con esta forma (terrenal, femenina), él (el antedicho Comprensor de Indra como Señor) se une con el mundo de allí (*anenāha rūpeṇāmuṁ lokam abhisambhavati*),⁶⁷ y con esa forma con este mundo» (AA. II. 3. 7); así se ganan ambos mundos para ambos sí mismos, este mundo fuera y ese otro dentro de

En un lenguaje casi idéntico Platón describe a aquellos que están «sujetos a sí mismos» (ver nota 58) como «hombres libres solo de nombre» (*República* 431 C). Considerando la educación de los príncipes persas, también nos dice que estos tenían cuatro tutores, respectivamente el más sabio, el más justo, el más temperado y el más valiente. El primero le enseñaba la ciencia Mágica de Zoroastro, el segundo a ser siempre verídico, el cuarto a ser sin miedo, y el tercero «a no ser dominado por un simple placer, en orden a adquirir el hábito de ser un Rey libre y verdadero, un Rey que es primero de todo el señor de cualesquiera (poderes) que están en sí mismo, y no su esclavo» (*Alcibíades* I. 122). Podemos pues creer sin dificultad que las concepciones persa e india de la Realeza eran en verdad similares.

⁶⁵ El «libre albedrío» que la doctrina cristiana postula para todos no es evidentemente la «voluntad propia», sino más bien una libertad para resistir o consentir a la voluntad más alta, la del espíritu («el espíritu está queriendo pero la carne es débil», Mateo, XXVI. 41). Hacer nuestra voluntad propia es ser pasivo; cooperar con el espíritu es ser en acto. Cf. nota 44.

Que el hombre natural es un autómatas se demuestra admirablemente en S. III. 66-67 (ver *HJAS*. IV, 1939 pág. 135).

⁶⁶ *Samprayat*, «proferir», correlativo de *vr*, «cortejar».

⁶⁷ Es decir, *param jyotir... svena rūpeṇa abhiniṣpadyate* (CU. VIII. 12. 3).

vosotros. Decimos «dentro de vosotros» aquí, debido a que es en el «fin del Mundo» donde el Cielo y la Tierra se abrazan (*samśliṣyataḥ*, JUB. I. 5. 5); ese fin del Mundo, más allá del cual ya no hay sufrimiento, está en el corazón de nuestro propio ser, y esa es la meta del Viajero.⁶⁸

Por otra parte, nosotros estamos naturalmente en guerra con nosotros mismos, y a menudo no solo en guerra con «lo que es divino en nosotros», sino también ignorantes de ello, debido a nuestra «noción de que “yo” soy el hacedor» (*ahamkāra*), y así, efectivamente, «auto-egoismados» (*ekātman*) y «no-Sí mismados» (*anātman*), aunque potencialmente poseídos de ambas naturalezas (*dvyātman*), ésta nacida de la carne y ésa nacida del espíritu. Nuestra casa está dividida contra sí misma. En este estado de desorden «el sí mismo (el Tirano) del hombre no tiene ningún otro enemigo que el Sí mismo (el Rey legítimo): ese Sí mismo es un amigo para el sí mismo que se ha vencido a sí mismo por sí mismo, pero un enemigo en guerra contra el que adolece del Sí mismo» (*anātmanaḥ... śatruvat*, BG. VI. 5, 6). Una tal privación del Sí mismo, y la correspondiente mortalidad, era la condición original tanto de los Dioses como de los Titanes: los Devas y los Asuras eran en el comienzo igualmente *anātman*, «no-Sí mismados», y sólo Agni era *amṛta*, «inmortal» (ŚB. II. 2. 2. 8, cf. XI. 1. 2. 12 y XI. 2. 3. 6), y «Como son los hombres ahora (es decir, no-Sí mismados y mortales), así eran los Dioses en el comienzo» (TS. VII. 4. 2. 1). Sin embargo, los Dioses «desearon: “Acabemos con la privación (*āvartim*), el mal (*pāpmanam*), la muerte (*mṛtyúm*)”» (TS. VII. 4. 2. 1), «Anhelaron el mundo de la luz celestial» (JUB. I. 15. 1), el Sol mismo «deseó: “Corte yo, en verdad, todo el mal, de manera que yo ascienda al mundo de la luz celestial”»; entonces vio el sacrificio, lo agarró y sacrificó con él; cortó así todo el mal y ascendió al mundo de

⁶⁸ AB. VII. 15, S. I. 61-62, A. II. 48-49, ver mi «La Vía del Peregrino» en *JBORS*. XXIII. y XXIV, 1937, 1938.

la luz celestial, y habiendo cortado todo el mal ahora brilla» (JB. II. 82): de hecho, fue sólo «por cualificación» (*arhāṇā*), «por los consejos de Agni» (*krátubhiḥ*), por el Sacerdotium (*bráhmanā*), como los Dioses alcanzaron su inmortalidad (RV. X. 63. 4, VI. 7. 4, ŚB. XI. 2. 3. 6). Y como hizo el Sol, así puede ahora el hombre que es un Comprehensor del sacrificio, cortar todo el mal y subir por encima de sí mismo (JB. II. 82): es solo encontrándose a Sí mismo como un hombre se beatifica, pues «Todo lo que es otro que el Sí mismo Interior de Todo, otro que tu Sí mismo, es una aflicción» (*eṣā ta ātmā sarvāntaró 'to anyád ārtam* BU. III. 4. 2).

Así pues, la respuesta a la pregunta «¿Quién es digno (*arhati*) de entrar en unión con (de pasar a través de) ese Sol?» (JUB. I. 6. 1), es decir, «de salir fuera del universo»,⁶⁹ es que es capaz un *arhat*, es decir, el que puede responder a la pregunta «¿Quién eres tú?» con la respuesta «Yo soy tú mismo» (JUB. III. 1. 6, Kauṣ. Up. I. 2, etc.): es a él a quien se dirige la bienvenida, «Entra, oh mí mismo» (Rūmī, *Mathnawī*, I. 3063). Pero si él no ha verificado las palabras «Eso eres tú», si no sabe quién es, sino que habla de sí mismo por su nombre propio o un apellido, entonces es arrastrado lejos de la Puerta y excluido del Matrimonio (JUB. III. 14. 2 = JB. I. 18, Rūmī I. 3057, Cantar de los Cantares I. 8, Mateo VII. 21, 23, XXV. 10, Apocal. XIX. 9, etc.). «¡Ay! de aquel que parte de este mundo, sin haber conocido a ese Imperecedero» (BU. III. 8. 10).

Así la primera y la última de todas las necesidades del hombre es «conocerse a sí mismo» (*ut sciat seipsum*, Avencebrol, *Fons vitae*, I. 2): la «ciencia del Sí mismo» (*ātmavidyā*) es el término final de toda doctrina (CU. IV. 14. 1, Śvet.Up. I. 16, etc.). El oráculo antiguo y atemporal, «Conócete a ti mismo» (*γνῶθι σεαυτόν*), resuena a través

⁶⁹ Todo este simbolismo recurre en Platón (*Fedro* 246, 247, etc.) y en Hermes Trismegistus (I. 11 sig., etc.).

de toda la *Philosophia Perennis*. La doctrina del Sí mismo se introduce así apropiadamente con preguntas tales como: «¿Cuál es el Sí mismo?» (*katarah sa ātmā*, AA. II. 6, *katamá ātmā*, BU. IV. 3. 7, MU. II. 1), «¿Quién es nuestro “Sí mismo”, que es “Brahma”?» (*ko na ātmā, kim brahma*, CU. V. 11. 1), y «¿En quién, cuando yo parta de aquí, estaré yo partiendo?» (*kasminn aham utkrānta utkrānto bhaviṣyāmi*, *Praśna Up.* VI. 3), es decir, cuando «yo entregue el espíritu» (*Sanctus Spiritus*), ¿estaré yo en ese Espíritu inmortal, o, en las palabras de Blake, seré yo «cogido y entregado en las manos de mi propia egoismidad?».Cuál sea la respuesta a esta última pregunta, dependerá del grado de nuestro conocimiento del Sí mismo ahora: «Quienquiera que parte de este mundo sin haber encontrado el Espíritu, no hay ninguna liberación para él» (CU. VIII. 1.6), pero «El Comprehensor de la Persona común de todo, el Comprehensor del logos “Eso es mí mismo”, cuando parte, se junta con el Sí mismo incorporal, y deja tras de él al otro, al sí mismo corporal» (*sarveṣām bhūtānām āntarah puruṣaḥ sa ma ātmeti, vidyāt sa utkrāmann evaitam aśarīram prajñātmānam abhisampadyate vijahātītaram daihikam*, ŚA. VIII. 7); «no puede haber ninguna duda para el que está cierto de esto, que “Este Sí mismo mío en el corazón, es Brahma; coesencial con él yo soy (*tam... abhisambhavistāsmi*) cuando yo parto de aquí”» (CU. III. 14. 4); «Quien Le conoce, se conoce a sí mismo, y no tiene miedo de morir» (AV. X. 8. 44). Así, el polvo vuelve a la tierra y el espíritu a quien lo dio (Eccl. XII. 7). Solo necesitamos agregar que estas doctrinas de los dos sí mismos del hombre, y de su compostura (*sam̐dhi, samādhi*), son tanto budistas como brahmánicas, y tan platónicas y cristianas como cualquiera de éstas.

La «compostura» del *yogin*, en quien el hábito del *samādhi* persiste, es de hecho lo mismo que su «posesión de sí mismo», la posesión *de y por* el Sí mismo de uno en ese «sueño», como de muerte, que es la entelequia de la conyugación beatífica de

los principios conjuntos, Indra e Indrāṇī, descrita en ŚB. X. 5. 2. 11-17 en la explicación de las nociones «uno y muchos, lejos y cerca»: «“Duerma” así el Comprensor (*tāsmād evamvīt syapyāt*): El que con amor lleva (*praṇáyati*, cf. MU. VI. 7 *khalv ātmano ‘tmā netā amṛtākhyah*: de la raíz *nī*, «llevar, controlar, casar») a todos sus hijos, Él es ciertamente el Soplo (*prāṇáh*, es decir, el Ātman, Vāyu, Prajāpati, Sūrya, Agni, Brahma, y aquí en particular Mṛtyu) y estos soplos o vidas (*prāṇáh*, es decir, los poderes de los sentidos) son sus propios “súbditos” (*sváh*, cf. VS. XII. 82, BU. IV. 4. 37, etc.), y cuando uno duerme (*svāpiti*), entonces estos soplos, sus súbditos, entran en él (*enam... āpiyanti*, cf. JUB. I. 15. 8 *prāṇam apyeti... sarvam prāṇam abhisameti*); este “sueño” (*svapna*) es, ciertamente, “entrar dentro del propio de uno” (*svāpyaya = sva-āpi-aya*, cf. CU. VI. 7. 8 *svam āpīta*), como ello se expresa metafísicamente (*īty ācakṣate paróḥṣam*)... Así es como Él no es meramente “Uno” (*ékaḥ*) sino también “Muchos”» (*ékāḥ*) —«como lo que es *uno* en el todo, y *muchos* en sus partes, Uno absolutamente, y *muchos* accidentalmente» (Sto. Tomás de Aquino, *Sum Theol.*, I. 11. 1 *ad* 2) — y así a la vez *akala* y *kala* (MU. VI. 15). Ahora bien, de la misma manera que en inglés [y en español] «entrar dentro» es «tomar posesión de», así también hay aquí un juego en las palabras *apī* (*api-i*) «entrar dentro de» y *āp* «tomar posesión de», sugerido por la semejanza de *svāpyaya* con *svāpi* (ya sea *su-āpi* = «íntimo o aliado leal», o *sva-āpi* = «íntimo o aliado propio») en AB. III. 16, «los Maruts, esos buenos aliados, son los soplos» (*prāṇā vai marutaḥ svapayah*), los aliados de Indra en la batalla con Vṛtra cuando todos los otros Dioses le abandonan (*ídem* y III. 16); y por expresiones tales como *āptakāma* (BU. IV. 3. 21, cf. CU. I. 1. 6), *kāmasyāpti* (KU. II. 11), *sarvāpti* (Kauṣ. Up. III. 3), y *té bráhmaṇāpuh áthāmṛtā āsuḥ* (ŚB. XI. 2. 3. 6). Esta relación de los soplos leales y el Soplo, su primer principio, también puede expresarse como la de los sí mismos sensitivos (el «hombre que ve», *cākṣusapurusa*, CU. VIII. 12. 4, el «hombre que oye», etc.;

colectivamente el hombre mismo — *prāṇā u ha vāva, rājan, manuṣyasya sambhūtiḥ*, JUB. IV. 7. 4, *akṣarasammānās cakṣurmayaḥ śrotramayaś chandomayo manomayo vāñmaya ātmā*, AA. II. 2. 2; cf. Hermes, *Lib. XI. 2. 12a*) y el Sí mismo central, como en Kauṣ. Up. IV. 20 donde, por una parte, el Sí mismo precognitivo (*prajñātman*) entra dentro del cuerpo y, por otra, «estos sí mismos (sensitivos) dependen de ese Sí mismo como vasallos de su duque» (*tam etam ātmānam ete ātmano 'nvavasyanti yathā śreṣṭhinam svāḥ*): él es para ellos y ellos para él, «Pues tú eres nuestro, y nosotros somos tuyos» (RV. VIII. 92. 32).⁷⁰ Solo cuando un hombre está «dormido», en el sentido entendido arriba, y más brevemente en CU. VI. 8. 1, donde «lo que se llama estar dormido es realmente “entrar dentro del propio de uno”» (*svapitīty ācakṣate svam hy apīto bhavati*) [y está claro que *svapna*, como término técnico, significa realmente el dominio de los sentidos y efectivamente contemplación (*dhyāna*), como también en BU. II. 1. 17 donde (de la misma manera que en Hermes Trismegistus, *Lib. I. 1*) «se dice que un hombre está “dormido” cuando contiene los sentidos» (como se contiene a los caballos)⁷¹], y solo cuando está «dormido» así, un hombre está realmente facultado y es realmente libre. «Cuando “duerme” estos mundos son suyos, y entonces deviene como un gran Rey o un gran Brāhman; alcanza igualmente a lo alto y a lo bajo. Lo mismo que un gran Rey, que toma con él a su pueblo, así también “este hombre”, reinando en sus sentidos, va en (el carro de) su propio cuerpo a voluntad» (BU. II. 1. 18). La única vía real al poder es devenir

⁷⁰ Platón, «Dios es nuestro guardián, y nosotros somos sus posesiones» (*Fedón*, 60 D).

⁷¹ Una interpretación idéntica del «sueño» se encontrará en Hermes Trismegistus, *Lib. I. 1*. El Hombre Exterior, a quien nosotros consideramos como «despierto» está *realmente dormido* y soñando; el Hombre Interior y contemplativo, a quien nosotros consideramos como «dormido», cuando no alcanzamos a comprender la «inacción» metafísica, está *realmente despierto* y en acto, en el sentido en que el Buddha es literalmente el «Despierto» y en el sentido analógico (*paramārtika*) en el cual Agni es «despertado en la aurora» (*uṣar-budh*).

el propio señor de uno; el dominio de todo lo demás se sigue solo. Este es el «secreto del gobierno» tradicional, tanto chino como platónico e indio.

Toda la importancia del dicho «Que el Comprehensor duerma» (*tásmad evamvit svapyāt*) en ŚB. X. 5. 2. 12 se perderá de vista si nosotros lo consideramos como opuesto al dicho «Que él luce» (*tasmād yuddhyasva*) o «Que él Actúe» (*kartum arhasi*) de BG. II. 18 y III. 21. Éstos no son ya imperativos en conflicto, sino imperativos coincidentes para lo que es ahora la *mixta persona* de Kṛṣṇārjunau más bien que la única y vacilante persona de Arjuna sólo. El «sueño» que se da a entender aquí es tener los poderes de los sentidos en la mano y bajo el control de uno y así realmente en la posesión de uno (como es explícito en BU. II. 1. 17), y ésta es la «autonomía» del Rey que es libre para moverse a voluntad en su propio reino (*ídem* 18); mientras que, por otra parte, la «acción» que se da a entender es la actividad de uno cuyas acciones no son reacciones al placer y al dolor sino solo las acciones que son «correctas». Para combinar y parafrasear BG. II. 69 y IV. 18, «El que ve inacción en la acción, y acción en la inacción, el sueño en la vigilia y la vigilia en el sueño, es sabio, está despierto, está todo en acto». «El yoga es pericia en las obras» (*karmasu kauśalam*, BG. II. 50,—se recordará que el valor original de *σοφός*, «sabio», es precisamente el de *kuśala*, «experto, perito»); el arte real es precisamente el *karma yoga*, «y solo se necesita un poco de este conocimiento para salvarse del gran terror» (BG. II. 40). La *dharāṇa*, *dhyāna*, y *samādhi* del *yoga* (la *consideratio*, *contemplatio*, y *excesus* o *raptus* cristianos) son otros tantos grados de posesión por el Sí mismo, que se consuma en una salida o vaciación de uno mismo y en un encuentro del Sí mismo real de uno, que es también el Sí mismo del Espíritu inmanente: «Cuando el auriga en el vehículo (psico-físico) se libera de todas estas cosas que le atestaban (*paripūrṇa*) y que (como percepciones sensoriales) le sometían, entonces, ciertamente,

procede a la unión con-Sigo-mismo» (*ātmann eva sāyujyam upaiti*, MU. IV. 4; cf. Platón, *Fedón* 66C, 67A). Volvemos así a los valores más profundos de la «auto-posesión»: «Cuando estás limpio del sí mismo, entonces eres auto-controlado (*dīnes selbes gewaltic = svarājan, ἐγκρατῆς ἑαυτοῦ*), y auto-controlado eres auto-poseído (*dīnes selbes eigen = tu propio sí mismo*), y auto-poseído eres poseído de Dios (*ist got dīn eigen = Dios es tu verdadero sí mismo*) y de todo lo que él ha hecho alguna vez» (Eckhart, Pfeiffer, pág. 598), un pasaje que suena como una traducción literal de una Upanisad: *prasannātmātmani sthityā, sukham avyayam āsnute*, MU. VI. 20. Por el mismo motivo, en la expresión «Totalmente solo con-sigo-mismo» emerge un sentido más profundo; en el conflicto con la Muerte, en el cual el resultado es literalmente «de victoria o de muerte», nosotros estamos «totalmente solos», solos «con nosotros mismos», que significa junto a nuestro verdadero Sí mismo, *ātmanaiva sahāyena* (Manu, VI. 49), el «Compañero Inseparable» de BU. II. 1. 11 Kauṣ. Up. IV. 12.

Queda entonces que efectuar en el Omnihombre, que es todavía un reino o una casa dividido contra sí mismo, un matrimonio tal de sí mismos como el que hemos expuesto, y como se expone en CU. VII. 25 y AA. II. 3. 7. Hemos aludido ya a la consumación de este matrimonio divino (*daivam mithunam, ἱερός γάμος*), descrito en ŚB. X. 5. 2. 11-16 como la unión beatífica de Indra e Indrāṇī, «las Personas en los ojos derecho e izquierdo».⁷² Estos dos son, respectivamente, el

⁷² Para la «persona en el ojo (derecho)» ver BU. IV. 2. 2, 3 y IV. 4. 1, CU. I. 7. 5, MU. VII. 11. 1-3. Esta imagen que se ve en la pupila del ojo es la forma de nuestro ser real y la de la «Persona en el Sol», a quien se llama diversamente Muerte, Soplo, y usualmente Indra; pues la «Persona en el Sol» es «Indra, Prajāpati, Brahma» (el Sacerdotium) (KB. VIII. 3). En ŚB. III. 1. 3. 15 es Śuṣṇa quien deviene la pupila del ojo.

El simbolismo de la «persona vista en el ojo» es probablemente muy antiguo. Platón (*Alcibíades* I. 133) lo usa de una manera ligeramente diferente, pero para él también es una forma análoga a lo que en nosotros es más semejante a Dios.

Rey y la Reina, a la derecha y a la izquierda; así pues, lo que en otro lugar hemos llamado el Sabio Interior y Rey Exterior, se consideran aquí, de acuerdo con el simbolismo funcional con el cual ahora estamos familiarizados, el Rey y la Reina; de hecho ellos representan el *brahma* y el *kṣatra*, y de la misma manera que veíamos en ŚB. IV. 1. 4. 1 sig. que el éxito de todo lo que se emprende por uno u otro de ambos depende de un consentimiento de voluntades marital —un caso especial del principio general enunciado en CU. I. 1. 6-8— así aquí, la unión de Indra e Indrāṇī «les hace tener éxito» (*samardhayati*). El matrimonio sagrado, la síntesis (*saṁdhi*) de los principios conjuntos, de los «sí mismos» inmortal y mortal, implícito en CU. VII. 25. 2, se describe aún más intensamente en BU. IV. 3. 21: «Esa es su forma hipermétrica,⁷³ de la que todo el mal ha sido sacudido, que está libre de todo temor. Como un hombre abrazado por una querida esposa (*priyāyā striyā sampāriṣvaktāḥ*) no es consciente de un adentro ni de un afuera, así este hombre, abrazado por el precognitivo Sí mismo espiritual (*prāññénātmānā*) no sabe nada de un adentro ni de un afuera; esa es, ciertamente, su forma (real), en la cual es poseído de sus deseos, y puesto que el Espíritu es su deseo, él es sin deseos (*ātmākāmam āptākāmam akāmām*) y está exceptuado del sufrimiento». Esto es manifiestamente un retorno al estado primordial de la Persona Espiritual (*ātman, puruṣa*) «como si

⁷³ *Aticchandā* que se interpreta usualmente como significando «más allá de los deseos», pero cuya referencia más directa es realmente a los *chandānsi*, que son los medios de nuestra reintegración métrica y las alas sobre las cuales el Espíritu asciende al Sol (AV. VIII. 9. 2, AB. VII. 27, etc.). «Aquel Sol de allí es el Dispositor; y debido a que ha ido hasta el confín de los Cuatro Cuadrantes, por ello es permanente y brilla... Los Metros son los Cuatro Cuadrantes» (*dīśo hy ètāś chāndānsi*, ŚB. IX. 5. 1. 37, 39). *Aticchandā* (por *aticchandam*), en BU. IV. 3. 21, es, según Śāṅkara, «más allá de los deseos»; pero pienso que la referencia es a la forma «entera y completa», como la del Altar del Fuego, *átichandās* en ŚB. X. 5. 4. 8, donde el significado de la palabra es ciertamente «hipermétrico» o «supra-métrico».

fuera la de un hombre y una mujer abrazados» (*yáthā strīpúmāñsau sampáriṣvaktau*, BU. I. 4. 4): «In dem unbegriffen der hôhen einekeit, diu alle dinge vernihtet in ir selbesheit sunder sich, ist sînde ein âne underscheit... Ein und ein vereinet dâ linhtet blôz in blôz... Also wirt diu êle got in gote» (Eckhart, Pfeiffer, págs. 517, 531). El hombre ya no es este hombre, Fulano, sino que está disuelto en Sí mismo. El hombre exterior ha sido «coronado y mitrado sobre sí mismo» (Dante, *Purgatorio* XXVII. 142). Es precisamente una tal coronación y mitración lo que se representa ritualmente en el Rājasūya: la «divinidad» del rey no es «suya propia», no es «de este hombre» que se sienta en el trono, sino la del principio que le gobierna y del que él es, no la realidad, sino la imagen, el instrumento, y la marioneta vivos. En esta experiencia, el Rey Exterior se sumerge en la vida y el ser del Sabio Interior, este hombre se sumerge en el Sí-mismo real, *geworden was er ist* (deviene lo que él es): las palabras «Eso eres tú» se han verificado; el anhelo, «Lo que tú eres, eso sea yo» se ha satisfecho.

Como la obtención de la Brahmanidad del Rey (AB.VII. 23) y como todos los Himmelfahrten sacrificiales ésta es, por supuesto, una experiencia inevitablemente seguida por un retorno a uno mismo, al hombre Fulano. Pero como todo otro matrimonio, el rito nupcial de la coronación marca el comienzo de un nuevo orden, es un hombre nuevo el que asciende al trono: aparentemente un hombre exterior en la operación, es ahora el agente legítimo de una voluntad más alta que la suya propia. Como el individuo se asimila al Sí-mismo, y la mujer al hombre, así el Regnum se asimila al Sacerdotium: los consortes son unánimes, de manera que lo que uno manda el otro lo cumple. El individuo ya no está esclavizado por sus propios deseos, sino que ha encontrado un guía y mentor infalible en la persona del Daimon o el Espíritu que mora adentro (*átmanvat yakṣa, antarātman*), el Hegemon

u Ordenador Interno (*antaryāmin, netr*), la Sindéresis⁷⁴ como Pastor y Guardián (*rāṣṭragopā, gopṭr, ārakkha devatā*) y «correction du savoir faire» (*pramāṇa*);⁷⁵ el Sabio Interior que puede llamarse el «Capellán» dentro de vosotros, a quien el Purohita, que es el Capellán de la casa del Rey, corresponde en el reino civil. El artista ya no está «expresándose a sí mismo», sino que puede decir con Dante que «Yo tomo nota, y como Él dicta dentro de mí, así lo expreso» (*Purgatorio* XXIV. 52). La mujer casada ya no está suelta, sino que ahora está a cargo de un reino, el de su casa. Y todos estos acuerdos son análogos al acuerdo de un Emperador que hace un tratado de paz con un vasallo rebelde o con un gobernador que pretende ser independiente y que, de acuerdo con la política reglamentaria india, explícita en el Arthaśāstra, es ahora restaurado a su trono y facultado para gobernar, pero ahora como amigo del Emperador. Es lo mismo para el Hombre Interior y el Hombre Exterior.

Ahora hay un estado de paz, donde había habido un estado de ansiedad. La com-postura (*samādhi*) del rebelde exterior y el conductor interior capacita a la totalidad del hombre para subir por encima de la batalla mientras participa en ella. El Rey es ahora en realidad una «Alteza»; sus acciones ya no están determinadas por los gustos y disgustos de su parte sensitiva (*necessitas coactionis*), sino que son instigadas interiormente; y puesto que hablando estrictamente son así «inspiradas», participan en la «infalibilidad» de todo lo que procede *ex cathedra*, «del trípode de la verdad»;

⁷⁴ Sobre la Sindéresis (esencialmente lo mismo que el *λόγος, δαίμων* y *ἡγεμών*, y/o la «con-ciencia» de Platón, pero con mucho más valor que el meramente moral que esta última palabra implica ahora para nosotros), ver O. Renz, *Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin*, Münster, 1911. «Sindéresis» es etimológicamente el sánscrito *saṃtāraka* (de la raíz *ṭr*), «el que capacita a otro para cruzar» (a la otra orilla), y así «salvador» o «liberador».

⁷⁵ Para esta expresión ver Masson-Oursel, «Une connexion dans l'esthétique de la philosophie de l'inde», *Revue des Arts Asiatiques*, II, 1.925.

transferido a otros hombros el peso de la responsabilidad (BG. III. 30 *mayi sarvāṇi karmāṇi samnyasya*) ya no acrecienta la suma de su mortalidad, y nosotros podemos decir: «¡Oh Rey, vive para siempre!». Cuando hablamos de un Rey como «Su Serena Alteza», estamos hablando precisamente de la cualidad de auto-posesión (posesión de sí mismo), verdaderamente real, por la cual un Rey, si es realmente un Rey, es ciertamente «exaltado».

Así, desde el punto de vista de la teoría sociológica india, y de toda la política tradicional, una tiranía individual, ya sea la de un déspota, la de un artista emancipado, o la de un hombre auto-expresivo o una mujer auto-suficiente, efectúa a la larga solo lo que es inefectivo (*akṛtāni*, «desmanes»): toda auto-importancia conduce a la desintegración y finalmente a la muerte del cuerpo político, colectivo o individual. La esencia de la política tradicional equivale a esto, el «Auto-gobierno» (*svarāj*) depende del auto-control (*ātmasamnyama*), el Gobierno de la gobernabilidad. Se puede decir que esta concepción del gobierno sobrevive aún en la India moderna, puesto que la victoria política prevista por Gandhi es ciertamente una victoria que solo puede lograrse por una auto-conquista.

El Rey es tal por Derecho y Decreto Divino, y por el mismo motivo es el Ejecutor de una voluntad más alta que la suya propia; o si gobierna solo por la fuerza y hace su propia voluntad, es un tirano y debe ser disciplinado. Lo mismo se aplica al individuo que, si solo está interesado en el bien de la obra que ha de hacerse y no en sí mismo, y si se considera a «sí mismo» solo como un instrumento gobernado por su arte, es digno de todo honor; pero si se afirma y busca expresarse a sí mismo, es digno de todo deshonor y vergüenza.

La Realeza considerada por la doctrina india y tradicional está así tan lejos como es posible de lo que nosotros entendemos cuando hablamos de una «monarquía absoluta» o de «individualismo». El supuestamente «maquiavélico»

Arthasāstra afirma llanamente (I. 6) que solo un gobernante que se gobierna a sí mismo puede gobernar largamente a otros: «Todo Soberano, incluso aquel cuyo dominio se extiende hasta los confines de la tierra, si es de disposición pervertida y de sentidos ingobernados (*viruddhir vṛttir avasýendriyaḥ*)⁷⁶ debe perecer prontamente», y prosigue diciendo que

«LA TOTALIDAD DE ESTA CIENCIA SE OCUPA DE
UNA VICTORIA SOBRE LOS PODERES DE
PERCEPCIÓN Y DE ACCIÓN».⁷⁷

⁷⁶ Los *indriyāṇi* son los cinco órganos de los sentidos, las cinco facultades internas correspondientes y la mente (*manas*); estos corresponden a lo que los escritores cristianos llaman las «facultades del alma». Se llaman propiamente *indriyāṇi* debido a su pertenencia a Indra (cf. TS. I. 6. 12. 1). De hecho, son los «poderes» (*śacīḥ*) con los cuales Indra está «apoderado» (*śacivat*) y por los cuales es el «Señor del Poder» (*śacīpati*), al igual que lo es de Indrāṇi (*indrāṇīm... pātiḥ*, RV. X. 86. 11, 12). Tomados juntos, los «poderes» (*śacīḥ*) son Śacī, los *indriyāṇi* son Indrāṇi, y los poderes del alma son el alma misma. El matrimonio de Indra e Indrāṇi es el del Sol y la Luna, de Eros y Psyque.

Rectamente contenidos, los *indriyāṇi* son los «poderes del gobierno», pero dejados a rienda suelta, son las «pasiones dominantes» a las cuales *nosotros* estamos sometidos.

⁷⁷ *Kṛtsnam hi śāstram idam indriya-jayaḥ*.

El concepto de «Victoria» es de la máxima importancia en la teoría tradicional de la Realeza. Exotéricamente, un Rey obtiene el trono por una victoria de hecho o implícita sobre otros; pero, esotéricamente, el verdadero Víctor es el que somete sus propias pasiones, aliándose con el Sí mismo contra sí mismo. En el Islam esto deviene el concepto de la «Guerra Santa» (*yihād*), que se distingue de las meras guerras de conquista. El «heroísmo» (*vīrya, ávδρεια*) que se espera del Caballero (*kṣatriya*), ya sea como Rey o como el Alma Mortal y Hombre Exterior, ya no es entonces una cuestión de coraje meramente físico (tal como los animales también lo poseen), sino un símbolo y una evidencia de auto-conquista y auto-conocimiento; pues la autonomía, como hemos visto, es la prueba exterior de un Auto-control interior. Quienquiera que se ha encontrado así a Sí mismo es, necesariamente, a la vez carente de miedo e «invulnerable» (AV. X. 8. 44, BG. II. etc.). Cuando el mártir dice: «Yo he combatido la buena lucha», esta buena lucha es la Guerra Santa. Esto no significa que las dos guerras deban combatirse por separado; el hombre en armas puede estar combatiendo una guerra que, hablando humanamente, es «justa», y, si es un Comprehensor, al mismo tiempo será «santa». En este último caso la batalla misma deviene un rito sacrificial. De esta

Su aplicación es al «Rey», al «hombre de acción» y al «artista» en todos los dominios; no hay nada que pueda hacerse o construirse verdaderamente y bien, excepto por el hombre en quien el matrimonio del Sacerdotim y el Regnum se ha consumado, ni puede hacerse ninguna paz excepto por aquellos que han hecho su paz consigo mismos.⁷⁸

ŚUBHAM BHAVATU

manera puede decirse que la Guerra «A algunos les ha marcado para ser Dioses, y a otros para ser hombres; a algunos para ser hechos esclavos, y a otros para ser liberados» (Heráclito, *Frag.* XLIV.). Una cosa es ser «libre» para hacer lo que uno quiere, pero solo la «Victoria sobre los placeres» (ἡ τῶν ἡδονῶν νίκη, Platón, *Leyes* 840 C) es ser realmente libre.

Es evidente por su Decimotercer Edicto que el gran rey Asoka había comprendido el significado real de la «Victoria»; porque después de hacer el recuento de sus victorias políticas y de expresar su profundo pesar por ellas, debido al sufrimiento infringido a los conquistados, continúa (línea 7), «Y esta es la principal Victoria, la Victoria del Dharma», mientras que (en la línea 10, 11) ordena a sus sucesores «considerar como “Victoria” la Victoria del Dharma, que vale para este mundo y el otro».

En el comienzo, fue el Brahma-Yakṣa quien obtuvo la Victoria (sobre los Asuras) para los Devas, y se suscita la pregunta: «¿Puede ser conquistado quien es un Comprehensor de ese Gran Yakṣa Primogénito, quien sabe que ese Brahma es la Verdad?» (TS. IV. 5. 7. 4, JUB. IV. 21, Kena Up. 14 sig. etc.).

⁷⁸ «¿Qué es lo mejor que un hombre puede pedir a los Dioses? —“Estar siempre en paz consigo mismo”» (*Litigio de Homero y Hesiodo*, 320).