

**HINDUISMO
Y
BUDISMO**

ANANDA K. COOMARASWAMY
Museum of Fine Arts, Boston

**HINDUISMO
Y
BUDISMO**

ANANDA K. COOMARASWAMY
Museum of Fine Arts, Boston



INDICE

I.

HINDUISMO

Introducción.....	13
El Mito.....	17
Teología y Autología.....	27
La Vía de las Obras.....	49
El Orden Social.....	64

II.

BUDISMO

Introducción.....	79
El Mito.....	90
La Doctrina.....	103

Se han empleado las siguientes abreviaturas:

RV., *Ṛg Veda Saṁhitā*; T.S., *Taittirīya Saṁhitā* (Yajur Veda Negro); A.V., *Atharva Veda Saṁhitā*; TB., PB., ŚB., AB., KB., JB., JUB., los *Brāhmaṇas*, respectivamente *Taittirīya*, *Pañcaviṁśa*, *Śatapatha*, *Aitareya*, *Kauṣītaki*, *Jaiminīya*, *Jaiminīya Upaniṣad*; AA., TA., ŚA., los «*Āraṇyakas*», respectivamente *Aitareya*, *Taittirīya* y *Śāṅkhāyana*; BU., CU., TU., Ait., KU., MU., Praś., Muṇḍ., Īśā, las *Upaniṣads*, respectivamente *Bṛhadāraṇyaka Chāndogya*, *Taittirīya*, *Aitareya*, *Kaṭha*, *Maitri*, *Praśna Muṇḍaka* y *Īśāvāsyā*; BD., *Bṛhad Devatā*; BG., *Bhagavad Gītā*; Vin., *Vinaya Piṭaka*; A., M., S., Los *Nikāyas*, respectivamente *Anguttara*, *Majjhima* y *Saṁyutta*; Sn., *Sutta Nipāta*; DA., *Sumaṅgala Vilāsinī Dh.*, *Dhammapada*; DhA., *Dhammapada Atthakathā*; Itiv., *Itivuttaka*; Vis., *Visuddhi Magga*; Mil., *Milinda Pañho*; BC., *Buddhacarita*; HJAS., *Harvard Journal of Asiatic Studies*; JAOS., *Journal of the American Oriental Society*; NIA., *New Indian Antiquary*; IHQ., *Indian Historical Quarterly*; SBB., *Sacred Books of the Buddhists*; HOS., *Harward Oriental Series*.

Nota del Editor: La presente edición en español de esta obra incluye todas las revisiones que A. K. Coomaraswamy incluyó posteriormente en la propia primera edición inglesa del libro.

I

HINDUISMO

«Ninguna enseñanza valdrá, sino sólo ser»

Jacob Boehme, *De incarnationi Verbi*, I.4.19.

«Las Sagradas Escrituras declaran por todas partes que el hombre debe vaciarse de sí mismo. Cuando estás libre de ti mismo, entonces eres auto-controlado, y auto-controlado eres auto-poseído, y auto-poseído eres poseído de Dios y todo lo que Él ha hecho»

Meister Eckhart, Franz Pfeiffer, p. 598.

«El que se conoce a sí mismo, conoce a su Señor con una unificación que trasciende toda co-asociación»

Najmu'ddīn Kutra

(R. A. Nicholson, *Notes on Mathnawī* I.1958-9).

«¿En qué punto no olvidarás a Dios?. Siempre que no te olvides de ti mismo; pues al recordar tu propia nada respecto de todo, recordarás también la trascendencia de Dios respecto de todo»

Filón, *De Sacrificiis Abelis et Caini*, 5.5.

«Todas las sagradas escrituras que tienen la indagación del Sí mismo como objeto declaran: la aniquilación de la postulación-de-yo implica la Liberación».

Śrī Ramana Maharsi (ca. 1907), en
Heinrich Zimmer, *Der Weg zum Selbst*, p. 199, 1954.

«Pues conviene a la mente que quiera dejarse y liberarse, retirarse de la influencia de todo,... y finalmente de sí misma».

Filón, *Legum Allegoriarum* III.41

«¿Qué es uno mismo?. Razón».

«¿Qué es este sí mismo?. – La razón».

Marcus Aurelius 8.40

INTRODUCCIÓN

El brahmanismo o hinduismo* no es sólo la más antigua de las religiones de misterios, o más bien de las disciplinas metafísicas, de las que tenemos un conocimiento pleno y preciso proveniente de fuentes literarias, y, en lo que concierne a los últimos dos mil años, también de documentos iconográficos, sino, quizás, también la única de éstas que ha sobrevivido con una tradición íntegra, y que es vivida y comprendida en el presente día por muchos millones de hombres, de quienes, algunos son campesinos, y otros hombres instruidos bien capaces de explicar su fe, tanto en lenguas europeas como en sus propias lenguas. Sin embargo, y aunque las escrituras y prácticas antiguas y recientes del hinduismo han sido examinadas por eruditos europeos durante más de un siglo, apenas sería una exageración decir que podría darse una estimación fiel del hinduismo en la forma de una negación categórica de la mayor parte de las afirmaciones que se han hecho a su respecto, tanto por los eruditos europeos como por los eruditos indios educados en nuestros modos modernos de pensamiento escéptico y evolucionista¹.

* [El término brahmanismo, para designar la religión de los hindúes, fue aplicado erróneamente por primera vez por los orientistas en Europa. No se apoya en ninguno de los textos sagrados de los hindúes. El término «hinduismo» ha sido aceptado *por el uso* para significar el Sanātana Dharma, particularmente en sus aplicaciones al *viśeṣa dharma* de los hindúes.— EDITOR]

¹ En todo el RV. no hay ni una sola referencia a ninguna persona histórica o evento histórico, sino que, como dice Sayana, todo en él es eterno (*nityam*) el «past tense» inglés, presente, pasado y futuro.

Por ejemplo, se podría comenzar observando que la doctrina védica no es ni panteísta² ni politeísta, ni un culto de los poderes de la Naturaleza, excepto en el sentido en que *Natura naturans est Deus* y todos sus poderes son sólo los nombres de los actos de Dios; que *karma* no es «fatum», excepto en el sentido ortodoxo del carácter y el destino que es inherente a las cosas creadas mismas, y que, comprendido rectamente, determina su vocación³; que *māyā* no es «ilusión», sino más bien la medida y los medios maternos esenciales a la manifestación de un mundo de apariencias cuantitativo **, y en este sentido «material», por el que nosotros podemos ser iluminados o engañados según el grado de nuestra propia madurez; que la noción de una «reencarnación», en el sentido popular del retorno de los individuos fallecidos a un renacimiento en esta tierra, sólo representa una incompreensión de las doctrinas de la herencia, la transmigración y la regeneración; y que los seis *darśanas* de la «filosofía» sánscrita posterior no son otros tantos «sistemas» mutuamente exclusivos sino, como su nombre mismo implica, otros tantos «puntos de vista» que no son más mutuamente contradictorios que, digamos, la botánica y las matemáticas. También negaremos la existencia en el hinduismo de algo único y peculiar a él mismo, aparte del color

² «La acusación de Panteísmo que se ha colgado en su puerta, se refuta por la extravagancia misma de los términos en los cuales afirma la *Trascendencia de la Divinidad*», —se aplicará igualmente a Eckhart y al brahmanismo. C. G. Roll, sobre Dionysius (1920, p. 34).

³ *Karma* es la ley de la acción y la reacción concordante, y *Dharma* es la naturaleza inherente. Uno lleva a cabo acciones o actos de acuerdo con su propia naturaleza inherente. *Dharma* es también *Lex aeterna*, Justicia o Rectitud ideal o absoluta, la *dikaio-synē* griega, como en Platón y Lucas 12.31; la parte proporcionada de esta Justicia que pertenece a un individuo, es su «propia-justicia» (*sva-dharma*), la vocación, la función social, o el deber, en tanto que determinado para él por su propia naturaleza.

** Ver nota 257 sobre *Māyā* en la Sección sobre «Budismo».

local y de las adaptaciones sociales que deben esperarse bajo el sol, donde nada puede conocerse excepto en el modo del conocedor. La tradición india es una de las formas de la *Philosophia Perennis*, y como tal, encarna esas verdades universales de las que ningún pueblo o edad puede pretender la exclusiva. Por consiguiente, el hindú acepta de buena gana que otros hagan uso de sus propias escrituras, como «pruebas extrínsecas y probables» de la verdad como *ellos* también la conocen. Además, el hindú argumentaría que un verdadero acuerdo entre culturas diferentes sólo puede efectuarse sobre estas alturas.

Intentaremos exponer ahora los fundamentos positivamente: sin embargo, no como esto se hace usualmente, de acuerdo con el «método histórico»⁴, que obscurece la realidad más que la ilumina, sino desde un punto de vista estrictamente ortodoxo, tanto en lo que concierne a los principios como a su aplicación; procuraremos hablar con precisión matemática, pero sin emplear nunca nuestras propias palabras⁵, y sin hacer nunca afirmaciones para las que no pueda citarse una autoridad por capítulo y versículo; al trabajar de esta manera haremos nuestra técnica característicamente india.

⁴ Ver René Guénon, *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines*, Londres, 1945, p. 58. Cf. *Walking on the Water*, p. 17, nota 24, donde la fecha de un texto «no necesita considerarse como de importancia para nuestros propósitos aquí». No tenemos intención de ignorar el valor del «método histórico» para algunos propósitos; pero no pensamos que sea necesario en la exposición de doctrinas, que es el único propósito del presente volumen.

⁵ «Nosotros no sacaremos nada de nuestro propio almacén». — Filón, *Op.5* (= *De Opificio Mundi*). «Ningún pronunciamiento de un profeta es nunca suyo propio». — Filón, *Spec.* 4-49 (= *De Specialibus Legibus*).

No podemos intentar un examen de la literatura religiosa, puesto que esto equivaldría a una historia literaria de la India, historia literaria en la que no podemos decir donde acaba lo que es sagrado y donde comienza lo que es secular, y en la que incluso los cantos de los bardos y de los hombres de escena son los himnos de los Fieles de Amor. Nuestras fuentes literarias comienzan en el Rigveda (1.200 o más a. C.), y acaban sólo con los más recientes tratados teológicos Vaiṣṇavas, Śaivas y Tántricos. Sin embargo, debemos mencionar especialmente la *Bhagavad Gītā*⁶, probablemente como la obra más importante producida nunca en la India; este libro de dieciocho capítulos no es, como a veces se ha llamado, una obra «sectaria», sino una obra que se estudia universalmente y que a menudo se repite de memoria a diario por millones de indios de todas las persuaciones; puede describirse como un compendio de toda la doctrina védica que se encuentra en los antiguos Vedas, Brāhmaṇas y Upaniṣads; y debido a que es la base de todos los desarrollos posteriores, puede considerarse como el foco de toda la religión india. A esto debemos agregar que los seudo-históricos Krishna y Arjuna han de identificarse con los míticos Agni e Indra.

⁶ «...Puede decirse que entre las escrituras sagradas de la humanidad no hay probablemente ninguna otra que sea a la vez tan grande, tan completa, y tan breve» —Sister Nivedita, *The Web of Indian Life*, ed. 1967 *Complete Works of Sister Nivedita*, Vol. II, p.189.

EL MITO

Como la Revelación (*śruti*) misma, debemos comenzar con el Mito (*itihāsa*), la verdad penúltima, de la que toda la experiencia es el reflejo temporal. La narrativa mítica es de una validez atemporal y aespacial, es verdadera ahora-siempre⁷ y por todas partes: de la misma manera que, en el cristianismo, «En el comienzo Dios creó» y «A través de él todas las cosas fueron hechas», independientemente de los milenios acontecidos entre las palabras fechables, equivale a decir que la creación tuvo lugar en el nacimiento eterno de Cristo. «En el comienzo» (*agre*), o más bien «en la sumidad», significa «en la causa primera»: de la misma manera que, en nuestros mitos, contados todavía hoy, «Hubo una vez un tiempo» no significa sólo «una vez», sino «una vez que es siempre»⁸. El mito no es una «invención poética», en el sentido que estas palabras entrañan ahora: por otra parte, y debido a su universalidad, puede contarse, y con igual autoridad, desde muchos puntos de vista diferentes.

En este comienzo sempiterno hay sólo la Identidad Suprema de «Ese Uno» (*tad ekam*)⁹, sin diferenciación entre el ser y el no ser, entre la luz y la oscuridad, o sin separación entre el cielo y la tierra. El Todo está encerrado ahora en el principio primero, del cual puede hablarse como la Persona, el Progenitor, la Montaña, el Árbol, el Dragón o la Serpiente sin fin. Emparentado a este principio por filiación o hermandad

⁷ «Con un único “ahora” él ha llenado el “siempre”» —Plutarco, *Moralia* 393 A.

⁸ «Ciertamente, en ese tiempo todas las cosas tomaron forma simultáneamente» —Filón, *Op.* 67, también *Eneadas* VI.

⁹ RV. X.129.1-3; TS. VI.4.8.3; JB. III.359; ŚB. X.5.3.1, 2 etc.

menor, y *alter ego* más bien que otro principio, está el Mator del Dragón, nacido para suplantar al Padre y tomar posesión del reino, distribuyendo sus tesoros a sus secuaces¹⁰. Pues si tiene que haber un mundo, la prisión debe ser destruida y sus potencialidades liberadas. Esto puede hacerse de acuerdo con la voluntad del Padre o contra su voluntad; él puede «elegir la muerte por amor de sus hijos»¹¹, o puede ser que los Dioses le impongan la pasión, haciendo de él su víctima sacrificial¹². Estas no son doctrinas contradictorias, sino maneras diferentes de contar una y la misma historia; en realidad, el Matador y el Dragón, el sacrificador y la víctima son un único junto sin dualidad detrás de la escena, donde no hay ninguna incompatibilidad de contrarios, pero son enemigos mortales en el escenario, donde tiene lugar la guerra sempiterna de los Dioses¹³ y los Titanes. En cualquier caso, el Padre-

¹⁰ RV. X.124.4, etc.

¹¹ RV. X.13.4, «Ellos hicieron de Bṛhaspati el Sacrificio, Yama derramó su propio cuerpo querido».

¹² RV. X.90.6-8, «Ellos hicieron de la Persona primer-nacido su víctima sacrificial».

¹³ La palabra *deva*, como sus afines *theos*, *deus*, puede usarse en singular para significar «Dios», o en plural para significar «Dioses» o a veces «Ángeles»; justamente como nosotros podemos decir «Espíritu» entendiendo el Espíritu Santo, y hablar también de espíritus, y entre otros incluso de «malos espíritus». Los «Dioses» de Proclo son los «Ángeles» de Dionisio. Lo que puede llamarse los «Dioses Mayores» son las Personas de la Trinidad: Agni, Indra-Vāyu y Āditya, o Brahmā, Śiva y Viṣṇu, que han de distinguirse uno de otro, y entonces no siempre tajantemente, sólo de acuerdo con su funcionamiento y esferas de operación. Las *mixtae personae* del dual Mitrāvāruṇau o Agnendrau, son la forma del Sacerdotium y el Regnum *in divinis*; sus súbditos, los «Distintos Dioses», son los Maruts o los Vientos. Los equivalentes en nosotros mismos son, por una parte, el Soplo mediano inmanente, de quien a veces se habla como Vāmadeva y otras como el Hombre Interior y Sí Mismo Inmortal, y por otra, sus extensiones y súbditos los Soplos, o los poderes de la visión, la audición, el pensamiento, etc. de los que nuestra

Dragón permanece siempre un Pleroma, no más amenguado por lo que exhala que acrecentado por lo que inhala. Él es la Muerte, de quien depende¹⁴ nuestra vida; y a la pregunta «¿Es la Muerte uno, o muchos?», se responde que «Él es Uno como es allí, pero muchos como es en sus hijos aquí»¹⁵. El Matador del Dragón es ya nuestro Amigo; pero el Dragón debe ser pacificado y *hecho* un amigo¹⁶.

La pasión es a la vez una exhaustión y un desmembramiento. La Serpiente sin fin (*speirama aiōnos*, espira de eternidad), que mientras era una única Abundancia permanecía invencible¹⁷, es disjuntada y desmembrada como un árbol que se tala y se corta en troncos¹⁸. Pues el Dragón, como descubriremos ahora, es también el Árbol del Mundo, y es igualmente una alusión a la «madera» de la que el Carpintero¹⁹ hace efectivamente el mundo. El Fuego de la Vida y el Agua de la Vida (Agni y Soma, lo Seco y lo Húmedo, ŚB. I.6.3.23), todos los Dioses, todos los seres, las ciencias y los bienes están constreñidos por la Pitón, que, como «Apresador» (Namuci), no les

«alma» elemental es el compuesto unánime, de la misma manera que el cuerpo es un compuesto de partes funcionalmente distinguibles que actúan al unísono. Los Maruts y los Soplos pueden actuar en obediencia a su principio gobernante, o pueden rebelarse contra él. Por supuesto, todo esto es un enunciado muy simplificado. Cf. Nota 166.

Ver Nicholson, *Studies...* p. 153, *Nafassu'l-Rahman*, «El Sopro Universal del Misericordioso».

¹⁴ ŚB. X.5.2.13.

¹⁵ ŚB. X.5.2.16. Cf. *Eneadas* IV.9.2; BG. XIII.27, 30, 16, XVIII.20.

¹⁶ AB. III.4; TS. V.1.5, 6; TS. VI.1.11.

¹⁷ Sobre el hecho de «hacer un amigo de» el Varuṇya Agni o Soma, que de otro modo podría destruir al Sacrificador, ver AB. III.4., TS. V.1.5.6 y TS. VI.1.11.

¹⁸ TA. V.1.3; MU. II.6 (a).

¹⁹ RV. I.32 etc.

dejará salir hasta que se le hiera y se la haga abrir la boca y resollar²⁰; y de este Gran Ser, como de un fuego apagado que aún humea, se exhalan las Escrituras, el Sacrificio, estos mundos y todos los seres²¹; dejándole exhausto de sus contenidos y como una piel vacía²². De la misma manera el Progenitor, cuando ha emanado a sus hijos, está vaciado de todas sus posibilidades de manifestación finita, y cae desencordado²³, vencido por la Muerte²⁴, aunque sobrevive a esta aflicción²⁵. Ahora las posiciones están invertidas, pues el Dragón Ígneo no puede y no podrá ser destruido, sino que entrará en el Héroe, a cuya pregunta «¿Qué, quieres consumirme?», responde «Más bien voy a encenderte (a despertarte, a vivificar-

²⁰ RV. X.31.7; X.81.4; TB. II.8.9, 6; cf. RV. X.89.7; TS. VI.4.7.3.

²¹ RV. I.54.5 *śvasanasya...śuṣṇasya*; RV. V.29.4 *svasantamava dānavam han*; TS. II.5.2.4 *jañjabhyamānād agniṣomau nirakrāmātām*; cf. ŚB. I.6.3.13-15; ŚB. V.5.5.1 «Desde siempre todo estaba aquí dentro de Vṛtra»; AB. III.20 *śvasasthāt (vṛtrasya)*; JUB I.47.3 «Todo es el *apāna*, la expiración, el soplo de muerte de Prajāpati».

BU. IV.5.11 *mahato bhūtasya...etāni sarvāṇi niḥśvasitāni*; MU. VI.32 etc. «Pues todos los seres salen de un solo ser» (Cf. Boehme, *Sig. Rer.* XIV.74). Como en RV. X.90.

²² ŚB. I.6.3.15, 16.

²³ «Está desencordado», *vyasraṇsata*, es decir, está disjunto o dispersado, de modo que habiendo sido sin juntas, ahora está articulado, habiendo sido uno, ahora está dividido y vencido, como Makha (TA. V.1.3) y Vṛtra (originalmente sin juntas, RV. IV.19.3, pero ahora desunido, I.32.7). Para la caída y reconstitución de Prajāpati ver ŚB. I.6.3.35 y *passim*; PB. IV.10.1 y *passim*; TB. I.2.6.1; AA. III.2.6, etc. Es con referencia a su «división», como en KU. V.4 se habla de la deidad inmanente (*dehin*) como «desencordada» (*visraṇsamāna*); pues él es uno en sí mismo, pero muchos como él es en sus hijos (ŚB. X.5.2.16) desde quienes no puede juntarse de nuevo fácilmente (ver nota 29).

²⁴ ŚB. X.4.4.1.

²⁵ PB. VI.5.1 (Prajāpati); ver ŚB. IV.4.3.4. (Vṛtra). Ver también *Mahābhārata*, *Vanaparva* cap. CLXXX.

te), para que *tú* comas»²⁶. El Progenitor, cuyos hijos emanados son por así decir como piedras dormidas e inanimadas, reflexiona «Entre yo en ellos, para despertarlos»²⁷; pero mientras es uno, no puede hacerlo, y por consiguiente se divide a sí mismo en los poderes de percepción y de consumición, extendiendo estos poderes desde su guarida oculta en la «caverna» del corazón a través de las puertas de los sentidos hasta sus objetos, pensando «Coma yo de estos objetos»; de esta manera, «nuestros» cuerpos son levantados en posesión de consciencia, siendo él su movedor²⁸. Y puesto que los Distintos Dioses o Medidas del Fuego, en los que está así dividido, son «nuestras» energías y poderes, ello equivale a decir que «los Dioses entraron en el hombre, que hicieron del mortal su casa»²⁹. Su naturaleza pasible ha devenido ahora la «nuestra»: y

²⁶ TS. II.4.12.6; ŚB. I.6.3.17. Hay que destacar que mientras que a la «Persona en el ojo derecho» se le llama a menudo el Sol o el Indra Solar, igualmente puede decirse que es Śuṣṇa (el Abrasador), a quien se hiere, y que cuando cae, entra en el ojo como su pupila, o que Vṛtra deviene el ojo derecho (ŚB. III.1.3.11, 18). Este es uno de los muchos modos en los cuales «Indra es ahora lo que era Vṛtra».

²⁷ ŚB. VIII.5.3.1. Indra y Prajāpati, que entra dentro de él con la esencia del alimento.

²⁸ MU. II.6; cf. ŚB. III.9.1.2; JUB. I.46.1, 2. «Movedor», como en *Paradiso*, I.116. *Questi nei cor mortali è permotore*. Cf. Platón, *Leyes*, 898 C. Ver nota 47.

²⁹ AV. X.8.18; cf. ŚB. II.3.2.3, JUB. I.14.2, *mayy etās sarvā devatāḥ*. Cf. KB. VII.4, *ime puruṣe devatāḥ*; TS. IV.1.4.5, *prāṇā vai devā...teṣu parokṣam juhōti* («Los Dioses en este hombre...son los Soplos...en ellos él sacrifica metafísicamente»). Patanjali, *Yoga Sūtras* IV.23, «La mente, aunque asume multitud de formas por razón de innumerables depósitos mentales, existe para el propósito de la emancipación de las almas y opera en cooperación con ellas». El alimento es literalmente *consumido* por el Fuego digestivo: así, cuando se anuncia una comida ritual uno debe decir «Enciende el Fuego» (*samintsvāgnin*, JUB II.15.1-3) o «Ven a la fiesta» (*agne ā vītaye*, RV. VI.69.10 etc.) a modo de bendición. KU IV.6 (cf. *Ait. Up.* I.3.13) *yah pūrvam tapaso...ajāyata, guhām pra-*

desde este predicamento Él no puede recogerse o reedificarse a sí mismo fácilmente, entero y completo³⁰.

Nosotros somos ahora la piedra de la que puede hacerse saltar la chispa, la montaña debajo de la que Dios yace enterrado, la escamosa piel reptiliana que le oculta, y el combustible para su encendido. Que su guarida sea ahora una caverna o una casa, presupone la montaña o los muros por los que él está encerrado, *verbogen* y *verbaut*³¹. El «tú» y el «yo» son la prisión y el Constrictor psicofísico, en quien el Primero ha sido tragado, para que «nosotros» seamos³². Pues, como se

viśya...bhutebhir vyapaśyata. Colocenses 1.15 primogenitus creaturae (= el primer nacido de todas las criaturas). *Sig. Rer.* III.38 «El Ser de todos los seres, que así se manifiesta en los seres particulares con los ojos de la eternidad». Cf. *Kauṣ. Up.* II.13.

³⁰ TS. V.5.2.1 *Prajāpatiḥ prajā sṛṣṭvā preṇānu praviśat, tābhyām punar sambhavitum nāśaknot*; Prajāpati, después de crear a las criaturas, por afección entró dentro de ellas; desde ellas él no podía emerger de nuevo. Cf. ŚB. I.6.3.36 *sa visrastaiḥ parvabhiḥ na śaśāka samhātum* = «Con sus juntas relajadas era incapaz de levantarse»; BU. IV.3.32 *salila eko drṣṭādvaito bhavati, eṣa brahma-lokaḥ*. Cf. KB. I.7; Mil. 263 *mahasannido*, 346 *dhamma-nadī* y *dhamma-sāgara*; cf. *Mathnawī* III.4662 «La existencia en la no existencia es en sí misma una maravilla»; V.1622 «opuestos e iguales en número como las hojas del vergel, son como un copo de espuma en el Mar que no tiene igual u opuesto»; VI.4052 «El que encuentra está perdido: como un torrente, es absorbido en el Océano»; V.802 «Estas huellas (se extienden) hasta la orilla del Océano; entonces, las huellas son nada en el Océano»; II.160-1 «¿Cuál es la posesión de un Sūfi?. Huellas».

³¹ «Gott liegt verborgen und bedeckt im inwendigen Grunde», Sermón 22 en W. Lehmann, *Johannes Tauler Predigten*, Jena 1917. Sherman, *Philosophical Hymns*, p. 18, usa esta palabra *verborgen* en el sentido de *Kath. Up.* II.20 *nihito guhāyām* = «alojado en el corazón».

³² Filón, LA. III.74, «Cuando la mente (*nous*) ha obtenido los premios de la virtud, condena a muerte al cadáver del cuerpo»; LA. I.108, «Ahora, cuando nosotros estamos vivos, el alma está muerta y

nos ha contado repetidamente, el Matador del Dragón devora a su víctima, le traga y le bebe, y, por esta comida Eucarística, toma posesión del tesoro y de los poderes del Dragón primer nacido, deviniendo lo que él era. De hecho, podemos citar un texto destacable en el que a nuestra alma compuesta se le llama la «montaña de Dios», y donde se nos dice que el Comprehensor de esta doctrina tragará de la misma manera a su propio adversario malo y odioso³³. Por supuesto, este «adver-

ha sido entumbada en el cuerpo como en un sepulcro; mientras que, si nosotros morimos, el alma vive con su propia vida, liberada del cuerpo, el mortífero cadáver al que ella estaba sujeta». *Fedro* 250 C, «Entumbada en el cuerpo». *Eneadas* IV.8.3, «Prisión o tumba del cuerpo, caverna o cueva del Cosmos». La «caverna» significa la actividad mental como para el *Yogasutra* 4.23 *Crátilo* 400 C, «El cuerpo es la tumba del alma». RV...*guhā niṣīdau (agni)*. Henry Constable, «Enterrado en mí, hasta que mi alma aparece». *Kath. Up.* III.12, *Eṣa sarveṣu bhūteṣu gūḍho'tmā...*, «Este Ātman, oculto en todos los seres...». Filón, *Migr*, 188,190 «el hombre como troglodita». II *Corintios* 4.7, «Pero nosotros tenemos este tesoro en vasijas de tierra...». *Maitri Up.* VI.28 «Tesoro enterrado».

³³ AA. II.1.8. S. Buenaventura probablemente igualaba *mons* con *mens* (*De dec. praeceptis* II, *ascendere in montem, id est, in eminentiam mentis*); esta imagen tradicional que, como tantas otras, debe remontarse en fecha a la época en que la «cueva» y el «hogar» eran una y la misma cosa, se encuentra en el fondo de los símbolos más familiares de la minería y de la búsqueda del tesoro enterrado (MU. VI.29. etc.). Los poderes del alma (*bhūtāni*, una palabra que también significa «gnomos»), al trabajo en la montaña del espíritu, son los tipos de los enanos mineros que protegen a la Psique «Blancanieves» cuando ha mordido el fruto del bien y del mal y ha caído en su sueño semejante a la muerte, sueño en el que permanece hasta que el Eros divino la despierta y el fruto cae de sus labios. Quien ha comprendido una vez los Mitos escriturarios, reconocerá sus paráfrasis en los cuentos de hadas universales, que no fueron creados por el pueblo, sino solo heredados y transmitidos fielmente por ese «pueblo» a quien fueron comunicados originalmente. Uno de los principales errores del análisis histórico y racional, es suponer que la «verdad» y la «forma original» de una leyenda pueden separarse de sus elementos milagrosos. La verdad es inherente a las maravillas

sario» no es otro que nuestro sí mismo. El significado del texto sólo se comprenderá plenamente si explicamos que la palabra para «montaña», *giri*, deriva de la raíz *gir*, «tragar»³⁴. Así pues Él, en quien nosotros estábamos aprisionados, es ahora nuestro prisionero; como nuestro Hombre Interior, él está sumergido en/y ocultado por nuestro Hombre Exterior. Es su turno ahora devenir el matador del Dragón; y en esta guerra del Dios con el Titán, luchada ahora dentro de vosotros, donde nosotros estamos «en guerra con nosotros mismos»³⁵, su victoria y resurrección serán también las nuestras si nosotros hemos sabido Quien somos. Le corresponde ahora a él bebernos a nosotros, y a nosotros ser su vino.

Hemos comprendido que la deidad es implícita o explícitamente una víctima voluntaria; y esto se refleja en el ritual humano, donde el consentimiento de la víctima, que debe haber sido originalmente humana, debe asegurarse siempre formalmente³⁶. En uno y otro caso la muerte de la víctima es también su nacimiento, de acuerdo con la regla infalible de que a todo nacimiento debe haberle precedido una muerte: en el primer caso, la deidad nace múltiplemente en los seres vivos, en el segundo los seres vivos renacen en la deidad. Pero,

mismas, Platón, *Teeteto* 1550; y del mismo modo Aristóteles, que agrega, «De modo que el amante de los mitos, que son compactos de maravillas, es por el mismo motivo un amante de la sabiduría» (*Metafísica* 982, B). El mito encarna la aproximación más elevada a la verdad absoluta que puede enunciarse en palabras.

³⁴ *Saṃyutta Nikāya* III.86, «tragado por mi cuerpo, etc.» Hay un sorprendente eco de la doctrina del brahma-giri en *Majjhima Nikāya* III.68 donde el Isigiri pabbata en el que viven los isī se llama así porque el isī gilati, «traga a los Ṛṣis».

³⁵ BG. VI.6; cf. S. I.57 = Dh. 66; A. I.149; Rūmī, *Mathnawī* I.267 y sig., etc.

³⁶ N.T. *Romanos* 7.24, «¿Quién me libraré del cuerpo de esta muerte?». 6.6, «...a fin de que el cuerpo del pecado pueda ser destruido...» 8.10, «...el cuerpo *está* muerto a causa del pecado...»

incluso así, se reconoce que el sacrificio y desmembramiento de la víctima son actos de crueldad e incluso de traición³⁷; y esto es el pecado original (*kilbiṣa*) de los Dioses, en el que todos los hombres participan por el hecho mismo de su existencia separada, y de su manera de conocer en los términos de sujeto y de objeto, de bien y de mal; pecado por cuya causa el Hombre Exterior está excluido de una participación directa en «lo que los Brahmanes comprenden por Soma»³⁸. La forma de nuestro «conocimiento», o más bien de nuestra «ignorancia» (*avidyā*), le desmembra a diario; y para esta *ignorantia divisiva* se proporciona una expiación en el Sacrificio, donde, por la entrega de sí mismo del sacrificador y la reedificación de la deidad desmembrada, íntegra y completa, los múltiples sí mismos son reducidos a su principio único (conscientemente si están «salvados», inconscientemente si ellos están «condenados»). Hay así una incesante multiplicación del Uno inagotable, y una unificación de los indefinidamente Muchos. Tales son los comienzos y los finales de los mundos y de los seres individuales: expandidos desde un punto sin posición ni dimensiones, y desde un ahora sin fecha ni duración, cumplen su destino, y cuando acaba su tiempo retornan a «casa», al Mar en el que se originó su vida³⁹.

³⁷ TS. II.5.1.2; II.5.3.6; cf. VI.4.8.1; ŚB. I.2.3.3; III.9.4.17; XII.6.1.39, 40; PB. XII.6.8, 9; *Kauṣ. Up.* III.1. etc; ver Bloomfield en *JAOS.* XV.161.

³⁸ TS. II.4.12.2; AB. VII.28 etc.

³⁹ *Mund. Up.* III.2.8; *Praśna Up.* VI.5; A. IV.198, *Udāna* 55. Para paralelos adicionales ver *Review of Religion*, Nov. 1941, p. 18, nota 2.

Para el retorno de los «Ríos» al «Mar», en el que se sumerge su individualidad, de modo que uno habla solamente del «Mar», cf. CU. VI.10.1, *Praśna Up.* VI.5. *Mund. Up.* III.2.8, A. IV.198, *Udāna* 55, y similarmente Lao Tzu, *Tao Te King* XXXII; Rūmī, *Mathnawī* VI.4052; Maestro Eckhart, *Pfeiffer*, p. 314, ...todo al efecto de que «Como la gota deviene el océano, así el alma se deifica, perdiendo su nombre y sus obras, pero no su esencia»; (Angelus Silesius, *Che-*

rubinische Wandersmann II.15): «Y en su voluntad está nuestra tranquilidad: Él es el poderoso océano, hacia donde tiende/ Todo lo que él crea y la naturaleza hace». (Dante, *Paradiso* III.85.86).

Para «volver a casa» (a Agni) cf. RV I.66.5; V.2.6; (a Brahma) cf. MU. VI.22; (al «Mar») cf. *Praśna Up.* VI.5; (al Viento) cf. RV X.16.3; AV X.8.16 (igualmente *Katha Up.* IV.9; BU I.5.23), JUB III.1.1, 2, 3, 12; CU IV.3.1-3: (al *summum bonum*, a saber, el fin último del hombre) cf. S. IV.158; Sn. 1.074-6; Mil. 73); (a nuestro Padre) cf. Lucas 23.46.

Eckhart I.176, «El mar de su propia naturaleza insondable». *Mathnawī* IV.2062, «El silencio es el Mar y el habla es como el río»; Rūmī, *Odas*, XII, XV; BU IV.3.32; *Kauṣ. Up.* I.7. cf. *Majjhima Nikāya* I.488, el Buddha como *mahāsamudda*, insondable, etc.; I.494, como el río hacia el mar, así todo peregrino tiende hacia el *nibbāna*. Cf. *Saṃyutta Nikāya* IV.179-80, deslizándose corriente abajo hacia el *nibbāna*.

TEOLOGÍA Y AUTOLOGÍA⁴⁰

El Sacrificio (*yajña*) que se oficia aquí abajo es una mimesis ritual de lo que los Dioses hicieron en el comienzo, y, de la misma manera, es a la vez un pecado y una expiación. Nosotros no comprenderemos el Mito hasta que hayamos hecho el Sacrificio, ni haremos el Sacrificio hasta que hayamos comprendido el Mito. Pero antes de que podamos intentar comprender la operación, debe preguntarse, ¿Qué es Dios? y ¿Qué somos nosotros?.

Dios es una esencia sin dualidad (*advaita*), o, como algunos sostienen, sin dualidad, pero no sin relaciones (*viśiṣṭādvaita*). Dios sólo ha de aprehenderse como Esencia (*asti*)⁴¹, pero esta Esencia subsiste en una naturaleza doble (*dvaitibhāva*)⁴², a saber, como ser y como devenir⁴³. Así, lo que se llama la Entereidad (*kṛtsnam, pūrṇam, bhūman*) es a la vez explícito y no explícito (*niruktānirukta*), sonante y silente (*śabdāśabda*), caracterizado y no caracterizado (*saguṇa, nirguṇa*), temporal y eterno (*kālākāla*), partido y no partido (*sakalākālā*), en una semejanza y no en una semejanza

⁴⁰ La autología (Chambers, 1983- edit.) ha sido definida como el «conocimiento o la comprensión de uno mismo» (*heautou epistēmē, ātmavidyā, ātmajñāna*), no como otras ciencias, sino la ciencia de sí misma y de otras ciencias. Ver Platón, *Carmides* 165 D, 166 E; *República* 430, 432 y *Sophroniscus* en notas de Platón.

⁴¹ KU. VI.13; MU. IV.4 etc.

⁴² SB X.I.4.1; BU II.3; MU VI.15, VIII.11. En el pretendido «monismo» del Vedānta, no puede descubrirse ningún rastro del monofisismo ni de patripassianismo; puesto que la «no dualidad» es la de las dos naturalezas coincidentes sin composición.

⁴³ Ser y devenir, *tattva* y *bhava* corresponden al griego *ousía* (= ser) y *nemesis* (= personificación de la cólera divina).

(*mūrtāmūrta*), manifestado e inmanifestado (*vyaktāvyakta*), mortal e inmortal (*martyāmartya*), precedero e imperecedero (*kṣaraścākṣara*), y así sucesivamente. Quienquiera que le conoce en su aspecto próximo (*apara*), inmanente, le conoce también en su aspecto último (*para*), transcendente⁴⁴; la Persona sedente en nuestro corazón, a saber, la Persona que come y que bebe, es también la Persona en el Sol⁴⁵. Este Sol de los hombres, y Luz de las luces⁴⁶, «a quien todos los hombres ven, pero pocos conocen con la comprensión»⁴⁷, es el Sí Mismo Universal (*ātman*) de todas las cosas móviles o inmóviles⁴⁸. Su ser lo que él es, es a la vez dentro y fuera (*bahir*

⁴⁴ MU. VI.22; ver Praś. Up. V.2.

⁴⁵ BU. IV.4.24; *Taitt. Up.* III.10.4; MU. VI.1.2.

⁴⁶ RV. I.113.1, I.146.4; BU. IV.16; *Mund. Up.* II.2.9; BG. XIII.16; Juan 1.4.

⁴⁷ AV. X.8.14; ver Platón, *Leyes* 898 D.

⁴⁸ RV. I.115.1, VIII.101.6; AV. X.8.44; AA. III.2.4. La Autología (*ātma-jñāna*) es el tema fundamental de la Escritura; pero debe comprenderse que este conocimiento de Sí mismo (Autoconocimiento) difiere de todo conocimiento empírico de un objeto, puesto que nuestro Sí mismo es siempre el sujeto del conocimiento y nunca puede devenir su objeto; en otras palabras, toda definición del Sí mismo último debe hacerse por la vía de la negación.

Ātman (de la raíz *an*, respirar, cf. *atmos*, *autmē*) es primariamente Spiritus, el principio luminoso y neumático, y, como tal, a menudo se iguala con el Viento (*vāyu*, *vāta*, de la raíz *vā*, soplar) del Espíritu, que «sopla donde quiere» (*yathā vaśam carati*, RV. X.168.4 como en Juan 3.8). Puesto que es la esencia última en todas las cosas, el *ātman* adquiere el sentido secundario de «sí mismo», independientemente de nuestro nivel de referencia, el cual puede ser somático, psíquico o espiritual. De modo que, en contraste con nuestro Sí mismo real, el Espíritu en nosotros mismos y en todas las cosas vivas, hay el «sí mismo» del que nosotros hablamos cuando decimos «yo» o «tú», entendiendo a este o a ese hombre, a saber, Fulano. En otras palabras hay dos en nosotros, el Hombre Exterior y el Interior, la personalidad psico-física y la Persona verdadera. Por consiguiente, es según el contexto como debemos traducir *ātman*. Y debido a que la palabra *ātman*, usada reflexivamente, solo puede

antaś ca bhutānām), pero ininterrumpidamente (*anantaram*), y, por consiguiente, es una presencia total, indivisa en las cosas divididas⁴⁹. Él no viene de ninguna parte⁵⁰, ni deviene

traducirse por «sí mismo», nos hemos adherido al sentido de «sí mismo» por todas partes, distinguiendo entre el Sí mismo y el sí mismo por la mayúscula, como se hace comúnmente. Pero debe comprenderse claramente que la distinción es realmente la que hay entre el «espíritu» (*pneuma*) y el «alma» (*psyque*), en el sentido Paulino. Es cierto que el Sí mismo último, «este Sí mismo inmortal del sí mismo» (MU. III.2, VI.2), es idéntico al «alma del alma» (*psyque, psyques*) de Filón, y al «alma inmortal» de Platón en tanto que se distingue del «alma mortal», y que algunos traductores traducen *ātman* por «alma»; pero, aunque hay contextos en los que «alma» significa «espíritu» (cf. William of Thierry, *Epistle to the Brethren of Mont Dieu*, cap. XV, sobre este mismo problema de la distinción entre *anima* y *animus*; ver también Filón, *Heres* 55), se hace peligrosamente equívoco, en vista de nuestras modernas nociones de «psicología», hablar del Sí mismo último y universal como si se tratara de un «alma». Por ejemplo, sería una gran equivocación suponer que cuando un «filósofo» tal como Jung habla del «hombre en busca de un alma», esto tiene algo que ver con la búsqueda india del Sí mismo, o con el mandato *Gnōthi seauton*, «Conócete a ti mismo». Para el metafísico, el «sí mismo» del empirista, como todo el resto de nuestro entorno, «no es mi Sí mismo».

De los dos «sí mismos» en cuestión, el primero nace de mujer, el segundo de la matriz divina, del fuego sacrificial (SB. I.8.3.6); y quienquiera que no ha «nacido de nuevo» así, sólo es efectivamente poseído del sí mismo mortal, que nace de la carne y que debe acabar con ella (JB. I.17, cf. Juan 3.6, *Galat.* 6.8, *I Cor.* 15.50 etc.). De aquí que, en las Upanisads y el budismo, se hagan las preguntas fundamentales «¿Quién eres tú?» y «¿Por cuál sí mismo?» se alcanza la inmortalidad, y que la respuesta sea, sólo por ese Sí mismo que es inmortal; los textos indios nunca caen en el error de suponer que un alma que ha tenido un comienzo en el tiempo pueda ser inmortal; y, ciertamente, nosotros no vemos tampoco que los Evangelios cristianos hayan expuesto en ninguna parte una doctrina imposible como ésta.

⁴⁹ BG. XIII.15.16; XV.16, 17; XVIII.20.

⁵⁰ Cf. Juan 3.18.

nunca alguien⁵¹, sino que sólo se presta a todas las modalidades de existencia posibles⁵².

La cuestión de sus nombres, tales como Agni, Indra, Prajāpati, Śiva, Brahma, etc.,⁵³ ya sean personales o esenciales, ha de tratarse de la manera habitual: «ellos le llaman muchos a quien es realmente uno»⁵⁴; «como él parece, así deviene»⁵⁵; «él toma las formas imaginadas por sus adoradores»⁵⁶. Los nombres trinitarios —Agni, Vāyu y Āditya, o Brahmā, Rudra y Vishnu— «son las incorporaciones más elevadas del Brahman sin cuerpo, inmortal, supremo... su devenir es un nacimiento recíproco, participaciones de un Sí mismo común definido por sus operaciones diferentes... Estas incorporaciones han de ser contempladas, celebradas, y finalmente revocadas. Pues por medio de ellas se sube cada vez más alto en los mundos; pero donde el todo acaba, se alcanza la simplicidad de la Persona»⁵⁷. De todos los nombres y formas de Dios, la sílaba monogramática AUM, la totalidad de todos los sonidos y la música de las esferas cantada por el Sol resonante, es el mejor. La validez de un símbolo audible es exactamente la misma que la de un icono plástico, pues ambos sirven igualmente como soportes de contemplación (*dhiyā lamba*); la necesidad de un soporte tal se impone porque lo que es imperceptible al ojo o al oído no puede aprehenderse objetivamente como ello es en sí mismo, sino sólo en una semejanza. El

⁵¹ KU. II.18.

⁵² BU. IV.4.5.

⁵³ Ver AB. IV.22 sobre los Nombres. Se han extraído las siguientes correspondencias de nombres y funciones, Agni: sacerdotium, Indra: regnum; Prajāpati: progenitor; Śiva: rey; Brahma: señor.

⁵⁴ RV. X.114.5, cf. III.5.4, V.3.1.

⁵⁵ RV. V.44.6.

⁵⁶ *Kailayamālai* (ver *Ceylon National Review*, No. 3, 1907, p. 280).

⁵⁷ *Nirukta* VII.4; *Brhad Devatā* I.70-74; MU. IV.6.

símbolo debe adecuarse naturalmente, y no puede elegirse al azar; lo invisible se aprehende o se infiere (*āveṣyati*, *āvāhayati*) en lo visible, lo inaudito en lo que se escucha; pero estas formas son sólo medios con los que abordar lo que es sin-forma, y deben desecharse antes de que podamos devenirlo.

Ya sea que lo llamemos Persona, o Sacerdotium, o Magna Mater, o por cualesquiera otros nombres gramaticalmente masculinos, femeninos o neutros, «Eso» (*tat*, *tad ekam*), de lo que nuestros poderes son medidas (*tanmātrā*) es una sizigia de principios conjuntos, sin composición ni dualidad⁵⁸. Estos principios o sí mismos conjuntos, que no se distinguen *ab intra*, pero que son respectivamente auto-suficiente e insuficiente *ab extra*, sólo devienen contrarios cuando consideramos el acto de auto-manifestación (*svaprakāśatvam*) implícito cuando descendemos desde el nivel silente de la No-dualidad a hablar en los términos de sujeto y objeto, y a reconocer las múltiples existencias individuales y separadas que el Todo (*sarvam = to pan*) o Universo (*viśvam*) presenta a nuestros órganos de percepción física. Y puesto que esta totalidad finita sólo puede separarse lógicamente, pero no realmente, de su fuente infinita, «Ese Uno» puede llamarse también una «Multiplicidad Integral»⁵⁹ y una «Luz Omniforme»⁶⁰. La creación es ejemplaria. Los principios conjuntos, por ejemplo, el Cielo y la Tierra, o el Sol y la Luna, o el hombre y la mujer, eran originalmente uno. Ontológicamente, su conjugación (*mithuṇam*, *sambhava*, *eko bhava*) es una operación vital, productiva de un tercero en la imagen del primero y la naturaleza del segundo. De la misma manera que la conjugación de

⁵⁸ «No hay ninguna distinción de mayor o menor entre Uno y otro», *Liturgical Homilies of Narsai*, Homily XXII.

⁵⁹ RV. III.54. 8 *viśvam ekam*.

⁶⁰ VS. V.35 *jyotir asi viśvarūpam*.

la Mente (*manas*) con la Voz (*vāc*) da nacimiento a un concepto (*saṅkalpa*), así la conjugación del Cielo y de la Tierra enciende al Niño, a saber, el Fuego, cuyo nacimiento separa a sus padres y llena de luz el Espacio intermediario (*antarikṣa*, Midgar)⁶¹; y de la misma manera, microcósmicamente, cuando se enciende en el espacio del corazón, es su luz. El Niño brilla en el seno de su Madre⁶², en plena posesión de todos sus poderes⁶³. Apenas nacido, atraviesa los Siete Mundos⁶⁴, asciende para pasar a través de la puerta del Sol, como el humo desde un altar u hogar central, ya sea afuera o adentro de vosotros, asciende para pasar a través del ojo del domo⁶⁵. Este Agni es a la vez el mensajero de Dios, el huésped en todos los hogares de los hombres, ya sean contruidos o corporales, el principio de la vida pneumático y luminoso, y el sacerdote misal que lleva el sabor de la Ofrenda quemada desde aquí al mundo más allá de la bóveda del Cielo, bóveda a cuyo través no hay ninguna otra vía excepto esta «Vía de los Dioses» (*devayāna*). Como la palabra misma para «Vía»⁶⁶ nos recuer-

⁶¹ Para *vāc* como *logos* y la creación de la triple ciencia, ver ŚB. VI.1.1.9-10; *manas* = *nous*-mente, *logos*-palabra, *dianoia*-pensamiento; *vāc* = *hermēneia*-interpretación, *psuche*-alma, *aisthēsis*-percepción sensorial; *saṅkalpa* = *alētheia*-verdad, *doxe*-opinión, *sophia*-sabiduría. Sobre *nous* (mente) y *ēcho* (sonido) ver Filón, *De migr.* 83. Sobre *aisthēsis* y *psuche*, *doxe* ver Filón LA. III.221.

⁶² RV. VI.16.35, cf. III.29.14.

⁶³ RV. III.3.10, X.115.1. etc.

⁶⁴ RV. X.8.4, X.122.3.

⁶⁵ Para la Puerta del Sol, «el ascenso tras de Agni» (TS. V.6.8; AB. IV.20-22), etc. ver mi «Svayamātṛṇṇā; Janua Coeli» en *Zalmoxis* II, 1939 (1941).

⁶⁶ *Mārga*, «Vía», de la raíz *mrg* = *ichneuō*, seguir el rastro, cazar. La doctrina de los *vestigia pedis* es común a la enseñanza griega, cristiana, hindú y budista y es la base de la iconografía de las «huellas». Los Precursores pueden seguirse por sus huellas tan lejos como la Puerta del Sol, Janua Coeli, el Final de la Senda; más allá

da, esta Vía deben seguirla, por las huellas del Precursor, todos aquellos que quieren alcanzar la «otra orilla» del río de la vida, espacial y luminoso⁶⁷, que separa esta orilla terrestre de aquella orilla celeste; estas concepciones de la Vía están en el fondo de todos los simbolismos detallados del Viaje y de la Peregrinación, del Puente y de la Puerta Activa.

Consideradas aparte, las «mitades» de la Unidad originalmente indivisa pueden distinguirse de diferentes maneras, acordemente a nuestro punto de vista; por ejemplo, políticamente, como el Sacerdotium y el Regnum (*brahma-kṣatrau*), y, psicológicamente, como el Sí mismo y el No sí mismo, el Hombre Interior y la Individualidad Exterior, el Macho y la Hembra. Estos pares son dispares; e incluso cuando el subordinado se ha separado del superior con miras a la cooperación productiva, el subordinado permanece aún en el superior, más eminentemente. Por ejemplo, el Sacerdotium, es «a la vez el Sacerdotium y el Regnum» —una condición que se encuentra en la *mixta persona* del sacerdote-rey Mitrāvaruṇau, o Indrāgnī— pero el Regnum, en tanto que una función separada, no es nada sino él mismo, relativamente femenino, y subordinado al Sacerdotium, que es su Director (*netṛ* = *hegemon*). Mitra y Varuṇa corresponden al *para* y al *apara* Brahman, y

no pueden ser rastreados. *Fedro* 266 B. «Yo sigo a éste en sus huellas como si fuera un dios»; y *Fedro* 253 A «rastreando su propio acuerdo»; también *Mathnawī* II.160-1 «¿Cuál es la provisión del Sūfī?. [La provisión del Sūfī es] Huellas. El Sūfī juega el juego como un cazador: ve el rastro de almizcle del ciervo y sigue las huellas». Cf. *Original Gospel* p. 680, y MV. cita *allaō*, perseguir otras cosas, explorar meticulosamente. El simbolismo del rastreo, como el del «error» (pecado) en tanto que «fallo en el acierto del blanco», es uno de esos que han llegado hasta nosotros desde las culturas de cazadores más antiguas; ver nota 13.

⁶⁷ *Lo gran mar d'essere* «a través del gran mar del ser», *Paradiso* I.113. El «cruce» es la *diaposeia* de *Epinomis* 986 E.

de la misma manera que Varuṇa es femenino para Mitra, así la distinción funcional en los términos del sexo define la jerarquía. Dios mismo es macho para todo, pero de la misma manera que Mitra es macho para Varuṇa, y como Varuṇa, a su vez, es macho para la Tierra, así el Sacerdote es macho para el Rey, y el Rey es macho para su reino. De igual modo, el hombre está sujeto al gobierno conjunto de la Iglesia y del Estado; pero detenta la autoridad con respecto a su esposa, quien, a su vez, administra su estado. A todo lo largo de la serie, el principio noético es el que sanciona o prescribe lo que el principio estético hace o evita; y el desorden surge solamente cuando este último es apartado de su fidelidad racional por sus propias pasiones dominantes, e identifica esta esclavitud con la «libertad»⁶⁸.

La aplicación más pertinente de todo esto es al individuo, ya sea hombre o mujer: puesto que la individualidad exterior y activa de «este hombre o de esta mujer, Fulano», es naturalmente femenina y está sujeta a su propio Sí mismo interior y contemplativo. Por una parte, la sumisión del Hombre Exterior al Hombre Interior es todo lo que se entiende por las palabras «control de sí mismo» y «autonomía», y lo opuesto de lo que se entiende por «auto-afirmación»; y por otra, esto es la base de la interpretación del retorno a Dios en los términos de un simbolismo erótico, a saber, «Como uno abrazado por una querida esposa, no sabe nada de “yo” ni de “tú”, así, el sí mismo abrazado por el Sí mismo (solar) presciente, no sabe nada de un “mí mismo” adentro ni de un “tú mismo” afuera»⁶⁹;

⁶⁸ Para todo este párrafo ver mi *Autoridad Espiritual y Poder Temporal en la Teoría India del Gobierno*.

⁶⁹ BU. IV.3.21 (traducido más bien libremente), cf. BU. I.4.3; CU. VII.25.2. Ver Maestro Eckhart. Traducido por Evans, I. p. 368, «En el abrazo de este soberano Uno, que anonada el sí mismo separado de las cosas, ser es ser uno sin distinción...» Se nos ha dicho repetidamente que la deidad es «a la vez adentro y afuera», es decir,

todo ello, como observa Śāṅkara, a causa de la «unidad». Es a este Sí mismo a quien el hombre que realmente se ama a sí mismo o a otros, ama en sí mismo y en ellos; «todas las cosas se quieren sólo por amor del Sí mismo»⁷⁰. En este verdadero amor del Sí mismo la distinción entre el «egoísmo» y el «altruismo» pierde todo su significado. Él ve al Sí mismo, al Señor, igualmente en todos los seres, y a todos los seres igualmente en ese Sí mismo Señorial⁷¹. «Amando a tu Sí mismo», en palabras del Maestro Eckhart, «amas a todos los hombres como a tu Sí mismo»⁷². Todas estas doctrinas coinciden con el dicho ṣūfī, «¿Qué es amor?. Lo sabrás cuando tú devengas mí mismo»⁷³.

El matrimonio sagrado, consumado en el corazón, prefigura el más profundo de todos los misterios⁷⁴. Pues éste significa a la vez nuestra muerte y nuestra resurrección beatífica. La palabra «casar» (*eko bhū*, devenir uno) significa también «morir», de la misma manera que en griego, *teleo* es ser perfecto, estar casado, o morir. Cuando «Cada uno es ambos», ya no persiste ninguna relación: y si no fuera por esta beatitud

inmanente y transcendente; en último análisis, esta distinción teológica desaparece, y «Quienquiera *que está* unido *al Señor* es un único espíritu» (I Cor. 6.17).

⁷⁰ BU. II.4 etc. Sobre el verdadero «amor de Sí mismo» ver referencias en *HJAS.* 4, 1939, p. 135 y Nota.

⁷¹ BG. VI.29, XIII.27.

⁷² Maestro Eckhart, Evans I. p. 239; cf. Sn. 705.

⁷³ *Mathnawī*, Bk. II, introducción. Ver también Nota 203; *Sum. Theol.* II-II.25.7 «La unión de las voluntades»; *Shams-i-Tabriz*, Oda XIII, «¿Qué es Amor?». Boehme, *passim*, «Dios, el Ser de todos los seres» = Jacofrom da Todi, «Él y el alma están interfundidos...»

«Pero si yo vivo, y sin embargo no es yo,
 Pero si yo tengo ser, y sin embargo no es mío,
 Este uno-en-dos y dos-en-uno
 ¿Cómo lo definirán mis palabras?».

⁷⁴ ŚB X.5.2.11-12; BU. IV.3.21 etc.

(*ānanda*), no habría vida ni felicidad en ninguna parte⁷⁵. Todo esto implica que lo que nosotros llamamos el proceso del mundo y una creación, no es nada sino un juego (*krīḍā*, *līlā*, *paidia*, *dolce gioco*) que el Espíritu juega consigo mismo, un juego como el de la luz del sol que «juega» en todo lo que ilumina y vivifica, aunque no es afectada por sus aparentes contactos. Nosotros, que jugamos tan desesperadamente el juego de la vida por apuestas temporales, podríamos jugar al amor con Dios por apuestas más altas —nuestros sí mismos, y el Suyo. Nosotros, que jugamos unos contra otros por las posesiones, podríamos jugar con el Rey, que apuesta su trono y lo que es suyo contra nuestras vidas y todo lo que nosotros somos: un juego en el que cuanto más se pierde, tanto más se gana⁷⁶.

Debido a la separación del Cielo y de la Tierra, se distinguen los «Tres Mundos»; el Mundo intermediario (*antarikṣa*) proporciona el espacio etérico (*ākāśa*)⁷⁷ en el que pueden nacer las inhibidas posibilidades de manifestación finita, de acuerdo con sus diferentes naturalezas. De esta primera sustancia etérica se derivan en sucesión el aire, el fuego, el agua y la tierra; y de estos cinco Seres elementales (*bhūtāṇi*), combinados en diversas proporciones, se forman los cuerpos inanimados de las criaturas⁷⁸; cuerpos en los que entra el Dios

⁷⁵ TU. II.7, 8.

⁷⁶ Para todo este párrafo ver mi «Līlā».

«Tú has inventado este “yo” y “nosotros” para poder jugar el juego de la adoración con-Tigo mismo, de modo que todos los “yo’s” y “tú’s” devengan una sola vida»

Rūmī, *Mathnawī* I.1787.

⁷⁷ Mund. Up. II.1.3, ŚB. I.4.1.23 *agne ā vītaye*, etc. RV. VIII.16.6 *varivaskṛt*.

⁷⁸ CU. I.9.1, VIII.14, VII.12.1, V.15.2; TU. II.1.1; ŚB. XI.2.3.4-5. El espacio (*Ether*), es el origen y el fin del «nombre y aspecto», es decir de la existencia; los otros cuatro elementos surgen de él y

para despertarlos, dividiéndose a sí mismo a fin de llenar estos mundos y de devenir los «Distintos Dioses», sus hijos⁷⁹. Estas Inteligencias⁸⁰ son la hueste de los «Seres» (*bhūtagaṇa*) que operan en nosotros, unánimemente, como nuestra «alma elemental» (*bhūtātman*), o sí mismo consciente⁸¹; es decir, lo que se llama nuestros «sí mismos», ciertamente, pero ahora mortales e inespirituales (*anātmya*, *anātman*), ignorantes de su Sí mismo inmortal (*ātmānam ananuvīdya*, *anātmajñā*)⁸², y que han de distinguirse de las deidades Inmortales que ya han devenido lo que son por su «mérito» (*arhaṇa*), y a quienes se llama «Arhats» (= «Dignidades»)⁸³. Por medio de las deidades mundanales y perfectibles, y de la misma manera que un Rey recibe tributo (*balim āhr*) de sus súbditos⁸⁴, la Persona en el

retornan a él como a su principio. Cuando se tienen en cuenta sólo cuatro elementos, como acontece a menudo en el budismo, éstos son las bases concretas de las cosas materiales; cf. S. Buenaventura, *De red. artium ad theol.*, 3, *Quienque sunt corpora mundi simplicia, scilicet quatuor elementa et quinta essentia*. En la antigua filosofía griega, las «cuatro raíces» o «elementos» (el fuego, el aire, la tierra y el agua de Empédocles, y *Timeo* 32, 33-52 donde la Naturaleza divina, *Mâyā*, se describe como *chora*, a saber, vacía de todas las formas) no incluyen el ether espacial, mientras que Platón menciona los cinco (*Epinomis* 981 C); y, como señala Hermes, «la existencia de todas las cosas que son habría sido imposible, si el espacio no hubiera existido como una condición antecedente de su ser» (*Ascl.* II.15). Sería absurdo suponer que quienes hablan sólo de cuatro «elementos» no eran conscientes de esta consideración más bien obvia.

⁷⁹ MU. II.6, VI.26; es decir, aparentemente (*iva*) dividido en las cosas divididas, pero realmente indiviso (BG. XIII.16, XVIII.20); cf. Hermes *Lib.* X.7 donde «las almas obtienen su ser, por así decir (*hōsper* = asif) del parcelado y particionado del Alma Única Total».

⁸⁰ *Jñānāni, prajñā-mātrā* etc., KU. VI.10; MU. VI.30; *Kauṣ.* Up. III.8.

⁸¹ MU. III.2 sig.

⁸² ŚB. II.2.2.8, XI.2.3.6 etc. Cf. Notas 199, 204.

⁸³ RV. V.86.5, X.63.4 etc.

⁸⁴ AV. X.7.39, XI.4.19, JUB. IV.23.7, BU. IV.3.37, 38 etc.

corazón, nuestro Hombre Interior, que es también la Persona en el Sol (MU.VI.1, 2), obtiene el alimento (*anna, āhāra*), tanto físico como mental, con el que debe subsistir cuando él procede desde el ser al devenir. Y debido a la simultaneidad de su presencia dinámica a todos los devenires pasados y futuros⁸⁵, los poderes emanados que trabajan en nuestra consciencia pueden considerarse como el soporte temporal de la providencia (*prajñāna*) y omnisciencia (*sarvajñāna*) atemporal del Espíritu solar. No que este mundo sensible de eventos sucesivos, determinados por causas mediatas (*karma, adṛṣṭa, apūrva*), sea la fuente de su conocimiento, sino más bien que este mundo mismo es la consecuencia de la presenciación, por el Espíritu, «de la diversificada pintura del mundo pintada por él mismo sobre el vasto lienzo de sí mismo»⁸⁶. No es por me-

⁸⁵ RV. X.90.2; AV. X.8.1; KU. IV.13; Śvet. Up. III.15 etc.

⁸⁶ Śaṅkarācārya, *Svātmanirūpaṇa*, 95. La «pintura del mundo» (*sūryaśataka* 26, *jagaccitra* = *chosmos noētos*, el orden inteligible del mundo) puede llamarse la forma de la omnisciencia divina, y es el paradigma, aparte del tiempo, de toda la existencia, puesto que la «creación» es ejemplaria. Ver mi «Ejemplarismo Védico». «En el sumerio *gish-ghar*, el contorno, plano o modelo de las cosas-que-han-de-ser, pintado por los Dioses en la creación del mundo y fijado en el cielo en orden a determinar la inmutabilidad de su creación, se encuentra un precursor del *arta* indo-iraniano e incluso de la idea platónica» (Albright en JAOS. 54, 1934, p. 130, cf. p. 121, nota 48). La «pintura del mundo» es el *paradigma aiōna*, el paradigma eterno, de Platón (*Timeo* 29 A, 37 C), el *to archetupon eidas*, la forma arquetípica, de Hermes (*Lib.* I.8) y el «eterno espejo que conduce a las mentes de quienes se miran en él a un conocimiento de todas las criaturas, y mejor que en ninguna otra parte» de San Agustín (ver Bissen, *L'Exemplarisme divin selon St. Bonaventura*, 1929, p. 39, nota 5); cf. Santo Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I.12.9 y 10. *Sed omnia sic videntur in Deo sicut in quodam speculo intelligibili... non successive, sed simul* (Pero todas las cosas se ven en Dios como en un cierto espejo inteligible, no sucesivamente, sino simultáneamente). «Cuando el morador del cuerpo, controlando los poderes del alma que agarran lo que es suyo propio en sonidos, etc., brilla, en-

dio de este Todo como él se conoce a sí mismo, sino que es por su conocimiento de sí mismo como él deviene este Todo⁸⁷. Conocer-le *por* este Todo pertenece sólo a *nuestra* manera inferencial de conocer⁸⁸.

Se debe haber comenzado a comprender que la teología y la autología son una y la misma ciencia, y que la única respuesta posible a la pregunta, «¿Qué soy yo?» debe ser «Eso eres tú»⁸⁹. Pues, como hay dos en quien es a la vez Amor y Muerte⁹⁰, así, como toda la tradición lo afirma unánimemente, hay dos en nosotros; aunque no dos de él o dos de nosotros, ni uno de él y uno de nosotros, sino solamente un único de ambos. Como nosotros estamos ahora, entre el comienzo primero y el fin último, estamos divididos contra nosotros mismos, como entre esencia y naturaleza, y, por consiguiente, le vemos a él, igualmente, como dividido contra sí mismo y separado de nosotros. Vamos a describir la situación en dos figuras diferentes. De los pájaros conyugados, a saber, el Pájaro-Sol y el Pájaro-Alma, que están posados en el Árbol de la Vida, uno es omnividente, y el otro come de sus frutos⁹¹. Para el Com-

tonces él ve el Espíritu (*ātman*) extendido en el mundo, y el mundo en el Espíritu» (*Mahābhārata*. III.210); «Yo contemplo el mundo como una pintura, el Espíritu» (*Siddhāntamuktāvalī*, p. 181).

⁸⁷ BU. I.4.10, Praś. Up. IV.10. La omnisciencia presupone la omnipresencia, e inversamente.

⁸⁸ San Buenaventura, *De red. artium ad theol.*, 10 «Contempla cuanta sabiduría divina está contenida secretamente en el conocimiento sensitivo». Dante, *Paradiso*, I.116 «Ésta mueve los corazones de los animales mortales». Santo Tomás de Aquino, *Summ. Theol.* I-II.68.4 ad 31 «El Espíritu Santo es el principal movedor... de los hombres, que, de una cierta manera, son Su instrumento, pues son movidos por Él».

⁸⁹ ŚA. XIII; CU. VI.8.7 etc.

⁹⁰ TS. III.4.7, Mṛtyu y Kāma entre los componentes del Gandharva, la Deidad que preside el Sacrificio.

⁹¹ RV. I.164.20; Mund. Up. III.1.1-3.

prehensor estos dos pájaros son uno⁹²; en la iconografía encontramos un único pájaro con dos cabezas o dos pájaros con los cuellos entrelazados. Pero desde nuestro punto de vista hay una gran diferencia entre las vidas del espectador y del participante; uno no está implicado, el otro, inmerso en su alimentarse y guarecerse, sufre por su falta de dominio (*anīśa*) hasta que percibe a su Señor (*īśa*), y reconoce en él y en su majestad a su Sí mismo, cuyas alas jamás han sido cortadas⁹³.

En otra figura, la constitución de los mundos y de los individuos se compara a una rueda (*cakra*), cuyo centro es el corazón, cuyos radios son las facultades, y cuyos puntos de contacto en la llanta son nuestros órganos de percepción y de acción⁹⁴. Aquí, los «polos» que representan a nuestros sí mismos, respectivamente el profundo y el superficial, son el punto axial sin movimiento a cuyo alrededor gira la rueda —*il punto dello stelo al cui la prima rota va dintorno*⁹⁵— y el borde en contacto con la tierra al que la rueda reacciona. Esta es la «rueda del devenir, o del nacimiento» (*bhava-cakra* = *ho trochos tes geneseōs* = la rueda de la generación)⁹⁶.

A las moción colectiva de todas las ruedas dentro de las ruedas —donde cada una gira en torno a un punto sin posición, que es uno y el mismo punto en todas— que son estos mundos e individuos, se la llama la Confluencia (*samsāra*), y,

⁹² RV. X.114.5.

⁹³ Mund. Up. III.1.1-3.

⁹⁴ BU. II.5.15, IV.4.22, *Kauṣ. Up.* III.8 etc.; de modo similar Plotino, *Eneadas*, VI.5.5.

⁹⁵ *Paradiso*, XIII.11, 12.

⁹⁶ Santiago, 3.6. Ver también el *Sermón sobre el Fuego* en *Vinaya Pīṭaka*; Filón, *Somn.* II.44, *kuklon kai trochon anangkēs ateleutētou* = un círculo y una cadena de necesidad sin fin, que hay que distinguir de la cadena de las actividades de la Naturaleza; y *heirmon ton tes phuseos, pragmaton* = *hormiskos* dado a Tamas.

es en esta «tempestad del flujo del mundo», donde nuestro «sí mismo elemental» (*bhūtātman*) está fatalmente implicado: fatalmente, porque todo lo que «nosotros» estamos naturalmente «destinados» a experimentar bajo el sol, es la consecuencia ineluctable de la operación ininterrumpida, pero invisible, de causas mediatas (*karma*, *adṛṣṭa*), causas de las que sólo el antedicho «punto» permanece independiente, puesto que, ciertamente, este «punto» está en la rueda, pero no es una «parte» de ella.

Pero no es sólo *nuestra* naturaleza pasible la que está implicada, sino también la *suya*. En esta naturaleza compatible, él simpatiza con nuestras miserias y con nuestras delectaciones, y está sujeto a las consecuencias de las cosas que se hacen tanto como lo estamos «nosotros». Él no elige sus matrices, sino que entra en nacimientos que pueden ser buenos para algo o para nada (*sadasat*)⁹⁷, y en los que su naturaleza mortal es la fructuaria (*bhoktr*) igualmente del bien y del mal, de la verdad y de la falsedad⁹⁸. Que «él es el único veedor, oidor, pensador, conocedor y usufructuario en nosotros»⁹⁹, y que «quienquiera que ve, es por *su* rayo que ve»¹⁰⁰, *su* rayo que (*Īkṣvaku*) presencia todo en todos los seres, equivale a decir que «el Señor es el único transmigrador»¹⁰¹; y de ello se

⁹⁷ MU. III.2; BG. XIII.21.

⁹⁸ MU. II.6, VII.11.8. Ver mi «Autoridad Espiritual y Poder Temporal en la Teoría India del Gobierno», p. 74, ed. 1942 —la distinción entre *satya* y *anṛta*.

⁹⁹ AA. III.2.4; BU. III.8.11, IV.5.15 etc.

¹⁰⁰ JUB. I.28.8, y similarmente para los demás poderes del alma.

¹⁰¹ Śaṅkarācārya, sobre *Brahma Sutra* I.1.5, *satyam*, *neśvarād anyah saṁsāri*: esta importantísima afirmación es ampliamente apoyada por textos más antiguos, por ejemplo RV. VIII.43.9, X.72.9; AV. X.8.13; BU. III.7.23, III.8.11, IV.3.37, 38; Śvet. Up. II.16, IV.11; MU. V.2 etc. Ver también mi «Sobre el Único y Solo Transmigrante». No hay ninguna esencia individual transmigrante. Cf. Juan 3.13 «Ningún hombre ha ascendido al Cielo, sino el que

sigue, inevitablemente, que por el mismo acto con el que él nos dota de consciencia, «él mismo se apresura a sí mismo como un pájaro en la red»¹⁰², y se sujeta al mal, a la Muerte —o parece apresarse y sujetarse así.

Así pues, él está aparentemente sometido a nuestra ignorancia y sufre por nuestros pecados. ¿Quién, entonces, puede liberarse, y por quién, y de qué?. Con respecto a esta libertad absolutamente incondicional, sería mejor preguntar, ¿Qué es libre, ahora y siempre, de las limitaciones que se presuponen por la noción misma de individualidad (a saber, *aham ca mama ca*, «yo y mío»; *kartā'ham iti*, «“yo” soy un hacedor»)?¹⁰³.

bajó del Cielo, el Hijo del Hombre que está en el Cielo». El símbolo de la oruga, en BU. IV.43, no implica el paso, de un cuerpo a otro, de una vida individual *otra* que la del Espíritu universal, sino sólo la de una «parte, por así decir» de este Espíritu, envuelta en las actividades que ocasiona la prolongación del devenir (Śaṅkarācārya, *Brahma Sūtra* II.3.43, III.1.1). En otras palabras, la vida es renovada por El Espíritu vivo cuyo vehículo es la semilla, mientras que la naturaleza de esta vida se determina por las propiedades de la semilla misma (BU. III.9.28; *Kauṣ. Up.* III.3, y similarmente Santo Tomás de Aquino, «*Sum. Theol.*», III.32.11); y así, como lo expresa Blake, «El hombre nace como un jardín, ya plantado y sembrado». Todo lo que nosotros heredamos de nuestros antepasados es un carácter; el Sol es nuestro Padre real. Por consiguiente, como en JUB. III.14.10, M. I.265/6, y Aristóteles, *Physica* II.2, *anthropos gar anthron genna hēlios* (El hombre es engendrado por el hombre y por el sol también) como lo comprendían acertadamente Santo Tomás de Aquino, *Summ. Theol.* I.115.3 *ad* 2, y Dante, *De Monarchia* IX, cf. San Buenaventura, *De red. artium ad theol.*, 20.

¹⁰² SB. X.4.4.1.

¹⁰³ BG. III.27, XVIII.17, ver JUB. I.5.2; BU. III.7.23; MU. VI.30, etc. Similarmente S. II.252; *Udāna* 70, etc. Al concepto de «“Yo” soy» (*asmi-māna*) y «“Yo” hago» (*kartā'ham iti*) corresponde el griego *oiēsis* = *doxa* (*Fedro* 92 A, 244 C). Para Filón, este *oiēsis* es «afín a la ignorancia que no ha sido enseñada» (I.93); la mente que dice «yo planto» es impía (I.53); «no encuentro nada tan vergonzoso como suponer que yo ejerzo mi mente o mis sentidos»

La liberación es siempre del sí mismo de uno, de este “yo”, y de sus afecciones. Sólo es libre de virtudes y de vicios, y de todas sus fatales consecuencias, quien jamás ha devenido alguien; sólo *puede* ser libre quien ya no es alguien; es imposible liberarse de uno mismo y seguir siendo uno mismo. La liberación del bien y del mal, que parecía imposible, y que es imposible para el hombre a quien nosotros definimos por lo que hace o piensa, y que a la pregunta, «¿quién es ése?», responde «soy yo», sólo es posible para quien, en la Puerta del Sol, a la pregunta «¿quién eres tú?», puede responder «tú

(I.78). Plutarco empareja *oiēma* con *tuphos* (II.39 D). Desde el mismo punto de vista Santo Tomás de Aquino dice que «En la medida en que los hombres son pecadores, no existen en absoluto» (*Sum. Theol.*, I.20.2 *ad* 4); y según el axioma *Ens et bonum convertuntur*, *sat* y *asat* no son sólo «ser» y «no ser» sino también «bien» y «mal» (por ejemplo en MU. III.1 y BG. XIII.21). Todo lo que «nosotros» hacemos más o menos que correctamente, está «mal» y debe considerarse sólo como una cosa no hecha. Por ejemplo, «Lo que en el laude se queda corto no se lauda, lo que se sobre-lauda se lauda mal, y lo que se lauda exactamente se lauda verdaderamente» (JB. I.356). Que lo que no se hace «correctamente» podría también no haberse hecho, y que, hablando estrictamente «no es un acto» (*akṛtam*), está en la base del tremendo énfasis que se pone en la noción de un «correcto» cumplimiento de los ritos y otras acciones. El resultado final es que «nosotros» somos los autores de todo lo que se hace mal, y, por consiguiente, de todo lo que «no se ha hecho» realmente; mientras que de todo lo que se hace verdaderamente, el autor es Dios. Justamente como, en nuestra propia experiencia, si yo hago una mesa que no se tiene, yo no soy un «carpintero», y la mesa no es realmente una mesa; mientras que si yo hago una mesa real, la mesa se hace realmente no por mi mismo, en tanto que este hombre, sino «por arte», y «yo» soy sólo una causa eficiente. De la misma manera, la Persona Interior se distingue del sí mismo elemental como el promotor (*kārayiṭṛ*) se distingue del operador (*karṭṛ*, MU. III.3 etc). La operación es mecánica y servil; y el operador es libre sólo en la medida en que su propia voluntad está tan identificada con la del patrón que él mismo deviene su propio «empleador» (*kārayiṭṛ*). «Mi servicio es libertad perfecta».

mismo»¹⁰⁴. El que se encadenó a sí mismo debe liberarse a sí mismo, y eso solo puede hacerse verificando la afirmación, «Eso eres tú». Así pues, nos incumbe a nosotros en igual medida liberarle a él, sabiendo Quien somos, como a él liberarse a sí mismo, sabiendo Quien es¹⁰⁵; y por eso es por lo que, en el Sacrificio, el sacrificador se identifica a sí mismo con la víctima.

De aquí también la plegaria, «Lo que tú eres, eso sea yo»¹⁰⁶, y el significado eterno de la pregunta crítica «¿en la partida *de quién*, cuando yo parta de aquí, estaré yo partiendo?»¹⁰⁷, es decir ¿en mí sí mismo, o en «su Sí mismo inmortal» y «Conductor»?¹⁰⁸. Si se han verificado las respuestas acertadas, si uno ha encontrado al Sí mismo, y ha hecho todo lo que tiene que hacerse (*kṛtakṛtya*), sin ningún residuo de potencialidad (*kṛtyā*, BG. III.17)¹⁰⁹, entonces se ha alcanzado efectivamente el fin último de nuestra vida¹¹⁰. Nunca se insistirá demasiado en que la liberación y la inmortalidad¹¹¹ pue-

¹⁰⁴ JUB. III.14 etc. Cf. mi «La «E» de Delfos».

¹⁰⁵ Para el «rescate del Sí mismo por el sí mismo», ver KB. VIII.3.

¹⁰⁶ TS. I.5.7.6.

¹⁰⁷ Praś. Up., VI.3; ver respuestas en CU. III.14.4 y *Kauṣ. Up.* II.14.

¹⁰⁸ CU. VIII.12.1; MU. III.2, VI.7. Para el *hegemōn*, ver AA. II.6 y RV. V.50.1.

¹⁰⁹ Pero *kṛtyākṛt* (AV. IV.28.6, X.2.23) es malhechor, donde *kṛtyā*, potencialidad, es el mal en sí mismo.

¹¹⁰ AA. II.5; ŚA. II.4; MU. VI.30, ver TS. I.8.3.1. *kṛtakṛtya*, «todo en acto», corresponde al pali *katamkaranīyam* en la bien conocida «fórmula Arhat».

¹¹¹ *Amṛtattva* es literalmente «no morir», y en lo que concierne a los seres nacidos, ya sean Dioses u hombres, no implica una duración sempiterna sino la «totalidad de la vida», es decir, «no morir» prematuramente (ŚB IX.5.1.10; PB. XXII.12.1 etc.). Así, la totalidad de la vida de un hombre (*āyus* = *aeon*) es un centenar de años (RV. I.89.9, II.27.10 etc.); la de los Dioses un «millar de años», o lo que

den, no tanto «alcanzarse» como «realizarse», igualmente aquí y ahora como en cualquier más allá. El «liberado en esta vida» (*jīvan mukta*) «ya no muere más» (*na punar mriyate*)¹¹². «El Comprensor de ese Sí mismo sin muerte, sin edad, contemplativo, a quien nada falta y que nada desea, no tiene miedo de la muerte»¹¹³. Habiendo muerto ya, como lo señala el ṣūfī, es «un hombre muerto que anda»¹¹⁴. Un tal Comprensor ya no ama más a sí mismo o a otros, sino que él es el Sí mismo en sí mismo y en ellos. La muerte al propio sí mis-

se entienda que significa este número redondo (ŚB. VIII.7.4.9, X.2.1.11, XI.1.6.6, 15). Así pues, cuando los Dioses, que eran originalmente «mortales», obtienen su «inmortalidad» (RV. V.3.4; ŚB. XI.2.3.6 etc.) esto ha de tomarse sólo relativamente; pues ello significa sólo que comparados con los hombres mortales, su vida es más larga (ŚB. VII.3.1.10, Śaṅkara sobre *Brahma Sūtra* I. 2.17 y II.3.7, etc.). Únicamente Dios, que es «innacido», o «nacido solo *por así decir*», es inmortal absolutamente; Agni, *viśvāyus* = *pur aiōnios*, fuego eterno, único «inmortal entre los mortales, Dios entre los Dioses» (RV. IV.2.1; ŚB. II.2.2.8 etc.). Su naturaleza sin tiempo (*akāla*) es la del «ahora» sin duración, del que nosotros, que sólo podemos pensar en los términos del pasado y del futuro (*bhūtām bhavyam*), no tenemos ni podemos tener experiencia. Todas las cosas proceden de él, y en él se unifican todas (*eko bhavanti*) al final (AA. 11.3.8 etc.). En otras palabras, hay tres órdenes de «no morir», a saber, el de la longevidad del hombre, el de la aeviternidad de los Dioses, y el del ser sin duración de Dios (sobre la «aeviternidad» ver Santo Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* I.10.5). Los textos indios mismos no se prestan a ningún engaño: todas las cosas bajo el sol están en el poder de la Muerte (ŚB. II.3.3.7); y en tanto que descendiendo al mundo, la deidad misma es un «Dios que muere»; no hay ninguna posibilidad de no morir nunca en el cuerpo (ŚB. II.2.2.14, X.4.3.9; JUB. III.38.10, etc.); el nacimiento y la muerte están inseparablemente conectados. Puede observarse que el griego *athanasia* tiene valores similares; para la «inmortalidad mortal», cf. Platón, *Simposio* 207 D-208 B, y Hermes, *Lib.* XI.1.4 a y *Ascl.* III.40 b.

¹¹² ŚB. II.3.3.9; BU. I.5.2 etc. Lucas 20.36, Juan 11.26.

¹¹³ AV. X.8.44, ver AA. III.2.4.

¹¹⁴ *Mathnawī*, VI.723 sig. También se atribuye al *Mathnawī* el «Morir antes de morir». cf. También *Chuang Tzu*, cap. 2.

mo de uno, es también la muerte a los «demás»; y si el «hombre muerto» parece ser «inegoísta», esto no será el resultado de motivos altruistas, excepto accidentalmente, y porque él es, literalmente, de-sí-mismado. Liberado de sí mismo, de todos los estatutos, de todos los deberes, de todos los derechos, ha devenido un Movedor-a-voluntad (*kāmacārī*)¹¹⁵, lo mismo que el Espíritu (*Vāyu, ātmā devānām*) que «se mueve como quiere» (*yathā vasaṁ carati*)¹¹⁶, y, como lo expresa San Pablo, «ya no está más bajo la ley».

Esta es la imparcialidad sobrehumana de aquellos que han encontrado a su Sí mismo, —«él mismo “Yo soy” en todos los seres, de quienes no hay ninguno que yo ame y ninguno que yo odie»¹¹⁷; la libertad de aquellos que han cumplido la condición requerida por Cristo a sus discípulos, de odiar a padre y a madre e igualmente a su propia «vida» en el mundo¹¹⁸. Nosotros no podemos decir lo que el liberado (*mukta*) es, sino sólo lo que no es—, ¡*Trasumanar significar per verba non si poria!* [*Paradiso* I.70].

Pero puede decirse que aquellos que no se han conocido a sí mismos, no son libres ahora ni nunca serán libres, y que «grande es la destrucción» de estas víctimas de sus propias

¹¹⁵ RV. IX.113.9; JUB. III.28.3; ŚA. VII.22; BU. II.1.17, 18; CU. VIII.5.4, VIII.1.6 (cf. D. I.72 Taitt. Up. III.10.5 (como Juan 10.9).

¹¹⁶ RV. IX.88.3, X.168.4; cf. Juan 3.8; *Gylfingning* 18.

¹¹⁷ BG. IX.29.

¹¹⁸ Lucas 14.26, ver MU. VI.28 «Si está atado a hijo y esposa y familia, para ese tal, no, nunca»; Sn. 60, *puttaṁ ca dāraṁ pitaraṁ ca mātaraṁ...hitvāna*; Maestro Eckhart, «Mientras todavía sabes quienes han sido tu padre y tu madre en el tiempo, tú no estás muerto con la muerte real» (Pfeiffer, 462) Cf. nota 193. de la sección sobre «BUDISMO».

sensaciones¹¹⁹. La autología brahmánica no es más pesimista que optimista, sino sólo más autorizada que cualquier otra ciencia cuya verdad no dependa de nuestros deseos. No es más pesimista reconocer que todo lo que es extraño al Sí mismo es un desastre, que optimista reconocer que allí donde no hay ningún «otro» no hay literalmente nada que haya de temerse¹²⁰. Que nuestro Hombre Exterior es «otro» aparece claramente en la expresión: «yo no puedo confiar en mí mismo» —¡pero cuán implícitamente confío en mi Sí mismo!— y «me olvidé de mí mismo». Lo que se ha llamado el «optimismo natural» de las Upanishads, es su afirmación de que nuestra consciencia de ser, aunque inválida en tanto que una consciencia de ser Fulano, es absolutamente válida, y su doctrina de que la Gnosis de la Deidad Inmanente, nuestro Hombre Interior, puede realizarse *ahora*: «Eso eres tú». En las palabras de San Pablo, «Vivo autem, jam non ego» (*Gal.* 2.20).

Que esto es así, o que «Él es», no puede demostrarse en la sala de clase, donde sólo se tratan tangibles cuantitativos. Al mismo tiempo, no sería científico negar una presuposición para la que es posible una prueba experimental. En el caso presente, se prescribe una Vía¹²¹ para aquellos que consienten

¹¹⁹ BU. IV.4.14; CU. VII.1.6, VII.8.4 etc.

¹²⁰ BU. I.4.2.

¹²¹ Sobre la Vía ver *Eneadas* VI y también Nota 66. Sobre el seguimiento de una Vía, ver también *Fedro* 253 A, *ichneuontes de par heautōn aneuriskein tēn tou spheterou theou phusin euporoussi*, «Ellos adelantan, siguiendo el aroma de su propio acuerdo, en orden a descubrir la naturaleza de su propio dios». *Eneadas* III.8.11, *ichnos to agathou*, «el rastro del dios». Platón, *Leyes* 728 D, *ichneusai de kai helein to pantōn ariston*, «rastrear y elegir el bien principal»; (bien que, cuando un hombre lo ha encontrado, debe establecer en él su morada para el resto de su vida). *Filebo* 32 D, 44 D, *dei diathēreuthenai*, «nosotros debemos cazar eso que estamos persiguiendo». *República* 432 D, «...como cazadores, debemos... avizorar... pero debéis mostrarme la vía... la espesura es oscura y llena de inquietud; sin embargo, debemos proseguir». Rumi, *Mathnawi* II.160.

seguirla: y es precisamente en este punto, donde debemos volvernos desde los principios primeros a la operación a cuyo través, más bien que por la cual, pueden verificarse; en otras palabras, desde la consideración de la vida contemplativa a la consideración de la vida activa o sacrificial.

LA VÍA DE LAS OBRAS

El Sacrificio refleja el Mito; pero como todo reflejo, lo invierte. Lo que había sido un proceso de generación y de división, deviene ahora un proceso de regeneración y de composición¹²². De los dos «sí mismos» que moran juntos, y que parten juntos de este cuerpo, el primero es nacido de mujer, y el segundo del Fuego sacrificial, de cuya matriz divina la simiente del hombre ha de nacer de nuevo como otro que el que era; y hasta que ha renacido así, el hombre no tiene más que un sí mismo, el «sí mismo» mortal¹²³. Sacrificar es nacer, y puede decirse que, «Ciertamente, el hombre que no sacrifica es como si todavía no hubiera nacido»¹²⁴. Nuevamente, cuando el Progenitor, nuestro Padre, «ha expresado a sus hijos y habita amorosamente (*preṇā, sneha vaśena*) en ellos, no puede juntarse a sí mismo de nuevo (*punar sambhū*) desde ellos»¹²⁵; y así proclama que «Florecerán quienes me edifiquen de nuevo (*punar ci*)»¹²⁶ desde aquí»: Los Dioses le edifi-

¹²² Śaṅkarācārya, *Śataśloki* 22, *hūyate svaprabodhe viśvam brahamanya bodhe jagati punaridam hūyate brahma...*, «Cuando se realiza el Sí mismo, el universo se sacrifica dentro del Brahman; y cuando no se realiza el Sí mismo, este Brahman se sacrifica nuevamente dentro del universo...» Para el *Nacimiento* del Sacrificio, ver JUB. III.14.8; KB. XV.3; y para la *División* del Sacrificio, Cf. TS. VI.4.2.1; RV. X.90.11-12; para *Juntar* de nuevo, cf. AB. I.18.

¹²³ JB. I.17; ŚB. VII.2.1.6 con VII.3.1.12; BU. II.1.11; Sn. 160 e innumerables textos diferencian los dos sí mismos. La doctrina de que «hay dos en nosotros» es universal, hindú, islámica, platónica, china y cristiana. Cf. «mi Sobre ser en la Mente Recta de Uno».

¹²⁴ SB. I.6.4.21, III.9.4.23; KB. XV.3; JUB. III.14.8; Juan 3.3-7.

¹²⁵ TS. V.5.2.1, cf. ŚB. I.6.3.35, 36; Śaṅkarācārya, *Br. Sūtra* II.3.46.

¹²⁶ ŚB. VI.1.2.16-21.

caron, y florecieron; y así también, hoy, el sacrificador florece a la vez aquí y en el más allá¹²⁷. En su edificación del (altar del) Fuego¹²⁸, el sacrificador, «con todo su espíritu, con todo su sí mismo»¹²⁹ —«Este Fuego sabe que ha venido a entregarse a mí»¹³⁰— «junta» (*saṁdhā, saṁskṛ*) a uno y el mismo tiempo a la deidad desmembrada y a su propia naturaleza separada: pues estaría bajo un gran engaño y sería meramente un bruto si sostuviera que «Él es uno, y yo otro»¹³¹.

El sacrificio es algo que ha de *hacerse*; «Nosotros debemos hacer lo que los Dioses hicieron *antaño*» (en el comienzo)¹³². De hecho, a menudo se habla del sacrificio simplemente como «Trabajo» (*karma*). Así pues, lo mismo que en latín *operare* = *sacra facere* = *hieropoiein* (hacer sagrado), así en la India, donde el énfasis sobre la acción es tan fuerte, hacer bien las cosas es hacerlas sagradas; y sólo no hacer nada, o lo que habiéndose hecho mal equivale a nada (*akṛtam*), es vano y profano¹³³. Será evidente cuan estrictamente análoga es la operación a toda otra labor profesional, si recordamos que los sacerdotes sólo han de ser remunerados cuando ofician en beneficio de otros, y que cuando los hombres sacrifican juntos

¹²⁷ TS. V.5.2.1. Toda la creación participa en los beneficios del Sacrificio, ŚB. I.5.2.4; CU. V.24.3.

¹²⁸ ŚB. X.2.4.8.

¹²⁹ ŚB. III.8.1.2, etc.

¹³⁰ ŚB. II.4.1.11, IX.5.1.53.

¹³¹ BU. I.4.10, IV.5.7. Cf. Maestro Eckhart, «Wer got minnet für sinen got unde got an be für sinen got und im dā mite lâzet genüegen daz ist nur als, ein angeloubic mensche» (Pfeiffer, 469)

¹³² ŚB. VII.2.1.4 etc.

¹³³ Entre los Tarahumaras de México la palabra *nolávoa* significa a la vez «trabajar» y «danzar».— Jane Harrison, *Ancient Art and Ritual*, 1918, p. 31. Concerniente a los indios Tarahumara, Preuss escribe, «Tanzen ist ihnen daher...gleich arbeiten», en *Der ursprung der Religion und Kust*, Globus 87, 1905, p. 336. Ver también Ernst Cassirer, *Language and Myth*, 1946, p. 40.

en su propio beneficio está fuera de todo orden una recepción de dones¹³⁴. El Rey, en tanto que el Patrón supremo del Sacrificio en beneficio del reino, representa al sacrificador «*in divinis*», y es el tipo mismo de todos los demás sacrificadores¹³⁵.

Una de las más extrañas controversias en la historia del Orientalismo, ha girado en torno al «origen de *bhakti*», como si la devoción hubiera sido en algún momento dada una idea nueva y de ahí en adelante una idea de moda. Habría sido más simple observar que la palabra *bhakti* significa principalmente una parte que se da¹³⁶, y, por consiguiente, también la devo-

¹³⁴ TS. VII.2.10.2. En una «sesión» tal el Sí mismo el (Espíritu) es el galardón, y es en tanto que los sacrificadores obtienen el Sí mismo como su recompensa, como ellos van al cielo (*ātma-dakṣiṇam vai sattram, ātmānam eva nītvā suvargam lokam yanti* TS. VII.4.9.1, ver PB. IV.9.19). KB. XV.1, «El *sattra* tiene al Sí mismo como *Dakṣiṇā* [estipendio] (de *dakṣayati*, “capacitar”)... “Tome yo aquí mi Sí mismo como *dakṣiṇa* por la bella fama, por el mundo del cielo, por la Inmortalidad”». CU. III.17.4, donde toda la vida se interpreta sacrificialmente. ŚB IX.5.2.12-16 condena la operación sacrificial para otros que uno mismo. De otro modo, *dakṣiṇā* [el estipendio] se debe a los sacerdotes debido a que, en el sacrificio, ellos, como padres espirituales, hacen al sacrificador nacer de nuevo de la matriz divina. Cf. San Agustín, *De Civitas Dei* X.VI, «Un verdadero sacrificio es toda obra que hace que nosotros estemos unidos a Dios en santa asociación».

¹³⁵ Cf. la petición a los mártires cristianos antes de la condena: *Fac pro salute Imperatoris*, «Sacrifica por la salud del Emperador», y *Hoc facita in meam commemorationem*, «Haced este (sacrificio) en memoria mía».

¹³⁶ El *bhakta* es el que da su parte a otro, donación que, especialmente si es de uno mismo, implica amor. Para *bhakti* como «participación», cf. Betty Heimann, *Facets of Indian Thought*, Londres 1964, p. 86. Nótese *bhakṣ*, consumir, y *bhikṣ* desiderativo de *bhāj*, compartir, distribuir, aporcionar, y el griego *phagein*, comer, devorar. Cf. el latín *fagus*, el árbol haya, libro.

Para un tratamiento más completo del concepto de *bhakti* como

ción o el amor que toda liberalidad presupone; y así, en tanto que uno «da a Dios su parte» (*bhāgam*), es decir, el sacrificio, uno es su *bhakta*¹³⁷. Así pues, en el himno, «Si tú me das mi parte» equivale a decir «Si tú me amas»¹³⁸. A menudo se ha señalado que el Sacrificio se consideraba como un comercio entre los Dioses y los hombres¹³⁹: pero muy a menudo igualmente no se ha entendido que al introducir en las concepciones tradicionales del comercio, nociones derivadas de nuestras propias transacciones comerciales, mutuamente destructivas, hemos falsificado nuestra comprensión del sentido original de un tal comercio, que, de hecho, era del tipo *potlatsh*, a saber,

sacrificio, ver mi *Autoridad Espiritual y Poder Temporal en la Teoría India del Gobierno*, nota 75, edición de 1993. Otras fuentes, además: *Liturgical Homilies of Narsai* XXI, p. 55, «Él ha puesto la plata de Su palabra en sus manos a modo de aliciente, para que puedan comerciar unos con otros (y ganar) las posesiones de la vida espiritual». Y Rumī, *Shams-i-Tabrīz*, Oda 45.11, «¿Donde está el afortunado mercader cuyo destino controla Júpiter, de manera que Yo (Dios) pueda comerciar ardientemente con él y comprar sus bienes?». San Mateo, 5.12, «Regocijáos pues grande es vuestra recompensa en el Reino de los Cielos».

¹³⁷ BU. VI.3.1, *tebhyoham bhāgadheyam juhomī*, «a todos esos dioses... yo ofrezco su parte». RV. II.5.7, *aram vanemā rarimā vayam*; diciendo *sambhajema...dademahi*. Traducción de Griffith, «Nosotros hemos dado... (ahora) obtengamos». ŚB. II.3.1.19, *tasmād devāh santi...* (otros seres) *anvābhaktāh*. Con lo cual se permite que los dioses participen en el sacrificio, con otros participantes. PB. VI.7, *bhāgadheyena...* ganando el favor de los dioses... *vāc* se queja de ser *abhāga*.

¹³⁸ ŚB. I.9.3.8, «...Ciertamente, el que sacrifica gratifica a los dioses. Al gratificar a los dioses con ese sacrificio... adquiere una parte entre ellos; y habiendo adquirido una parte entre ellos, va a ellos». Santo Tomás de Aquino, *Supp.* 95.1 *ad* 2, «El amor es la causa de todo dar». Platón, *Eutifrón*, 14 D, «La piedad es una ciencia que trata de pedir y de dar... un arte que los dioses y los hombres tienen de negociar unos con otros». Rumī, *Mathnawī* VI.885, «Comercia con Dios».

¹³⁹ TS. I.8.4.1; AV. III.15.5.6.

una competición mucho más para dar, que como son nuestras competiciones mucho más para sacar. El sacrificador sabe que por todo lo que da, recibirá a su vez una medida plena; o más bien, una medida colmada, pues mientras su propio tesoro es limitado, el de la otra parte es inagotable¹⁴⁰. «Él es el Imperecedero (monosílabo, Aum), pues derrama a todos estos seres, y porque no hay ninguno que pueda derramar más allá de Él»¹⁴¹. Dios da tanto como podemos tomar de él, y eso depende de cuanto de «nosotros mismos» hayamos entregado. Lealtades feudales, más bien que obligaciones de negocios, es lo que implican las palabras de los himnos: «Tú eres nuestro y nosotros somos tuyos», «Oh Varuṇa, seamos nosotros tus propios íntimos amados» y «Tuyos podamos nosotros ser para

¹⁴⁰ *Bhaj*, la raíz en *bhakti*, etc., y en *bhikṣu* (el religioso mendicante que espera ser alimentado) es casi sinónimo de *sev*, *upacār*, *therapeuō* (asistir), e implica un servicio o asistencia a un recipiente digno de ello, humano o divino. En los contextos más antiguos, usualmente es la Deidad quien hace partícipes a otros de dádivas tales como la vida o la luz, y por eso se le llama Bhaga o Bhagavat, «Dispensador», puesto que eso que se da es una «participación» o «dispensación» (*bhāgam*). Pero ya en RV. VIII.100.1, Indra es manifiestamente *bhakta* de Agni, y esta es la relación natural del Regnum hacia el Sacerdotium; y en RV. X.51.8, aquellos a quienes Agni llama a «darme mi parte» (*havisho datta bhāgam*), tienen que ser sus *bhaktas*. Todo sacrificio implica la donación de la parte (*bhāgam*) que se debe al recipiente, y, en este sentido, es una devoción, finalmente del sacrificador mismo, el devoto; esto implica amor, porque el amor es la causa de toda donación; pero, no obstante, sigue siendo válido que *bhakti* puede traducirse más literalmente por «participación» en algunos contextos, y por «devoción» en otros, que por «amor», para el que la palabra es *prema*.

¹⁴¹ AA. II.2.2. «Él», el Soplo inmanente (*prāṇa*), Vāmadeva, Indra. El punto aquí es que la sílaba transcendental (*akṣara* = Aum) es la fuente de todos los sonidos pronunciados (cf. CU. II.23.3, BG. X.25), permaneciendo ella misma inagotable (*akṣara*), —derramando pero jamás derramada.

que nos des el tesoro»¹⁴²: Estas son relaciones de barón a conde y de vasallo a señor, no de banqueros. El lenguaje del comercio sobrevive incluso en himnos tan recientes y profundamente devocionales como el de Mirā Bāi.

A kānh he comprado. El precio que pedía, di.

Algunos exclaman, «Es mucho», y otros sonríen, «Es poco»—

Yo di todo, pesado hasta el último grano,

Mi amor, mi vida, mi alma, mi todo¹⁴³

¹⁴² RV. VIII.92.32, VIII.54.8; V.85.8 y VII.19.7, Indra; RV. II.11.1; AA II.1.4.18. Cf. Platón, *Fedón*, 62 B, D.

¹⁴³ En lo que concierne a Krishna y las gopis, permítaseme decir, con Plotino, que «es a causa de que el Amor es de la verdadera naturaleza de la Psyque, por lo que nosotros tenemos la constante conjugación del Eros con las Psyques en las pinturas y en los mitos» (*Eneadas* 6.6.9), y permítasenos recordar también el dicho del platónista puritano Peter Sterry, de que «el Señor Jesús tiene sus Concubinas, sus Reinas, sus Vírgenes... Santos no casados con ninguna Forma, que se guardan a sí mismos célibes para los abrazos inmediatos de su Amor».

Otras definiciones de Bhakti: Por Śaṅkarācārya en *Viveka-chudāmaṇi*, 32, 33, *svasvarūpānusandhānam o svātmata-ttvānusandhānam*. Por Nārada, *Bhaktisūtras*, 2, *sātvāsmiṇ paramapremarūpa*. Por Śāṇḍilya, *Śāṇḍilyabhaktisūtra sāparamānuraktir īśvare*.

El «comercio» devino un símbolo natural de las intenciones del hombre con Dios debido justamente a que el «comercio» había sido originalmente «una práctica perfeccionada de los intercambios de regalos» (W. C. Hardy: *L'art des Iles Marquises*, 1938), algo difícil de asimilar por nosotros, para quienes el comercio es sinónimo de explotación.

Breviario Romano, ad fin: para que a uno y al mismo tiempo sustente nuestra vida mortal y obtenga para nosotros la bienaventuranza eterna.

El arquetipo del comercio humano-divino se prescribe en la BG. III.10-11, «...amándoos uno a otro, ganareis el bien más alto».

Si recordamos también, lo que vamos a tratar ahora, que la vida sacrificial es la vida activa, se verá que la conexión de la acción con la devoción está implícita en el concepto mismo de operación; y que todo lo que se hace perfectamente debe haberse hecho amorosamente, y que todo lo que se hace mal, se hace descuidadamente.

El Sacrificio, como las palabras de la liturgia que le son indispensables, debe comprenderse (*erlebt*) si ha de ser completamente efectivo. Los actos meramente físicos, como cualquier otra labor, sólo pueden asegurar ventajas temporales. De hecho, la celebración ininterrumpida del Sacrificio mantiene la «corriente de riqueza» sin fin (*vasor dhārā*) que cae desde el cielo como la fertilizante lluvia, pasa a través de plantas y animales, deviene nuestro alimento, y se devuelve al cielo en el humo de la Ofrenda quemada; que la lluvia y este humo son los presentes nupciales en el matrimonio sagrado del Cielo y la Tierra, del Sacerdotium y el Regnum, eso está implícito en toda la operación¹⁴⁴. Pero se requiere más que los meros actos si ha de realizarse su propósito último, propósito del que los actos son sólo símbolos. Pues es explícito que «ni por la acción ni por los sacrificios puede Él ser alcanzado» (*nakṣtam karmaṇā naśad...na yajñaiḥ*)¹⁴⁵, Él, cuyo conocimiento, es nuestro bien supremo¹⁴⁶: y al mismo tiempo se afirma repetidamente que el Sacrificio se hace, no sólo en voz alta y visiblemente, sino también «intelectualmente» (*manasā*)¹⁴⁷, es decir, silente e invisiblemente, dentro de vosotros. En otras palabras, la práctica es solo el soporte y la demostración ex-

¹⁴⁴ *Vasor dhārā*, TS. V.4.8.1, V.7.3.2; ŚB. IX.3.2-3; AA. II.1.2, III.1.2; MU. VI.37; BG. III. sig. etc. Presentes nupciales, PB. VII.10; AB. IV.27; JB. 1.145; ŚB. I.8.3.12 etc.

¹⁴⁵ RV. VIII.70.3; AA. III.2.6; ŚB. X.5.4.16 y A.B. Keith en AA. p. 257, nota 10.

¹⁴⁶ AA. II.2.3; *Kauṣ. Up.* III.1.

¹⁴⁷ RV. *passim*; cf. TS. II.5.11.4-5; BU. IV.4.19. KB. XXVI.6.

ternos de la teoría. Por consiguiente, se hace la distinción entre el verdadero sacrificador de sí mismo (*sadyājī*, *satisad*, *ātmayājī*) y el que está meramente presente en un sacrificio (*sattrasad*) y espera que la deidad haga todo el trabajo real (*devayājī*)¹⁴⁸. Se afirma incluso, en multitud de dichos, que «Quienquiera que, siendo un Comprehensor de ello, hace el buen trabajo, o es simplemente un Comprehensor (sin hacer efectivamente ningún rito), junta de nuevo a la deidad desmembrada, entera y completa»¹⁴⁹; es por la gnosis y no por las obras, como ese mundo es alcanzable¹⁵⁰. Tampoco puede pasarse por alto que el rito, en el que se prefigura el fin último del sacrificador, es un ejercicio de muerte, y, por consiguiente, una empresa peligrosa¹⁵¹, en la que el sacrificador podría perder efectivamente su vida prematuramente; pero «el Comprehensor pasa de un deber a otro, como de una corriente a otra, o de un refugio a otro, para obtener su bien, a saber, el mundo celestial»¹⁵².

No podemos describir en detalle «los páramos y los vergeles» del Sacrificio, y sólo consideraremos esa parte, la más significativa de la Ofrenda quemada (*agnihotra*), en la que la oblación de Soma se vierte en el Fuego como dentro de la boca de Dios. ¿Qué es el Soma?. Exotéricamente, es una bebida embriagante, que se extrae de las partes jugosas de diversas plantas, que se mezcla con leche y miel, y que se filtra, y que corresponde a la carne o al vino o a la sangre de otras tradiciones. Sin embargo, este jugo no es el Soma mismo hasta que «por medio del sacerdote, de la iniciación y de las

¹⁴⁸ ŚB. XI.2.6.13, 14; ŚB. VIII.6.1.10; MU. VI.9. Ver también mi «*Ātmayājña*» en *HJAS*, 6, 1942.

¹⁴⁹ ŚB. X.4.3.24 etc.

¹⁵⁰ ŚB. X.5.4.16.

¹⁵¹ ŚB. IX.1.1.32-33, el descenso después del ascenso.

¹⁵² ŚB. XII.2.3.12.

fórmulas», y «por medio de la fe» se le hace ser Soma, transubstancialmente¹⁵³; y «Aunque los hombres imaginan cuando machacan la planta que están bebiendo del verdadero Soma, de él que los Brāhmaṇas comprenden por “Soma” nadie saborea, nadie saborea de los que moran en la tierra»¹⁵⁴. Las plantas que se usan no son la planta del verdadero Soma, la cual crece *en* las rocas y montañas (*giri, aśman, adri*), en las que está incorporada¹⁵⁵.

A la «pacificación» o matanza del Rey Soma, el Dios, se le llama acertadamente la Oblación Suprema. Sin embargo, no es Soma mismo lo que se mata, «sino sólo su mal»¹⁵⁶: en efecto, Soma es purificado¹⁵⁷ sólo como preparación para su entronización y soberanía; y éste es un modelo que se sigue en los ritos de coronación (*rājasūya*) y una narrativa descriptiva de la preparación del alma para su propia autonomía (*svarāj*). Pues nunca debe olvidarse que «Soma era el Dragón» y que se extrae sacrificialmente del cuerpo del Dragón lo mismo que la savia viva (*rasa*) que se extrae de un árbol descortezado. La

¹⁵³ AB. VII.31; ŚB. III.4.3.13, XII.7.3.11.

¹⁵⁴ RV. X.8.34.

¹⁵⁵ RV. V.43.4; ŚB. III.4.3.13; ŚB. XII.3.2.12; RV. VIII.4.8.3; RV. IX.113.1-11. De Soma sólo se puede participar en el reino de Yama, en el Otromundo, en el tercer cielo; sin embargo, ritual y analógicamente, el sacrificador «bebe del Soma en banquete con los Dioses» (*sadhamādam devaiḥ somam pibati*), y puede decir «nosotros hemos bebido el Soma, nosotros hemos devenido inmortales, nosotros hemos visto la Luz, nosotros hemos encontrado a los Dioses; ¿qué puede hacernos la enemistad, qué puede hacernos la traición de un mortal, oh Inmortales?». Cf. TS. I.7.10; TS. III.2.5, «Nosotros hemos bebido el Soma, nosotros hemos devenido inmortales...»; TS. II.5.5.5, *sadhamādam devaiḥ somam pibati*.

El carácter Eucarístico del ritual es evidente. Cf. AB. I.22, «Comamos de ti, oh Dios Gharma» y Mateo 26.26, «...Tomad y comed, esto es mi cuerpo».

¹⁵⁶ Ś. III.9.4.17, 18.

¹⁵⁷ ŚB. III.3.2.6.

procesión de Soma se describe de acuerdo con la regla de que los «Soles son Serpientes» que han desechado y abandonado sus reptilianas pieles muertas¹⁵⁸: «Como la Serpiente de su piel inveterada, así (de los brotes machacados) brota el áureo chorro de Soma, como un brioso corcel»¹⁵⁹. Justamente de la misma manera, la procesión y liberación de nuestro Sí mismo inmortal, de sus envolturas psico-físicas (*kośa*, griego *endumata* = vestiduras), es como un desvestirse de cuerpos¹⁶⁰, o como uno saca un junco de su vaina, o una flecha de su carcaj para encontrar su blanco, o como se muda una piel de serpiente; «como la serpiente desecha su piel, así uno desecha todo su mal»¹⁶¹.

Ahora podemos comprender más fácilmente la identificación del jugo de Soma con el Agua de la Vida, la de nuestra alma elemental compuesta (*bhūtātman*) con los brotes de Soma de los que ha de extraerse el elixir regio¹⁶², y cómo, y por quien, «lo que los Brāhmaṇas comprenden por Soma», es consumido en nuestros corazones (*hṛtsu*)¹⁶³. Es la sangre de la vida del alma draconiana la que, dominados sus poderes, ofrece ahora a su Señor Soberano¹⁶⁴. El sacrificador hace la

¹⁵⁸ PB. XXV.15.4.

¹⁵⁹ RV. IX.86.44.

¹⁶⁰ TS. VII.4.9; PB. IV.9.19-22; JUB. 1.15.3 sig., III.30.2; CU. VIII.13, cf. BU. III.7.3 sig., CU VIII.12.1. Alcanzar la inmortalidad en el cuerpo es imposible (ŚB. X.4.3.9; JUB. III.38.10, etc.). Ver *Fedón*, 67 C «Katharsis (= *śuddha karaṇa*) es la separación entre el alma y el cuerpo, hasta donde es posible».

¹⁶¹ ŚB. II.5.2.47; BU. IV.4.7 y *passim*.

¹⁶² MU. III.3 sig.

¹⁶³ RV. I.168.3, I.179.5, cf. X.107.9 (*antaḥpeyam*).

¹⁶⁴ Cf. Filón, LA. II.56, «verter como una libación la sangre del alma y ofrecer como incienso la totalidad del espíritu a Dios nuestro Salvador y Benefactor». *Hamadhānī*, «Encontrarse con-Migo y contemplar Mi belleza es lo que yo doy a cambio de la sangre de Mis amantes» (Ver BSOS. V.914).

Ofrenda quemada de lo que es suyo y de lo que él es, y se vacía de sí mismo¹⁶⁵, deviniendo un Dios. Y cuando se abandona el rito vuelve a sí mismo, desde lo real a lo irreal¹⁶⁶. Pero, aunque al volver así, dice «Ahora yo soy quien yo soy», la afirmación misma muestra que él sabe que esto no es realmente, sino solo temporalmente, verdadero. Él ha nacido de nuevo del Sacrificio, y no está realmente engañado. «Habiendo matado a su propio Dragón»¹⁶⁷ él ya no es realmente alguien; el trabajo se ha hecho, de una vez por todas; él ha llegado al fin de la senda y al fin del mundo, «donde el Cielo y la Tierra se abrazan», y en adelante puede «trabajar» o «jugar» según quiera; es a él a quien se dirigen las palabras, *Lo tuo piacere omai prende per duce... per ch'io te sopra te*

¹⁶⁵ ŚB. III.8.1.2; TS. I.7.5.2. Como era en el comienzo, RV. X.90.5; ŚB. III.9.1.2.

¹⁶⁶ Los Dioses son verdaderos, o reales (*satyam*), los hombres falsos o irreales (*amṛtam*), AB. 1.6, ŚB. I.1.1.4, III.9.4.1 etc. [los universales son reales, los particulares irreales]. El sacrificador iniciado ha desaparecido de este mundo y es temporariamente un Dios, Agni o Indra (ŚB. III.3.3.10; ŚB. VI.4.4.10 con *ṛtam* = *agni*, y *satyam* = *deus*, pues Agni significa ambos). TS. V.1.6.7 *ujam vaiṛtam, asausatyam*. Cf. *Heres* 84, «el sacerdote “no es un hombre” mientras está en el Santo de los Santos». Si no se hiciera ninguna provisión para el retorno del sacrificador al mundo de los hombres, estaría expuesto a morir prematuramente (TS. I.7.6.6 etc). Por consiguiente, se hace provisión para el redescenso (TS. VII.3.10.4; PB. XVIII.10.10; AB. IV.21); y es al retornar al mundo humano de la irrealidad o la falsedad, y devenir este hombre, Fulano, una vez más, cuando dice «Ahora yo soy quien yo soy» (*aham ya evāsmi so'smi*, ŚB. I.9.3.23, AB. VII.24, S. III.25, 26), una confesión trágica de que él es «una vez más consciente de una vida más limitada, de una vida corporal y terrenal» (Macdonald, *Phantastes* 1858, p. 317). Pues no puede haber mayor aflicción que reflexionar que nosotros somos todavía lo que nosotros somos (*La Nube de Inconocimiento*, cap.44). Shams-i-Tabriz, p. 233, «No hay ningún crimen peor que tu ser».

¹⁶⁷ TS. II.5.4.5.

corono e mitrio [Toma en adelante tu delectación por guía... porque yo te coronó rey y papa de ti mismo]¹⁶⁸.

Nosotros, que estábamos en guerra con nosotros mismos, estamos ahora reintegrados y auto-compuestos: el rebelde ha sido dominado (*dānta*) y pacificado (*śānta*), y donde había habido un conflicto de voluntades ahora hay unanimidad¹⁶⁹. Podemos aludir sólo muy brevemente a otro aspecto muy significativo del Sacrificio, aspecto que se ha puesto de relieve al señalar que la reconciliación de los poderes en conflicto, para la que se ofrece continuamente el Sacrificio, es también su matrimonio. Hay más de una manera de «matar» a un Dragón; y puesto que la flecha (*vajra*) del Matador del Dragón es un dardo de luz, y puesto que «la luz es el poder progenitivo», su significación no es sólo militar, sino también fálica¹⁷⁰. Es la

¹⁶⁸ «Purgatorio», XXVII.131, 142.

¹⁶⁹ BG. VI.7, *Jitātmanaḥ paraśāntasya paramātmā, samāhitaḥ*, «El Supremo Sí mismo del sí mismo individual, está “compuesto” (*samāhitaḥ* = “en *samādhi*”) cuando este último ha sido conquistado y pacificado». Obsérvese que «pacificar» es literalmente dar el quietus. *Śānti*, la «paz», no es para un sí mismo que no quiere morir. La raíz, *śam*, está presente también en *śamayitṛ*, el «matarife» que «aquieta» a la víctima sacrificial en el ritual externo (RV. V.43.3, ŚB. III.8.3.4 etc.); el sacrificador «apaga» (*śamayati*) el fuego de la cólera de Varuṇa (TS. V.1.6; ŚB. IX.1.2.1); dentro de vosotros, es el Sí mismo más alto el que «pacifica» al sí mismo individual, el que apaga su fuego. Quienquiera que quiere estar «en paz consigo mismo» debe haber muerto a sí mismo. Cf. *Dhammapada*, 103-105, *ekaṃ ca jeyya atthānaṃ sa ve saṅgāma-juttamo...attā ha ve! jitam...n’eva devo apajitam kayivā...bhāvil’attānam*. El que gana esta batalla (psicomaquia, *jihād*) es el verdadero conquistador (*jīna*). Cf. Kashpal Mahsab p. 364 sobre el *jihād*. *República*, 556 E; *Gorgias*, 482 C; *Timeo*, 47 D; y *HJAS*. VI.389, 1942 («Sobre la Paz»).

¹⁷⁰ Ver RV. I.32.5 *vajreṇa* = II.11.5 *vīryeṇa* como en Manu I.8 *vīryam/bījam avāśṛjat*, y el sentido de RV. X.95.4 *śnathitā vaitase-na*. Sobre el *fier baiser*, el Desencantamiento por un Beso, ver W. H. Schofield, *Studies on the Libeaus Desconus*, 1895, p. 199., y mi «La

batalla del amor lo que se ha ganado cuando el Dragón «expira». En tanto que Dragón, Soma se identifica con la Luna; en tanto que Elixir, la Luna deviene el alimento del Sol, por quien ella es tragada¹⁷¹ en las noches de su cohabitación (*amāvāsyā*); y «lo que es comido se llama por el nombre del comedor y no por el suyo propio»¹⁷²; en otras palabras, la ingestión implica la asimilación. En palabras del Maestro Eckhart, «Allí el alma se une con Dios, como el alimento con el hombre, el cual se cambia en ojo para el ojo, y en oído para el oído; así el alma en Dios se cambia en Dios»; pues «lo que me absorbe, eso soy, más bien que mi propio sí mismo»¹⁷³. De la misma manera que el Sol traga a la Aurora, o devora a la luna, visible y exteriormente, diaria y mensualmente, tal es el «matrimonio divino» que se consume dentro de vosotros, cuando las Personas solar y lunar de los ojos derecho e izquierdo, el Eros y la Psique, la Muerte y la Señora, entran en la caverna del corazón y allí se unen, lo mismo que un hombre y una mujer se unen en el matrimonio humano, y eso es su «beatitud suprema»¹⁷⁴. En esa síntesis del raptó (*samādhi*), el Sí mismo ha recobrado su condición primordial, «como de un hombre y una mujer estrechamente abrazados»¹⁷⁵, y sin cons-

Esposa Horrible». Ver también Kratislaw, *Sixty Folk Tales*, p. 305.

¹⁷¹ ŚB. I.6.4.19 *grasitvā*.

¹⁷² ŚB. X.6.2.1.

¹⁷³ «Lo que se recibe dentro de algo, está en ello según el modo del recipiente», Santo Tomás de Aquino, *Supp.* 92-1. Maestro Eckhart, traducción de Evans I.287, 380. Nuestro bien más alto es así ser devorado por «Noster Deus ignis consumens». Cf. *Speculum*, XI, 1936, pp. 332, 333 y, además, Dante, *Paradiso* XXVI.51, ¡*Con quanti denti questo amor ti morde!*. Su beso, el beso de quien es a la vez el Amor y la Muerte, nos despierta a devenir aquí, y su bocado de amor a ser allí. Cf. mi «El Beso del Sol».

¹⁷⁴ ŚB. X.5.2.11, 12.

¹⁷⁵ ŚB. I.4.3.

ciencia de ninguna distinción entre un adentro y un afuera¹⁷⁶. «Ese Sí mismo eres tú».

Así pues, no hay que sorprenderse de que encontremos dicho que «Si uno sacrifica, sin conocer esta Ofrenda quemada interiormente, es como si pusiera a un lado las brasas e hiciera la oblación en las cenizas»¹⁷⁷; que éste no es un rito que haya de hacerse sólo en los tiempos fijados, sino cada uno de los treinta y seis mil días de toda una vida de cien años¹⁷⁸; y que, para el Comprehensor de esto, todos los poderes del alma edifican incesantemente su Fuego incluso mientras duerme¹⁷⁹.

Esta concepción del Sacrificio, como una operación incesante, y la suma del deber del hombre, encuentra su consumación en una serie de textos donde todas y cada una de las funciones de la vida activa, incluidos nuestra respiración, nuestra comida, nuestra bebida y nuestro descanso se interpretan sacramentalmente, y donde la muerte no es nada sino la catarsis final¹⁸⁰. Y esto es, finalmente, la famosa «Vía de las Obras» (*karma mārṅa*) de la *Bhagavad Gītā*, donde el cumplimiento de la propia vocación, determinada por la propia naturaleza de uno (*svakarma*, *svabhāvatat* = *to heautou prattein*, *kata phusin* = atender a la propia práctica de uno, de acuerdo con su propia naturaleza), sin motivos auto-referentes, es la vía de la perfección (*siddhi*). Hemos completado así el círculo, no por una «evolución del pensamiento», sino por nuestra propia comprensión, desde la postura de que la perfecta celebración

¹⁷⁶ BU. IV.3.21.

¹⁷⁷ ŚA. X, cf. ŚB. II.2.4.7, 8; M. 1.77; CU. V.24; ŚB. I.5.2.4, II.3.1.20 y *Nirukta* 10.26, 27 en alabanza de Viśvakarman.

¹⁷⁸ ŚB. X.5.3.3; AA. II.3.8.

¹⁷⁹ ŚB. X.5.3.12.

¹⁸⁰ ŚB. IX.5.1.42, Las oblacones a Viśvakarman a través del *agnicayana* incluyen todos los ritos sacrificiales (*viśvāni karmāṇi*).

de los ritos es nuestra tarea, hasta la postura de que el perfecto cumplimiento de nuestras tareas, cualesquiera que sean, es la celebración del rito mismo. Comprendido así, el Sacrificio no es una cuestión de hacer cosas específicamente sagradas sólo en ocasiones particulares, sino de sacrificar (*hacer sagrado*) todo lo que hacemos y todo lo que somos; es decir, se trata de santificar todo lo que se hace naturalmente, por una reducción de todas las actividades a sus principios. Decimos «naturalmente» adrede, entendiendo la implicación de que todo lo que se hace naturalmente puede ser sagrado o profano dependiendo de nuestro propio grado de consciencia, y que todo lo que se hace *in-naturalmente* es esencial e irrevocablemente profano.

EL ORDEN SOCIAL

La ética, como prudencia o como arte, no es nada sino la aplicación científica de las normas doctrinales a los problemas contingentes; hacer u obrar con rectitud no son sólo incumbencia de la voluntad, sino principalmente de la consciencia o del conocimiento, puesto que una elección sólo es posible entre la obediencia y la rebelión. En otras palabras, las acciones son ordenadas o desordenadas precisamente de la misma manera en que la iconografía puede ser correcta o incorrecta, formal o informe¹⁸¹. El error es fallar el blanco, y ha de esperarse en todos los que actúan instintivamente, para complacerse a sí mismos. La pericia (*kauśalya* = gr. *sophia*), es la virtud, ya sea en los hechos o en las obras: una cuestión que hay que

¹⁸¹ De hecho, de la misma manera que las formas de las imágenes están prescritas en los Śilpaśāstras, las formas de la acción están prescritas en los Dharma-śāstras. El arte y la prudencia son ambos igualmente ciencias, y difieren de la metafísica pura sólo en el hecho de su aplicación a los *factibilia* y a los *agibilia*. El hecho de que haya una aplicación a los problemas contingentes, introduce un elemento de contingencia en las leyes mismas, que no son idénticas para todas las castas ni en todas las edades. En este sentido, la tradición es adaptable a las condiciones que cambian, provisto siempre que las soluciones se deriven directamente de los principios primeros, los cuales nunca cambian. En otras palabras, mientras puede haber una modificación de las leyes, sólo aquellas leyes que pueden reducirse a la Ley Eterna pueden llamarse siempre correctas. De la misma manera, hay, necesaria y justamente, una aplicación de la metafísica pura a la variedad de las religiones, variedad que corresponde a la variedad de las necesidades humanas; y cada una de estas religiones será «la religión verdadera», en la medida en que refleja los principios eternos. Al decir esto distinguimos entre metafísica y «filosofía», y no estamos sugiriendo que una filosofía sistemática o natural pueda pretender a la validez de la teología, que Aristóteles coloca por encima de todas las demás ciencias (*Metafísica*, I.2.12 sig., VI.1.10 sig.).

señalar debido a que ahora se pasa por alto generalmente que puede haber pecado artístico tanto como pecado moral. «El Yoga es pericia en las obras»¹⁸².

¹⁸² «*Yogaḥ karmasu kauśalam*», BG. II.50; también «el yoga es la resignación (*sannyāsa*) de las obras», BG. VI.2. *Sannyāsa* es la re-numeración o con-signación de las obras a su autor real. En otras palabras, *yoga* no significa hacer más o menos que lo suficiente, ni tampoco no hacer nada, sino hacer sin apego al fruto de las obras, sin albergar ningún pensamiento para el mañana. «Ve, ciertamente, quien ve la inacción en la acción y la acción en la inacción» (BG. IV.18 y *passim*). Esta es la doctrina china del *wei wu wei*.

Yoga es literal y etimológicamente un «yugo», como el de los caballos; y en relación con esto no ha de olvidarse que en la India, como en la psicología griega, los «caballos» del vehículo corporal son los poderes de los sentidos, por los que el vehículo corporal es arrastrado hacia esta vía o hacia aquella, para bien o para mal, o hacia su meta última, si los caballos están controlados por su conductor, a quien ellos están enyugados por las riendas. La individualidad es la yunta (de caballos), el Controlador Interno u Hombre Interior es el conductor. Así pues, el ego u hombre, «se enyuga a sí mismo como un caballo que comprende» (RV. V.46.1).

Como una disciplina física y mental, el *Yoga* es Contemplación, donde *dhāraṇa*, *dhyaṇa* y *samādhi* corresponden a las *consideratio*, *contemplatio* y *excessus* o *raptus* cristianas. En su consumación y significación total, el *yoga* implica la reducción de las cosas separadas a su principio unitario, y así lo que a veces se llama la «unión mística»; pero debe comprenderse claramente que el *yoga* difiere de la «experiencia mística» en que no es un procedimiento pasivo, sino un procedimiento activo y controlado. El *yogi* perfecto puede pasar de un estado de ser a otro a voluntad, como por ejemplo el Buddha, M. I.249.

Todo hindú es en alguna medida un practicante del yoga, y lo que esto implica está admirablemente expresado en Platón, *República* 571 D sig., *eis sunnoian autos autō aphichomenos* = reconociéndose a sí mismo en meditación.

Sin embargo, cuando el yoga deviene una cuestión de contemplación más intensa, y la intención es escalar las alturas más elevadas, el practicante debe prepararse con ejercicios físicos apropiados, y debe haber adquirido especialmente un control y un conocimiento perfectamente equilibrados de todo el proceso de la respiración,

Donde hay acuerdo en cuanto a la naturaleza del fin último del hombre, y donde la Vía por la que pueden realizarse los fines presente y supremo de la vida es la de la operación sacrificial, es evidente que la forma de la sociedad estará determinada por los requerimientos del Sacrificio; y ese orden (*yathārthatā*) e imparcialidad (*samadṛṣṭi*) significarán que a cada hombre se le facilitará devenir, y por ninguna mala dirección se le impedirá de devenir, lo que tiene en él devenir. Hemos visto que es a aquellos que mantienen el Sacrificio, a quienes se hace la promesa de que florecerán. Ahora bien, el Sacrificio, cumplido *in divinis* por el Omni-hacedor (*Viśvakarman*), cuando se imita aquí requiere una cooperación de todas las artes (*viśvā karmāṇi*)¹⁸³, por ejemplo, las de la música, la arquitectura, la carpintería, la agricultura y la de la guerra para proteger la operación. Las políticas de las comunidades celestial, social e individual son gobernadas por una y la misma ley. El modelo de la política celestial, se revela en la escritura y se refleja en la constitución del estado autónomo y en la del hombre que se gobierna a sí mismo.

En este hombre, en quien la vida sacramental es completa, hay una jerarquía de poderes, a saber, sacerdotal, real y administrativo; y una cuarta clase que consiste en los órganos físicos de sensación y de acción, que manejan el material crudo o «alimento» que ha de prepararse para todos; y está claro que

antes de proceder a cualesquiera ejercicios mentales. Ninguno de estos ejercicios puede emprenderse con seguridad sin la guía de un maestro. Tendremos alguna idea de la naturaleza de los primeros pasos, por los que se detiene y se pone bajo control la errática corriente del pensamiento, si se hace el intento de pensar en una sola cosa, no importa cual, durante un periodo de tan solo diez segundos; se encontrará con sorpresa, y quizás con embarazo, que incluso esto no puede hacerse sin mucha práctica.

¹⁸³ ŚB. IX.5.1.42. De la misma manera que el Sacrificio Cristiano requiere la colaboración de todas las artes. Ver Nota 180.

si el organismo ha de florecer, lo cual es imposible si está dividido contra sí mismo, los poderes sacerdotal, real y administrativo, en su orden de rango, deben ser los «señores», y los trabajadores en los materiales crudos sus «servidores». Y precisamente de la misma manera, la jerarquía funcional del reino se determina igualmente por los requerimientos del Sacrificio, del cual depende su prosperidad. Las castas, literalmente, «nacen del Sacrificio»¹⁸⁴. En el orden sacramental hay una necesidad y un sitio para el trabajo de todos los hombres: y no hay ninguna consecuencia más significativa del principio, el «Trabajo es Sacrificio», que el hecho de que, bajo estas condiciones, y por alejado que esto pueda estar de nuestros modos de pensamiento seculares, toda función, desde la del sacerdote y el rey hasta la del alfarero y el barrendero, es literalmente un sacerdocio, y, toda operación, un rito ministerial. Por otra parte, en cada una de estas esferas nos encontramos con «éticas profesionales». El sistema de castas difiere de la «división del trabajo» industrial, con su «fraccionamiento de la facultad humana», en que presupone diferencias en los tipos de responsabilidad, pero no en los grados de la responsabilidad; y se debe justamente a que una organización de funciones tal como esta, con sus lealtades y deberes mutuos, es absolutamente incompatible con nuestro industrialismo competitivo, por lo que el sistema de castas, monárquico y feudal, se pinta siempre con colores tan sombríos por el sociólogo, cuyo pensamiento está determinado mucho más por su entorno efectivo que por una deducción de los principios primeros¹⁸⁵.

¹⁸⁴ El mejor examen de esto se encontrará en A. M. Hocart, *Les Castes*, París 1939.

¹⁸⁵ Sir George Birwood observa en su *Sva*, 1915, p. 83-84: «Los estatutos incorporados en el Código de Manu, y libros de leyes afines de los hindúes, han logrado esta consumación desde antes de las fundaciones de Atenas y de Roma. ...seguimos allí las líneas de una economía industrial auto-contenida, auto-dependiente, simétrica, y

Que las capacidades y las vocaciones correspondientes son hereditarias, se sigue necesariamente de la doctrina del renacimiento progenitivo: el hijo de cada hombre está cualificado y predestinado por su natividad para asumir el «carácter» de su padre y para ocupar su sitio en el mundo; por esto es por lo que se le inicia en la profesión de su padre y por lo que, finalmente se le confirma en ella por los ritos de transmisión en el lecho de muerte, después de lo cual, aunque el padre sobreviva, el hijo deviene el cabeza de la familia¹⁸⁶. Al reemplazar a su padre, el hijo le libera de la responsabilidad funcional con la que cargaba en esta vida, al mismo tiempo que, con ello, se provee una continuación de los servicios sacrificiales¹⁸⁷. Y por el mismo motivo, el linaje familiar se acaba,

perfectamente armoniosa, profundamente enraizada en la convicción popular de su carácter divino, y protegida, a través de todas las vicisitudes políticas y comerciales, por el poder absoluto, la sabiduría y el tacto maravillosos del sacerdocio Brahmánico. Un orden social tan ideal, nosotros lo tendríamos por imposible de realizar, pero continua existiendo, y nos proporciona, en los resultados vivos de su diaria operación en la India, una prueba de la superioridad, en tantos ámbitos insospechados, de la civilización hierática de la antigüedad sobre la civilización secular moderna, sin alegría, inane, y autodestructiva de Occidente».

¹⁸⁶ Una razón para el actual declive de la tasa de nacimientos es la pérdida, en este respecto, de un sentido de responsabilidad hacia la sociedad, lo que debe ser también una pérdida del concepto de vocación, de oficio, de ministerium. Cada una de ambas responsabilidades implica la otra.

¹⁸⁷ AA. II.4.5; Ait. Up. IV.4, «Para la perpetuación de estos mundos. Pues así se perpetúan estos mundos. Eso es su nacer de nuevo. Este sí mismo suyo se pone en su lugar para el cumplimiento de obras santas [ŚB. X.4.3.9, I.9.3.21, VIII.6.1.10; BU. I.5.17]. Ese otro Sí mismo suyo, habiendo hecho lo que debía hacerse, y habiendo alcanzado su edad parte (de este mundo). Eso es su tercer nacimiento». Cf. JUB. III.9.6; MU. VI.30; RV. VI.70.3, *pra prajābhir jāyate dharmaṇas pari*; RV IX.97.30 *pitu(na) putraḥ kratubhir* (Sāyaṇa = *karmabhir*) *yatāna* = «como un hijo que persevera en los ritos sacrificiales asegura el bienestar de su padre». Similarmente

no por falta de descendientes (puesto que esto puede remediarse con la adopción), sino siempre que se abandona la vocación y tradición familiar. De la misma manera, una confusión de castas total es la muerte de una sociedad, puesto que entonces no queda nada sino una turba informe donde un hombre puede cambiar su profesión a voluntad, como si la profesión hubiera sido algo enteramente independiente de su propia naturaleza. De hecho, es así como se matan las sociedades tradicionales y como se destruye su cultura por el contacto con las civilizaciones industriales y proletarias. Lo que el oriente ortodoxo estima de la civilización occidental puede expresarse adecuadamente en estas palabras de Mathew Arnold,

Oriente se inclinó ante occidente
en paciente, y profundo desdén.

Sin embargo, debe recordarse que los contrastes de este tipo sólo pueden detectarse entre el oriente todavía ortodoxo y el occidente moderno, y que no habrían sido válidos en el siglo trece.

Por su integración de las funciones, el orden social está diseñado para proporcionar al mismo tiempo a una prosperi-

ŚB. I.8.1.31 *tasmāt prajottarā devayajyā* = «el culto futuro de los dioses significa descendencia». La herencia de las vocaciones provee a la continuidad del servicio divino. La casta y la vocación son hereditarias; uno no debe abandonar el trabajo para el que nace – *sahajam karma...na tyajet*, BG XVIII.48. Apoyado por *Ecclesiasticus* 38:34, «Pero ellos mantendrán la fábrica del mundo, y en la manufactura de su oficio está su plegaria». Desde el mismo punto de vista en Platón, *Leyes* 773 Ef., «Concerniente al matrimonio... está decretado que nosotros deberíamos adherirnos a la naturaleza siempre productiva proporcionando servidores de Dios en nuestro propio lugar; y esto hemos de hacerlo dejando siempre tras de nosotros hijos de hijos». Apoyado por Sir Peter Renouf en su *Religion of Egypt*, p. 147, «Que un hijo permanezca en mi lugar por siempre y siempre manteniendo vivo el nombre de mi casa».

dad común y para permitir a cada miembro de la sociedad realizar su propia perfección. En el sentido en que la «religión» ha de ser identificada con la «ley» y distinguida del «espíritu», la religión hindú es, hablando estrictamente, una obediencia; y que esto es así aparece claramente en el hecho de que a un hombre se le considera un buen hindú, no por lo que cree sino por lo que hace; o en otras palabras, por su «pericia» en el buen hacer bajo la ley.

Pues si no hay ninguna liberación por las obras, es evidente que la parte práctica del orden social, por muy fielmente que se cumpla, no puede considerarse, en mayor medida que cualquier otro rito, o que toda la teología afirmativa, como nada más que un medio hacia un fin más allá de sí mismo. Queda siempre un último paso, en el que el ritual se abandona y se niegan las verdades relativas de la teología. De la misma manera que fue por el conocimiento del bien y del mal por lo que el hombre cayó de su elevado estado primero, así debe ser del conocimiento del bien y del mal, de la ley moral, de lo que debe liberarse finalmente. Por lejos que uno pueda haber llegado, queda dar un último paso, un último paso que implica una disolución de todos los valores anteriores. Una iglesia o una sociedad (una religión o una cultura) —y el hindú no haría aquí ninguna distinción— que no proporciona una vía de escape de su propio régimen, y no quiere dejar que sus gentes partan, está contraviniendo su propio propósito último¹⁸⁸.

Precisamente para este último paso se hace provisión en el último de lo que se llama los «Cuatro Estados» (*āśramas*) de

¹⁸⁸ Sobre la Ley y la Libertad, cf. San Agustín, *De spiritu et littera*. Es el Poder Espiritual el que libera de su esclavitud al Poder temporal («...ciertamente, por el sagrado poder del Brahman, él [Brhaspati] le libera [a Indra] del lazo que le encadena». TS. II.4.13). Cf. AB. VIII.13.

la vida¹⁸⁹. El término mismo implica que cada hombre es un peregrino (*śramaṇa*, *asketes*), cuya única divisa es «seguir adelante» (*caraiva*). El primero de estos estados es el de la disciplina de estudiante; el segundo es el del matrimonio y la actividad ocupacional, con todas sus responsabilidades y derechos; el tercero es un estado de retiro y pobreza comparativa; el cuarto es una condición de total renunciación (*sannyāsa*)¹⁹⁰. Se verá así que, mientras que en una sociedad secular un hombre aspira a una vejez de comodidad e independencia económica, en este orden sacramental aspira a devenir independiente de la economía e indiferente a la comodidad y a la incomodidad. Recuerdo la figura de un hombre magnífico: habiendo sido un cabeza de familia de una riqueza casi fabulosa, ahora, a la edad de setenta y ocho años, estaba en el tercer estado, viviendo solo en una cabaña de troncos, haciendo su propia cocina y lavando con sus propias manos las dos únicas vestiduras que poseía. En dos años más, habría abandonado todo este semilujo, para devenir un mendicante religioso, sin otras posesiones que un taparrabo y una escudilla de

¹⁸⁹ MU. IV.4. Ver también Śaṅkarācārya, *Brahma Sūtra*, SBE. Vol. XXXVIII, Índice, s.v. «Estados de la vida (*āśrama*)». Los tres primeros conducen a los estados celestiales del ser, y sólo el cuarto, en el cual se puede entrar en cualquier tiempo, conduce a una inmortalidad absoluta en Dios.

Sobre el cuarto *āśrama* cf. Platón, «Pero con el avance de la edad, cuando el alma comienza a alcanzar la madurez... no deberían hacer nada (excepto considerar todo el tiempo y todo el ser), a no ser como un trabajo lateral, si han de llevar una vida bendita; y cuando acaban, coronan la vida que han llevado (aquí) con un correspondiente lote allí... cuando alcanzan esa vida en la que nacerán de nuevo» (*República*, 498 C, D con 486 A). Para una vida «mortificada», una verdadera filosofía es un *ars moriendi*, un arte de morir, *videhamukti* (*Fedón*, 61, 64, 67).

¹⁹⁰ Para distinguir entre *tyaj*, *tyāga* = «renunciar» de *sannyāsa* = «abandonar», ver las múltiples implicaciones de *sannyāsa* y *karma* en BG V.1-2, III.30, VI.2, V.10, II.50, III.27, V.8, IX.27, V.13.

mendigo, en la que recibir los restos de comida dados libremente por otros todavía en el segundo estado de la vida.

A este cuarto estado de la vida se puede entrar también en cualquier tiempo, siempre bajo el supuesto de que un hombre esté maduro para ello y de que la llamada sea irresistible. A aquellos que abandonan así la vida de familia y que adoptan la vida sin hogar se les conoce diversamente como renunciadores, errantes o expertos (*sannyāsi*, *pravrajaka*, *sādhu*)¹⁹¹ y como Yogīs. Aun en nuestros días acontece que hombres del más elevado rango, hazañas y riqueza «cambian sus vidas» (*anyad vṛttam upākarisyan*, BU. IV.5.1) de esta manera; esto es literalmente una muerte al mundo, pues sus ritos funerarios se cumplen cuando dejan el hogar y se entregan al aire abierto. Sería una gran equivocación suponer que tales actos son de algún modo penitenciales; más bien reflejan un cambio de mente, a saber, habiéndose llevado una vida activa en imitación de la deidad procedente, esta vida se equilibra ahora por una imitación del Deus absconditus.

Por su afirmación de los valores últimos, la mera presencia de estos hombres en una sociedad, a la que ya no pertenecen, afecta a todos los valores¹⁹². Por muchos que sean los

¹⁹¹ Para referencias a *pravraj* = entrar en exilio, renunciar a todas las ataduras mundanales, entrar en el cuarto estado de la vida, ver BU. IV.4.22, IV.5.2. Sobre *vraj*, desterrarse, etc. cf. Filón, *Raem.* 117, «no la desacreditada fuga del descastado, sino la fuga del desterrado del mal a la salvación, un destierro que puede tenerse verdaderamente por mejor que un regreso». Cf. Filón, *De Abr.* y *De Migr.*

¹⁹² «Bendito es el reino donde mora uno de ellos; en un instante harán más bien duradero que todas las acciones exteriores que se hagan nunca» (Maestro Eckhart, trad. de Evans I.102); y como dice también «mientras otras gentes están de vigilia, ellos estarán durmiendo», cf. BG. II.69. Pues aquellos a quienes *nosotros* llamamos «inútiles» son los «verdaderos pilotos» (Platón, *República*, 489 sig. y M. 6.23, por lo cual el Buddha era un eremita).

pretenciosos e indolentes que adoptan este modo de vida por una variedad de razones inadecuadas, sigue siendo válido que si consideramos las cuatro castas como representando la esencia de la sociedad hindú, la vida supra social y anónima del hombre verdaderamente pobre, que abandona voluntariamente todas las obligaciones y todos los derechos, representa su quintaesencia. Estos son aquellos que se han negado a sí mismos y que han dejado todo, para «seguir-Me». Hacer esta altísima elección está abierto a todos, independientemente del estatuto social. En este orden de nadies, nadie preguntará «¿quién o qué fuiste tú en el mundo?». El hindú de cualquier casta, o incluso un bárbaro, puede devenir un Nadie. Bendito es el hombre sobre cuya tumba puede escribirse, *Hic jacet nemo* (= Aquí yace nadie).

Estos están ya liberados de la cadena del *fatum* o la necesidad, a la cual sólo el vehículo psico-físico permanece atado hasta que llega el fin. La muerte en *samādhī* no cambia nada esencial¹⁹³. De su condición en adelante poco más puede decirse que el hecho de que ellos son. Ciertamente, no están aniquilados, pues la aniquilación de algo real no sólo es una imposibilidad metafísica, sino que, además, es explícito que «Nunca ha habido un tiempo en que yo no haya sido, o en que tú no hayas sido, o en que ya no seremos»¹⁹⁴. Se nos dice que el sí mismo perfeccionado deviene un rayo del Sol, y un movedor-a-voluntad (*kāmacārin*, CU. VII.25.2) arriba y abajo de estos mundos, asumiendo la forma que quiere y comiendo el alimento que quiere; de la misma manera que en San Juan, el salvado «entrará y saldrá, y encontrará pradera» (San Juan 10.9)¹⁹⁵. Estas expresiones son congruentes con la doctrina de

¹⁹³ *Eneadas* IV.7.14, «Nada del reino del ser real pasará».

¹⁹⁴ BG. II.12.

¹⁹⁵ RV. IX.113.9; JUB. III.28.3; ŚA. VII.22; BU. II.1.18; CU. VII.25.2, VIII.1.5-6; Mund. Up. III.1.4; Tait. Up. III.10.5; Pistis Sophia II.191.b.

la «distinción sin diferencia» (*bhedābheda*), supuestamente peculiar al «teísmo» hindú, pero presupuesta por la doctrina de la esencia única y la naturaleza dual, y por muchos textos vedánticos, incluyendo los del *Brahma Sūtra*, no refutados por Śaṅkara mismo¹⁹⁶. La doctrina misma corresponde exactamente a lo que se entiende por el «fundidos pero no confundidos» del Maestro Eckhart.

Nosotros podemos comprender mejor cómo puede ser eso por la analogía de la relación entre un rayo de luz y su fuente, analogía que es también la del radio de un círculo y su centro. Si consideramos que un rayo o radio tal ha «entrado» a través del centro a una infinitud indimensionada y extra-cósmica, nada en absoluto puede decirse de él; si lo consideramos en el centro, él es, pero en identidad con el centro e indistinguible de él; y sólo cuando «sale», tiene una posición e identidad aparente. Hay entonces un «descenso» (*avataraṇa*)¹⁹⁷ de la

¹⁹⁶ *Brahma Sūtra* II.3.43 sig. Das Gupta, *Indian Philosophy*, II.42 sig. También *Eneadas* VI.6.7.

¹⁹⁷ *Avataraṇa* = *katābasis*, como en *República* 519 D y Juan 3.13. El «retorno a la caverna» de aquellos que han hecho el «ascenso de la pendiente» corresponde al redescenso del Sacrificador, para el cual se dan referencias en la Nota 166.

Avatṛ varía en significado desde «volver» hasta «vencer», predominando este último en los textos más antiguos. El significado de «descenso» se expresa a menudo de otro modo o por otros verbos tales como *avakram* o *avasthā, prati-i, (praty-) avaruḥ*. La referencia más antigua al «descenso» de Vishnu puede ser TS. I.7.6.1, 2 ...*punar imāṃ lokam pratyavaroha*, cf. ŚB. XI.2.3.3 donde *Brahma imāṃ lokān...pratyavait*. En lo que concierne al reconocimiento posterior de que el Buddha era un *avatāra*, cf. J. I.50 donde el Buddha desciende (*oruyha* = *avaroha*) del cielo de Tusita para tomar nacimiento; la ilustración de este acontecimiento está inscrita en *Bharhut bhagavo okāṃti* (= *avakrāmati*), y DhA. III.226, donde desciende (*otaritvā* = *avatīrtvā*) del cielo en Saṅkassa. Cf. Windisch, *Buddha's Geburt*, 31 sig.

Para la idea de un «descenso» expresada de otro modo, ver

Luz de las Luces como una luz, pero no como «otra» luz. Un «descenso» tal como el de Krishna o el de Rāma difiere esencialmente de las encarnaciones, determinadas fatalmente, de las naturalezas mortales que han olvidado Quien son; ciertamente, es la necesidad de ellas la que ahora determina el descenso, y no alguna carencia por parte de quien desciende. Un tal «descenso» es el de uno «cuya dicha está solamente en sí mismo»¹⁹⁸, y no está «seriamente» implicado en las formas que asume, no por alguna necesidad coactiva, sino sólo por «juego» (*krīḍā*, *līlā*)¹⁹⁹. Nuestro Sí mismo inmortal es «como la gota de rocío sobre la hoja de loto»²⁰⁰, tangente, pero no adherente. «Último, inaudito, no alcanzado, no concebido, indómito, no visionado, indiscriminado, y no hablado, aunque escuchador, concebidor, veedor, hablador, discriminador y preconecedor; de esa Persona Interior de todos los seres, uno debe saber que “Él es mi Sí mismo”»²⁰¹. «Eso eres tú»²⁰² (CU.VI.8.7).

JUB. III.28.4; ŚB. I. 9.3.10 y BG. IV.5 sig. Cf. *Clementine Homilies* III.20. «Solamente le tiene (el espíritu de Cristo) quien ha cambiado sus formas y sus nombres desde el comienzo del mundo y reaparecido así una y otra vez en el mundo».

¹⁹⁸ *Che solo esso a sè piace*, Dante, *Purgatorio* XXVIII.91.

¹⁹⁹ Ver Nota 76 y mi «Juego y Seriedad». *Nitya y Līlā*, lo constante y lo variable, son el Ser y el Devenir, en la Eternidad y el Tiempo. Cf. *Eneadas* IV.8.5.

²⁰⁰ CU IV.14.3, MU. III.2; Sn. 71, 213, 547 (como KU. V.11), 812, 845; A. II.39.

²⁰¹ AA. III.2.4, cf. AV. X.8.44; JUB. III.14.3; CU. IV.11.1, VI.8.7 sig; *Kaus.* Up. 1:2, I.5.6 etc.

²⁰² ŚA. XIII; y nota precedente. Otras referencias sobre el tema: RV X.7.6; ŚB IX.2.3.27; Filón, *Fug.* 121-122, *Somn.* I.248; Diez L. 8.17, 18.

«Todo lo que tú has sido, y visto, y hecho, y pensado,
No tú, sino Yo, lo he visto y sido y trabajado...
Peregrino, Peregrinación y Senda... Todo,
No era sino Mí mismo hacia Mí mismo: y tu

Llegada no era sino *Mí mismo* a mi propia Puerta...
Venid, oh vosotros, Átomos perdidos, a vuestro Centro
atraídos...
Rayos que habéis errado en la obscuridad vastísima,
Retornad, y adentro de vuestro Sol sumergíos»
Manṭiqu'ṭ-Ṭair (tr. Fitzgerald)

«Vivo, pero no yo», Gálatas 2.20. «Él existe formal y externamente... pero... es realmente no-existente como un agente individual y sólo “persiste” en virtud de la vida y energía Divinas, que constituyen todo su ser», Nicholson, *Commentary on the Mathnawī* I.128, III.3670.

II

BUDISMO

INTRODUCCIÓN

Cuanto más superficialmente se estudia el budismo, tanto más parece diferir del brahmanismo, en el cual se originó; cuanto más profundo es nuestro estudio, tanto más difícil se torna distinguir entre el budismo y el brahmanismo, o decir en cuales aspectos, si los hay, el budismo no es realmente ortodoxo. La distinción más evidente se encuentra en el hecho de que la doctrina budista la propone un fundador aparentemente histórico, que se entiende que vivió y enseñó en el siglo VI antes de Cristo. Más allá de esto sólo hay amplias distinciones de acento. Se da casi por supuesto que uno debe haber abandonado el mundo, si ha de seguir la Vía y comprender la doctrina. La enseñanza se dirige ya sea a brahmanes que se convierten de inmediato, o ya sea a la congregación de los Errantes monásticos (*pravṛājaka*) que ya han entrado en la Senda; de entre éstos, algunos son ya Arhats perfectos, y devienen a su vez los maestros de otros discípulos. Hay también una enseñanza ética para laicos, con mandatos y prohibiciones en cuanto a lo que se debe o no se debe hacer²⁰³, pero no hay

²⁰³ *Vinaya*, I.235 y *passim*; D. I.52, 68 sig.; S. III.208; A. I.62 (*Gradual Sayings*, p. 57, donde la nota 2 de Woodward está completamente equivocada). El Buddha enseña que hay un «debe hacerse» (*kiriya*) y un «no debe hacerse» (*akiriya*); estas dos palabras *nunca* se refieren a «la doctrina del karma» (retribución) y a su opuesto». Cf. HJAS. IV. 1939, p. 119. Que la Meta (como en la doctrina brahmánica) es la liberación del bien y del mal (ver Notas 308, 309) es una cuestión completamente diferente; el hecho de hacer el bien y de evitar el mal es indispensable para el Viaje. Por mucho que se argumente, la opinión de que no hay «ningún debe hacerse» (*akiriya*), es herética: así pues, la responsabilidad no puede ser evadida (1º) con el argumento de una determinación fatal debida a la eficacia

nada que pueda describirse como una «reforma social» o como una protesta contra el sistema de castas. La distinción repetida entre el «verdadero brahman» y el mero brahman por nacimiento, es una distinción que ya se había establecido una y otra vez en los libros brahmánicos.

Si podemos hablar del Buddha como un reformador, es sólo en el sentido estrictamente etimológico de la palabra: El Buddha no descendió del cielo para establecer un nuevo orden, sino para restaurar una forma más antigua²⁰⁴. Aunque su enseñanza es «justa e infalible»²⁰⁵, esto se debe a que él ha penetrado completamente la Ley Eterna (*akālika dharma*)²⁰⁶ y verificado personalmente todas las cosas en el cielo o en la

causal de los actos pasados, ni (2º) haciendo a Dios (*issaro*) responsable, ni (3º) por una negación de la causalidad y una postulación del azar; la ignorancia es la raíz de todo el mal, y nuestro bienestar depende enteramente de lo que hacemos ahora (A. I.173 sig.). El hombre sólo está desamparado en la medida en que ve al Sí mismo en lo que no es el Sí mismo; en la medida en que se libere de la noción de «Esto es yo», sus acciones serán buenas y no malas; mientras que en tanto que se identifique con el alma-y-cuerpo (*saviññāna-kāya*) sus acciones serán «ego»-ístas.

²⁰⁴ Confucio, *Analectas* —«Un caballero no debe inventar, sino transmitir». Filón, *Espec. legibus* IV.49 —«Ningún pronunciamiento de un profeta es nunca suyo propio».

²⁰⁵ D. III.135 *tath'eva hoti no aññathā*; A. II.23; D. III.133; Sn. 357 *yathā vādī tathā kāri* (cf. RV. IV.33.6 *satyam ūcur nara evā hi cakruḥ*); de aquí Sn. 430, Itiv. 122, *tathāvādin*. En este sentido *tathāgato* puede aplicarse al Buddha, al Dhamma y al Saṅgha, Sn. 236-238. S.III.116 sig. No puede decir *hoti, na hoti, hoti ca na hoti, neva hoti na na hoti*.

²⁰⁶ El Dhamma enseñado por el Buddha, bello de principio a fin, es a la vez de una aplicación presente (*samdiṭṭhiko*) y atemporal (*akālika*), *passim*.

Se sigue que lo mismo se aplica al Buddha, que se identifica a sí mismo con el Dhamma. Cf. *Epistle to Diognetus* V.2.

tierra²⁰⁷; el Buddha describe como una vil herejía la opinión de que está enseñando una «filosofía suya propia», pensada por sí mismo²⁰⁸. Ningún verdadero filósofo ha venido nunca a destruir, sino sólo a cumplir la Ley. «He visto», dice el Buddha, «la antigua Vía, la Vieja Senda que tomaron los primeros Omni-Despertados, y esa es la senda que sigo»²⁰⁹; y

²⁰⁷ D. I.150 *sayam abhiññā sacchikatvā*, D. III.135 *sabbam...abhisambuddham*; Dh. 353 *sabbavidū'ham asmi*.

²⁰⁸ *Epistle to Diognetus* V.3 (Apostolic Fathers, 359); M. I.68 sig., el Buddha «ruge el rugido del León» y habiendo contado sus poderes sobrenaturales, continúa: «Ahora si alguien dice de mí, Gotama el Peregrino, conocedor y veedor como ya se ha dicho antes, que mi gnosis y conocimiento eminentemente Arios no tienen ninguna cualidad sobrehumana, y que yo enseño una Ley que ha sido construida razonando (*takka-pariyāhatam*), y que se piensa y se auto-expresa experimentalmente (*sayam-patibhānam*), si no se desdice, y se arrepiente (*cittam pajahati = metanoein*) y abandona esta opinión, caerá en el infierno». [D. I.16, 22 – El conocimiento del Buddha es *a priori* (*pajānāti*), no inductivo. D. I.45, 79 – para llegar a conocer verdaderamente]. «Estas profundas verdades (*ye dhammā gambhīrā*) que enseña el Buddha, son inaccesibles al razonamiento (*atakkāvacarā*), y él las ha verificado por su propio superconocimiento» (D. I.22); cf. KU. II.9 «no es razonando como puede alcanzarse esa idea» (*naīṣā tarkeṇa matir āpaneyā*). Mil. 217 sig. explica que «lo que el Buddha abre nuevamente es una Vía antigua que se había perdido». La referencia es al *brahmacariya*, al «caminar con Dios» (= *theo sunopadein*; Fedro, 248 C; Filón Migr. 131, 126) de RV. X.109.5, AV., Brāhmaṇas, Upaniṣads y textos pali, *passim*.

El «rugido del León» es originalmente de Bṛhaspati, RV. X.67.9, es decir, de Agni. Cf. también RV. 1.65.5 – «Despertado en la aurora, con sus operaciones devuelve la consciencia a los hombres». Y M. 1.421 – *asamayavimokham*, la Liberación Eterna. Santo Tomás I.26.1 El libre albedrío es libre en la medida en que obedece a la Razón.

²⁰⁹ RV. X.130.7 *purveṣām panthām anudṛśya*. S. II.106 *purāṇam maggam purāṇañjasam...anugacchim*. Stobaei *Hermetica* II B – «...la senda hacia la verdad que viajaron nuestros antepasados». Ver también Parménides – «la Senda del Daimon»; Filón –

puesto que en otras partes alaba a los brahmanes de antaño que recordaron la antigua Vía que conduce al Brahman²¹⁰, no puede haber ninguna duda de que el Buddha está aludiendo a la «antigua senda estrecha que se extiende distante, por donde los contemplativos, conocedores del Brahman, ascienden, liberados» (*vimuktāḥ*), que se menciona en versos que ya eran antiguos cuando Yājñavalkya los cita en la más antigua Upanishad²¹¹.

Por otra parte, se afirma expresamente que los brahmanes de hoy —aunque hay excepciones— han caído de las gracias que pertenecían a sus antepasados puros e inegoístas²¹². Desde este punto de vista, y en relación con el hecho de que el Buddha nace en una edad en que se honra más a la casta real que a la casta sacerdotal, podemos comprender mejor la razón de la promulgación de las Upanishads y el budismo a uno y al mismo tiempo. Estos dos cuerpos de doctrina, estrechamente

«las sendas del cielo son felices»; Platón, *Fedro* 247 y *República* VII.

²¹⁰ S. IV.117; Sn. 284. En *Ittivuttaka* 28, 29, a aquellos que siguen esta (antigua) Vía enseñada por los Buddhas se les llama Mahātmas. Pero, Sn. 284-315 dice – «ahora que los brahmanes han olvidado desde hace mucho tiempo su antigua Ley, el Buddha la predica de nuevo».

²¹¹ BU. IV.4.8, RV. IV.18.1. Como lo ha señalado también Mrs. Rhys Davids, el Buddha es un crítico del brahmanismo sólo en materias externas; el «sistema interno de valores espirituales» lo «da por establecido» («Relations between Early Buddhism and Brahmanism», *IHQ.*, X. 1934 p. 282).

En vista de la impresión vigente de que el Buddha vino a destruir, y no a cumplir una Ley más antigua, hemos insistido a todo lo largo del presente estudio en la continuidad ininterrumpida de la doctrina brahmánica y budista (por ejemplo Nota 353). En verdad, la doctrina budista es original (*yoniso manasikāro*), pero no es ciertamente nueva.

²¹² Sn. 248 sig. (cf. RV. X.71.9); D. III.81, 82 y 94 sig.; excepciones, S. 11.13; Sn. 1082.

afines y concordantes, y ambos de origen «en los bosques», no se oponen uno a otro, sino a un enemigo común. La intención es claramente restaurar las verdades de una doctrina antigua. Esto no quiere decir que la continuidad de la transmisión en los linajes de los eremitas de los bosques se hubiera interrumpido, sino que los brahmanes en la corte y en el mundo, preocupados de las formas exteriores del ritual²¹³ y quizás demasiado interesados en sus emolumentos, habían devenido ahora más bien «brahmanes por nacimiento» (*brahma-bandhu*) que brahmanes en el sentido de las Upanishads y el budismo, a saber, «conocedores del Brahman» (*brahmavit*)²¹⁴. Hay poca duda de que la doctrina profunda del Sí mismo se había enseñado hasta entonces, sólo en sucesión pupilar (*guruparamparā*), a discípulos cualificados; hay plena evidencia de esto, por una parte, en las Upanishads mismas²¹⁵ (la palabra *upanishad* misma implica «sentarse junto» a un maestro), y, por otra, en el hecho de que el Buddha habla a menudo de «no guardar nada detrás». El resultado evidente de estas condiciones, sería que aquellos a quienes el Buddha se refiere tan a menudo como las «multitudes sin instruir», deben haber mantenido esas erróneas «teorías del alma» y creencias en la reencarnación de una «personalidad», contra las cuales el Buddha fulmina tan incansablemente²¹⁶.

²¹³ Ver ŚB. IX.5.2.12, 13 para la condena de los sacrificios profesionales.

²¹⁴ Así, en Sn. 284 sigs., se asegura que los brahmanes de hoy no siguen *purānam brāhmaṇānan brahmanadhamma*.

²¹⁵ MU. VI.29 «Este profundísimo misterio...»; BU. VI.3.12; BG. IV.3, XVIII.67. Sin embargo, las Upanishads se «publicaron» efectivamente; y de la misma manera que el Buddha «no esconde nada detrás», así se nos dice que «no se omitió nada en lo que se dijo a Satyakāma, un hombre que no puede probar su linaje, pero a quien se llama un brahman debido a su hablar verídico» (CU. IV.4.9). Ya no hay más secretismo, y ahora, a quienquiera que es un Comprehensor, puede llamársele propiamente un brahman (ŚB. XII.6.1.41).

²¹⁶ S. II.58 el conocimiento que tiene el Buddha del origen y del

También hubiera podido ser que los reyes mismos, oponiendo su arrogante poder al control sacerdotal, hubieran cesado de elegir sabiamente a sus ministros brahmanes²¹⁷. El arquetipo *in divinis*²¹⁸ para esta situación, lo proporciona Indra mismo, rey de los Dioses, «cegado por su propio poder» y extraviado por los Asuras. Por otra parte, para el «despertar» de una realeza, como en el caso del Buddha, tenemos igualmente el paradigma en Indra; pues al ser amonestado por el consejero espiritual, a quien se debe su lealtad, Indra «se despierta» (*buddhvā cātmanam*)²¹⁹, y se alaba a sí mismo, al Sí mismo despertado²²⁰, en laudes en los que encontramos estas palabras, que el Buddha mismo podía haber usado, «Jamás en ningún tiempo estoy sujeto a la Muerte» (*mṛtyu = māra*)²²¹. Tampoco deberá perderse de vista que al Indra védico se le llama en más de una ocasión como Arhat. Y si parece extraño que la verdadera doctrina haya sido enseñada, como en el caso del Buddha, por un miembro de la casta real, no es raro que a veces nos encontremos la misma situación en las Upanishads mismas²²². ¿No era Krishna de sangre real también, y sin em-

fin del *jarāmaranau* es idéntico al de los *samanas* y *brahmanas* anteriores y futuros, y esto es el *anvaye ñānam*, la secuencia de la gnosis.

²¹⁷ Ver ŚB. IV.1.4.5.

²¹⁸ BD. VII.54.

²¹⁹ BD. VII.57.

²²⁰ Desde los estados de vigilia y de sueño con sueños de este mundo, la palabra «Buddha» es literalmente «el Despierto», y, de hecho, como Agni mismo, el Buddha es «despertado en la aurora» (RV. I.65.5 *uṣarbudh*). Compárese BG. II.69, sobre «el sueño y la vigilia» con S. I.107 y J. I.61.

²²¹ RV. X.48.5. El Buddha es *mārabhibhū*, Sn. 571, etc., de la misma manera que Indra es el conquistador de Vṛtra-Namuci; cf. mi «Some Sources of Buddhist Iconography», en *B.C. Law Volume I*, pp. 471.478, sobre el *Māra-dharṣana*.

²²² BU. VI.2.8; CU. V.3-11; Kauṣ. Up. IV.9 (donde la situación se califica de «anormal», *pratiloma*).

bargo era un maestro espiritual?. Lo que todo esto significa, es que cuando la sal de la «iglesia establecida» ha perdido su sabor, es más bien desde afuera, y no desde adentro, desde donde se renovará su vida.

Las escrituras en las que se conservan las tradiciones de la vida y las enseñanzas del Buddha caen en dos categorías, a saber, las de la Vía Estrecha (Hinayāna) y las de la Vía Ancha (Mahāyāna). Aquí trataremos principalmente de la primera, y del conjunto de los textos más antiguos. Los libros que pertenecen a la «Vía Estrecha» están compuestos en pali, un dialecto literario estrechamente emparentado con el sánscrito. La literatura pali se sitúa en fecha desde alrededor del siglo III a. C. hasta el siglo VI d. C.. El Canon consta de lo que se llaman las «Tres Canastas», respectivamente del Régimen monástico (Vinaya), del Discurso (Sūtra), y de la Doctrina Abstracta (Abhidhamma). Nos ocuparemos principalmente de las cinco clases de la literatura del «Discurso», en la que se conserva lo que se tiene como las verdaderas palabras del Buddha. De la escritura extra canónica, los más importantes de los libros antiguos son el Milindapañña y el Visuddhimagga. El gran libro del Jātaka, compuesto en su mayoría de antiguos materiales mitológicos, retomados en una forma popular, y contados nuevamente como historias de los nacimientos anteriores, es relativamente reciente, pero muy instructivo tanto para el punto de vista budista como para una pintura detallada de la vida en la India antigua. Todos estos libros están provistos de elaborados comentarios en lo que ahora se llamaría la manera «escolástica». Nosotros tomaremos esta literatura tal como ella está; pues no tenemos ninguna fe en la enmienda de los textos hecha por los eruditos modernos, cuyos métodos críticos se basan principalmente en su disgusto de las instituciones monásticas y en su propia opinión respecto de lo que el Buddha debió haber dicho. De hecho, es sor-

prendente que un cuerpo de doctrina tal como el budista, con su acento profundamente ultramundano e incluso antisocial, y, en las propias palabras del Buddha, tan «difícil de comprender por vosotros que sois de opiniones diferentes, de otra tolerancia, de otros gustos, de otra lealtad y de otra instrucción»²²³, haya llegado a ser tan «popular» en el medio occidental moderno. Nos habría cuadrado más que las mentes modernas hubieran encontrado en el brahmanismo, con su aceptación de la vida como un todo, una filosofía más congenial. Sólo nos queda suponer que el budismo se ha admirado tanto, precisamente por lo que no es. Un conocido escritor moderno sobre el tema, ha observado que «El budismo ignoraba en su pureza la existencia de un Dios; negaba la existencia de un alma; y no era tanto una religión como un código de ética»²²⁴. Podemos

²²³ D. III.40 sig., cf. S. 1.136, D. 1.12, M. I.167.

²²⁴ Winifred Stephens, *Legends of Indian Buddhism*, 1911, p. 7. Similarmente M.V. Bhattacharya mantiene que el Buddha enseñó que «no hay ningún Sí mismo, o Ātman» (*Cultural Heritage of India*, p. 259). Todavía en 1925, un erudito budista pudo escribir «En las Upaniṣads... el alma se describe como una pequeña criatura de figura semejante a un hombre... el budismo repudió todas esas teorías» (PTS. Dictionary, s.v. *attan*). Sería tan razonable decir que el cristianismo es materialista porque habla de un «hombre interior». Pocos eruditos escribirían hoy de esta manera, pero por ridículas que puedan parecer tales afirmaciones (y esto es una ignorancia tanto de la doctrina cristiana como del brahmanismo al que se alude), todavía sobreviven en todos los estudios populares del «Budismo».

Th. Scherbatsky – *Buddhist Logic* I. 1932, p. 2 dice que el budismo «negaba un Dios, negaba el alma, negaba la Eternidad». En su libro *The Doctrine of the Buddha* (BSOS VI.867 sigs.) proporciona una buena crítica a la petición de Keith de «poner a un lado nuestro deseo natural de encontrar a la razón prevaleciendo en una edad bárbara».

Por supuesto, es cierto que el Buddha negaba la existencia de un «alma» o «sí mismo» en el sentido estrecho de la palabra (¡uno podría decir, de acuerdo con el mandato, *deneget seipsum*, Marcos 8.34!), pero esto no es lo que nuestros escritores quieren decir o lo

comprender el atractivo de esto, por una parte, para el racionalista, y, por otra, para el sentimentalista. Desafortunadamente para éstos, las tres afirmaciones carecen de verdad, al menos en el sentido en el que se las entiende. Nuestra simpatía y nuestra aceptación es para otro budismo que éste, a saber, el budismo de los textos tal y como están.

De los textos de la Vía Ancha, compuestos en sánscrito, hay pocos, si hay alguno, que sean anteriores en fecha al comienzo de la era cristiana. Entre los más importantes están el Mahāvastu, el Lalita Vistara, el Divyāvadāna y el Saddharma Puṇḍarīka. Las dos formas principales del budismo a que nos hemos referido, se llaman a menudo, más bien libremente, como la del Sur y la del Norte respectivamente. La escuela del Sur es la que ahora sobrevive en Ceilán, Birmania y Siam. Las dos escuelas florecieron originalmente juntas en Birmania,

que sus lectores entienden; lo que quieren decir es que el Buddha negaba el Sí mismo Supremo, el Sí mismo inmortal, innacido, de las Upanishads. Y eso es palpablemente falso. Pues el Buddha habla frecuentemente de este Sí mismo o Espíritu, y en ninguna parte más claramente que en la repetida fórmula *na me so attā*, «Eso no es mi Sí mismo», fórmula que excluye el cuerpo y los componentes de la consciencia empírica; una afirmación a la que son peculiarmente cercanas las palabras de Śaṅkara, «Siempre que nosotros negamos algo irreal, eso es con referencia a algo real» (*Neti, neti* en *Br. Sūtra* III.2.22); como observa Mrs. Rhys Davids, «so, “este uno”, se usa en los Suttas para el énfasis máximo en las cuestiones de la identidad personal» (*Minor Anthologies*, I. p. 7, nota 2). *Na me so attā* no es una negación del Sí mismo como las palabras de Sócrates *to... sōma... ouk estin ho anthrōpos* = el cuerpo no es el hombre (*Aniochus* 365) no son una negación del «Hombre». Pero DhA IV.172 «*me sammāpaṇito attā*» es positivo. ¡No le correspondía al Buddha, sino al *natthika*, negar este Sí mismo! ¡Y en cuanto a «ignorar a Dios» (se pretende a menudo que el budismo es «ateo»), uno podría argumentar también que el Maestro Eckhart «ignoraba a Dios» cuando decía «niht, daz ist gote gelich, wande beide niht sind» (Pfeiffer, p. 506)!

Siam, Camboya, Java y Bali, lado a lado con un hinduismo con el que a menudo se combinaban. El budismo de la escuela del Norte pasó al Tibet, a la China y al Japón, a través de la obra de maestros indios y de discípulos nativos que hicieron traducciones del sánscrito. En aquellos días, no se consideraba que el mero conocimiento de la lengua bastara para hacer de un hombre un «traductor», en cualquier sentido serio de la palabra; nadie se habría puesto a traducir un texto, sin haber estudiado durante años a los pies de un expositor tradicional y autorizado de sus enseñanzas; y mucho menos aún, se habría considerado cualificado para traducir un libro en cuyas enseñanzas no creyera. Ciertamente, son pocas las traducciones de libros indios a lenguas europeas, que pueden pretender a los niveles establecidos para sí mismos por los budistas tibetanos y chinos²²⁵.

Puede observarse que mientras que el brahmanismo estuvo en un tiempo ampliamente extendido en la «India Mayor» del Sudeste asiático, nunca cruzó las fronteras septentrionales de la propia India; el brahmanismo no era, como el budismo, lo que podría llamarse una fe misionera. La cultura india alcanzó e influenció profundamente al Extremo Oriente a través del budismo, el cual, a veces se fusionó y a veces existió lado a lado con el taoísmo, el confucionismo y el shinto. La mayor influencia la ejercieron las formas contemplativas del budismo; lo que había sido el Dhyāna en la India devino el Cha'n en China y el Zen en Japón²²⁶. Desafortunadamente, no podemos describir aquí estas formas del budismo, pero debemos afirmar que aunque a menudo difieren grandemente, tanto en énfasis como en detalle, de la Vía Estrecha, representan cualquier cosa menos una degeneración del budismo; Los budis-

²²⁵ Ver Marco Pallis, *Peaks and Lamas*, 1939, pp.79-81; pp. 72-74 en la edición de 1974.

²²⁶ Ver los diferentes libros de D.T. Suzuki.

mos del Tibet y del Extremo Oriente están calculados para evocar nuestras más hondas simpatías, igualmente por la profundidad de sus doctrinas y por la punzante belleza de la literatura y el arte en el que se comunican sus enseñanzas. Sólo tenemos que agregar que el budismo había muerto en la India propiamente dicha hacia finales del siglo XII.

Śaṅkarācārya, el máximo expositor del vedanta como un sistema, a menudo ha sido llamado un Pracchannabauddha, es decir, un «budista oculto». Sin embargo, el término vedanta (el «Fin de los Vedas», en el sentido en el que al Nuevo Testamento podría llamarse la «conclusión y el cumplimiento» del Antiguo) aparece ya en las Upaniṣads; y el hecho es que el Vedanta y el budismo tienen tanto en común desde el comienzo, que cualquier exposición de uno debe sonar como cualquier exposición del otro. Por eso tuvo lugar una fusión del hinduismo y el budismo en la India de la edad media, y por eso el budismo cesó de existir como una doctrina separada en la India propiamente dicha. Si fue más bien el budismo que el hinduismo el que pudo emigrar y sobrevivir en otras partes, esto se debe principalmente a que mientras que el hinduismo se vuelca tanto a la vida activa como a la vida contemplativa, el budismo se vuelca principalmente a la vida de contemplación, y por esa razón puede enseñarse más fácilmente como una Vía de escape de las cadenas formales de *cualquier* orden social.

EL MITO

Al preguntar, qué es el budismo, debemos comenzar, como antes, con el Mito. Este ha devenido ahora la vida, de alrededor de ochenta años, del Fundador, dentro de cuyo período se ha condensado toda la épica de la victoria sobre la muerte. Pero si substraemos de la narrativa pseudo histórica todos sus caracteres míticos y milagrosos, el núcleo residual de los hechos históricamente plausibles será ciertamente muy pequeño: y todo lo que podemos decir es que aunque pudo haber vivido un maestro individual que dio a la antigua sabiduría su peculiar color «budista», su personalidad está completamente eclipsada, como él mismo debió querer que así fuera²²⁷, por la sustancia eterna (*akālika dharma*) con la que se identificó. En otras palabras, «el Buddha es sólo antropomórfico, no un hombre»²²⁸. Es cierto que una mayoría de eruditos modernos, evemeristas por temperamento y formación, suponen que éste no era el Hombre, sino un hombre, subsecuentemente deificado; sin embargo, nosotros tomamos el punto de vista contrario, implícito en los textos, de que el Buddha es una deidad solar descendida del cielo para salvar a los hombres y a los Dioses de todo el mal que denota la palabra «mortalidad», el punto de vista de que su nacimiento y su despertar son coevales con el tiempo²²⁹.

²²⁷ Dh. 74 *mam'eva kata...iti bālassa saṅkappo*, «“Yo lo hice”, es una idea infantil», Cf. nota 209.

²²⁸ Kern, *Manual of Indian Buddhism*, p. 65. Ver A. II.38, 39 donde el Buddha dice que ha destruido todas las causas por las que él podía devenir un Dios o un hombre, etc., y que es incontaminado por el mundo, Cf. Sn. 558 (*abhiññeyam...tasmā buddho'smi* = «Por lo tanto Yo soy Buddha»).

²²⁹ «*Saddharma Puṇḍarīka*», XV.1, en respuesta al desconcierto

Antes de proceder a la narrativa, debemos explicar de que modo se hace la distinción entre los epítetos Bodhisattva y Buddha. El Bodhisattva es un «ser que despierta», o de «naturalidad en despertar»; el Buddha está «despierto» o es «El Despierto». Dogmáticamente, el Bodhisattva es un ser originalmente mortal, cualificado por la actualización de virtudes y de conocimientos transcendentales para el «despertar total» de un Buddha. Gautama Siddhārtha, el «Buddha histórico» mismo, es así un Bodhisattva hasta el momento de su «omni-despertar». Además se asume que en cada eón sucesivo nace un Buddha, y que Gautama Siddhārtha era el séptimo en una serie tal de encarnaciones proféticas, y que será seguido por Maitreya, que es ahora un Bodhisattva en el cielo. Hay otros Bodhisattvas, notablemente Avalokiteśvara, que son virtualmente Buddhas, pero que han hecho voto de no entrar jamás efectivamente en su Buddhidad hasta que la última hoja de hierba haya sido redimida.

Antes de su último nacimiento en la tierra, el Bodhisattva reside en el cielo de Tuṣita; y, apremiado allí por los Dioses a liberar al universo de sus sufrimientos, considera y decide el tiempo y el lugar de su nacimiento, y la familia y la madre de quien nacer. Un Buddha debe nacer de una casta sacerdotal o

de su audiencia, que no podía comprender la afirmación del Buddha de haber sido el maestro de incontables Bodhisattvas en eones anteriores. Justamente de la misma manera, Arjuna resulta desconcertado por el nacimiento eterno de Krishna (BG. IV.4), y los judíos no podían comprender el dicho de Cristo: «Antes de que Abraham fuera, Yo soy», es decir, no podían comprender a aquel «cuyo nacimiento de María Espiritual fue más agradable para él que su nacimiento de María en la carne». Cf. Sim. IX.12.1, «El Hijo de Dios es más antiguo que toda su creación»; *Shepherd of Hermas* en Sim. V.6.5, «El Espíritu Santo» se identifica con Cristo, como *prāṇa* se iguala con Agni.

de la casta real, según la que predomine en la época; y predominando ahora la casta real, elige nacer de Mahā Māyā, la reina del rey Śuddhodana, del clan Śākya, en su capital de Kapilavastu, en el País del Medio; y eso, además de lo que ello pueda significar, equivale a decir en el «País del Medio» del Valle del Ganges. La Anunciación toma la forma del «sueño de Mahā Māyā», en el que ella ve a un glorioso elefante blanco descendiendo de los cielos para entrar en su seno. Los intérpretes de sueños del rey explican que ella ha concebido un hijo, que puede ser un Emperador Universal o un Buddha. Estas dos posibilidades se realizan efectivamente, en el sentido espiritual, pues aunque es cierto que el reino del Buddha no era de este mundo, es a la vez como Maestro y como Señor del Universo como él «gira la rueda».

El niño es visible en el seno de su madre²³⁰. Cuando llega el tiempo, Mahā Māyā parte a visitar a sus padres a Devahra-da; en su camino, se detiene en el Parque de Lumbini, y sintiendo que su tiempo ha llegado, extiende su mano para apoyarse en la rama de un árbol, la cual se inclina de su propio grado. Estando así de pie, da nacimiento sin dolor al niño. El niño nace de su costado. No es explícito, pero puede presumirse que el nacimiento fue «virginal»; en todo caso, es interesante que la historia ya era conocida por San Jerónimo, que

²³⁰ Dom M. Britt, O.S.B. ed. *The Hymns of the Breviary and Missal*, N.Y. 1936:

*Ventris obtuso recubans cubili,
Senserat Regem thalamo manentem*
«Cuando todavía descansabas en la morada oculta del
vientre,
Tú (S. Juan) ya percibías a tu Rey reposando en
Su cámara».

En su contexto cristiano, el motivo es probablemente de origen egipcio. Cf. H. Schaefer, *Von Aegyptischen Kunst*, 1930, Abb. 71, EL Nuevo Sol visible en el vientre de la Diosa del Cielo.

la menciona en un estudio de la Virginidad, y en relación con los nacimientos milagrosos de Platón y de Cristo²³¹. El niño es recibido por las Deidades Guardianes de los Cuatro Cuadrantes. Pone el pie en el suelo, da siete zancadas, y se proclama a sí mismo el «Principal en el Mundo». El universo entero se transfigura y exulta de luz. El mismo día nacen los «siete connaturales», entre quienes están la futura esposa de Bodhisattva, su caballo, y el discípulo Ānanda. Estas cosas no tienen lugar excepcionalmente, sino «normalmente», es decir, tal es el curso de los eventos siempre que nace un Buddha.

La dormición de Mahā Māyā tiene lugar una semana después de nacer el niño, y su hermana Prajāpatī, y co-esposa de Śuddhodana, toma su lugar. El niño es llevado de regreso a Kapilavastu, y mostrado al padre; es conocido y adorado por los adivinos Brahmanes, que anuncian que será Emperador o Buddha, a la edad de treinta y cinco años. El niño es presentado en el templo, donde la deidad tutelar de los Śākya se inclina ante él. Śuddhodama, deseando que su hijo sea un Emperador y no un Buddha, y habiendo sabido que abandonará el mundo sólo después de haber visto a un viejo, a un enfermo, a un cadáver y a un monje, le cría en una lujosa reclusión, ignorante de la existencia misma del sufrimiento y de la muerte. El primer milagro tiene lugar un día cuando el rey, de acuerdo con la costumbre, está tomando parte en la Primera Labranza del año; el niño es dejado a la sombra de un árbol, y la sombra no se mueve aunque las sombras de los demás árboles se mueven naturalmente con el sol; en otras palabras, el sol permanece quieto sobre su cabeza. El niño aprende en la escuela con facilidad sobrenatural. A la edad de dieciséis años, por la victoria en una contienda de tiro con arco, en la que su flecha traspasa siete árboles, obtiene a su prima Yaśodhara como esposa; ella deviene la madre de un niño, Rahula.

²³¹ Libri adv. Jovinianum, I.42.

Entre tanto, en cuatro días sucesivos, mientras conducía por la ciudad hacia el parque del placer, el Bodhisattva ha visto los cuatro signos; pues aunque tales visiones han sido desterradas de la ciudad por edicto real, los Dioses asumen las formas del viejo, del enfermo, del cadáver y del monje, y así se hace que el Príncipe conozca la vejez, la enfermedad, la muerte y la serenidad de un hombre que ha subido por encima de estas vicisitudes de la existencia. El Príncipe va entonces a su padre y le anuncia su intención de dejar el mundo y devenir un monje, para descubrir la vía de escape de la sujeción a esta mortalidad. El padre no puede disuadirle, pero mantiene las puertas del palacio cerradas. Aquella noche, el Bodhisattva se despidió en silencio de su esposa y de su hijo y llamando a su caballo, parte por la puerta del palacio, abierta milagrosamente para él por los Dioses; va acompañado sólo de su auriga (*manas*).

Ahora Māra, la Muerte, el Mal, le ofrece el imperio de todo el mundo si regresa; fracasando en esta tentación, sigue al Bodhisattva, buscando otra oportunidad. Al alcanzar los bosques profundos, el Bodhisattva corta su turbante real y su largo cabello, impropios de un peregrino, y éstos son elevados por los Dioses y hechos reliquias en el cielo. Los Dioses le proporcionan las vestiduras de un peregrino. El Bodhisattva envía a su auriga de vuelta a la ciudad con su caballo; el caballo muere con el corazón roto de pena.

El Bodhisattva estudia ahora con los maestros Brahmanes y practica mortificaciones extremas. Encuentra cinco discípulos, y todos ellos le dejan cuando abandona estos ayunos inefectivos. Entre tanto Sujātā, la hija de un campesino, que ha estado haciendo ofrendas al espíritu de un árbol baniano, le trae ahora su ofrenda de arroz con leche, dentro de la cual los

Dioses han infundido ambrosía; encuentra al Bodhisattva sentado debajo del árbol, y le da arroz en un cuenco de oro, y agua en un aguamanil de oro. Sujātā recibe sus bendiciones. Entonces el Bodhisattva baja al río a bañarse, después de lo cual come el alimento, que ha de durarle siete semanas. Arroja el cuenco al río, y por el hecho significativo de que flota corriente arriba sabe que triunfará ese mismo día. Vuelve al Árbol del Despertar. Al mismo tiempo Indra (el Matador del Dragón, junto con Agni, de nuestro anterior estudio, y el tipo del sacrificador *in divinis*) asume la apariencia de un segador y ofrece al Bodhisattva los ocho haces de hierba que se usan en el ritual sacrificial. El Bodhisattva circumambula el árbol, y, finalmente, haciendo cara al Este, encuentra que los círculos del mundo alrededor de él permanecen quietos. Desparra- ma la hierba, y sube a un trono o altar al pie de árbol; toma allí su sede, determinado a no levantarse nunca nuevamente hasta haber alcanzado el conocimiento de la causación y la cura del mal de la mortalidad. Es allí, en el ombligo de la tierra, y al pie del árbol de la vida, donde todos los Buddhas anteriores han despertado²³².

Ahora Māra aparece nuevamente y reclama el trono. El Bodhisattva toca a la Tierra, llamándola a dar testimonio de las virtudes por cuyo derecho él detenta ese trono; y ella aparece y da testimonio. Māra, asistido por su ejército de demonios, asalta ahora al Bodhisattva con fuego y oscuridad, y con lluvia de arena y cenizas ardientes; pero todas sus armas caen desarmadas a los pies de Bodhisattva. A la primera visión de Māra los Dioses han huido, dejando al Bodhisattva completamente solo, exceptuados los poderes del alma, sus fieles vasallos; ahora Māra abandona la contienda y los Dioses vuelven.

²³² D. II.85, donde el Buddha predica a los Hermanos, *Majjhimam thambam Nissaya puratthabbhi mukho nisīdi*.

Cae ahora la noche. En el curso de la noche el Bodhisattva pasa por todas las etapas de la realización hasta la aurora, y habiendo aprehendido perfectamente el ciclo de la «Origenación Causal» (*pratītya samutpāda*) deviene completamente despertado, y es un Buddha. Todo el universo se transfigura y exulta. El Buddha rompe en su famoso canto de victoria:

¡Buscando al constructor de la casa,
he corrido mi carrera en el vortex
de incontables nacimientos, sin escapar nunca al lazo
(de la muerte);
el mal se repite nacimiento tras nacimiento!.
¡Arquitecto, estás siendo visto!
Nunca nuevamente me construirás una casa;
Todo tu cordaje está desencordado,
la cima del techo está hecha añicos:²³³
Sus agregados se han esfumado,
la mente ha alcanzado la destrucción de la sed.

El Buddha permanece siete semanas dentro del círculo del Árbol del Despertar, saboreando la felicidad de la liberación. De los eventos de estas semanas, son significativos dos, a saber, el primero la tentación por las hijas de Māra, que intentan ganar con sus encantos lo que su padre no pudo ganar con su poder; y el segundo la vacilación ante el hecho de enseñar; el Buddha vacila en poner en movimiento la Rueda de la Ley, pues piensa que no se comprenderá y que esto será la ocasión de una angustia innecesaria para él mismo; los Dioses exclaman, «El mundo está perdido», y conducidos por Brahmā persuaden al Buddha de que algunos están maduros para

²³³ Esto es un tecnicismo. Ver mi «Simbolismo del Domo» y «Svayamātrṇṇā: Janua Coeli». Cf. *Shams-i-Tabrīz* XXXIV.3, «¿O eres Tú quien conviertes en ruina cada cosa que construyo?».

comprender. Por consiguiente, el Buddha parte para Benarés, y allí, en la «Primera Predicación», pone en movimiento la Rueda de la Ley, y en la segunda, predica que no hay ningún individuo constante subyacente en las formas de nuestra consciencia. En otras palabras, en la doctrina de la ausencia de sí mismidad (*anātmya*) en todas las operaciones físicas y mentales, depone el popular *Cogito ergo sum* como un burdo engaño y como la raíz de todo el mal. Con estos sermones conviertes a los cinco discípulos que anteriormente le habían abandonado; y ahora hay cinco Arhats, es decir, cinco seres «despirados» (*nirvāta*) en el mundo.

Desde Benarés el Buddha prosigue a Uruvelā, cerca de la moderna Bodhgayā, y, en el camino, encuentra a una partida de treinta hombres jóvenes de excursión, con sus esposas. Uno de ellos no tenía esposa, y había llevado con él a una mujer, que acababa de robarle sus pertenencias y huía corriendo. Todos los jóvenes preguntan al Buddha si ha visto a aquella mujer. El Buddha responde, «¿Qué pensáis vosotros, jóvenes? ¿Qué es mejor para vosotros, seguir el rastro de la mujer, o seguir el rastro del Sí mismo?» (*ātmānam gavis*)²³⁴. Ellos responden que es mejor buscar el Sí mismo, y se convierten. Aquí nos encontramos por primera vez con la doctrina del Buddha de un Sí mismo real. En Uruvelā, llega a la ermita de una comunidad de Brahmanes adoradores del Fuego, y quiere pasar la noche en su templo del fuego. Ellos le advierten que el templo es la guarida de un Dragón feroz que

²³⁴ Vin. I.23 (Mahāvagga I.14). Ver Vis. 393 *rājānam gavesitum udāhu attānam?* CU. VIII.7.1 *ya ātmā...sōnveṣṭavyaḥ*. Visuddhi Magga 393 – musitando. El Buddha hace que el Rey Mahā Kappina musite. La Reina Anoga dice «¿Quizás, Señor, has visto al Rey?». El Buddha dice, «¿Qué es mejor, que busques al Rey o que busques al Sí mismo?». (*Kim pana vo rājānam gavesitum varam udāhu attānam ti*). La Reina responde *attānam ti*; por consiguiente él *dhammam deseti*. Cf. también *Mahāvagga* I.23.

puede hacerle daño. El Buddha no lo piensa, y se retira por la noche, sentándose con las piernas cruzadas y vigilante. El Dragón se enfurece. El Buddha no lo destruirá, pero lo vencerá; asumiendo su propia forma ígnea, y deviniendo un «Dragón humano», lucha fuego con fuego, y por la mañana aparece con el Dragón domado en su cuenco de limosnas²³⁵. Otro día los adoradores del fuego son incapaces de partir su leña, o de encender o extinguir sus fuegos hasta que el Buddha se lo permite. Finalmente, los brahmanes abandonan sus ofrendas quemadas (*agnihotra*) y devienen discípulos del Buddha. En relación con esto debemos citar el ejemplo de otro brahman adorador del fuego, a quien, en el curso de su diálogo, el Buddha dice,

Yo no apilo leña para fuegos ni altares;
yo enciendo una llama dentro de mí,...
mi corazón es el hogar, la llama es el sí mismo domado²³⁶.

Aquí percibimos que el Buddha simplemente está continuando la enseñanza del *Āraṇyaka* Brahmánico en el que, como observaba Keith, «el Agnihotra interno se describe minuciosamente como un sustituto del sacrificio formal»²³⁷.

²³⁵ Vin. I.25 (Mahāvagga). Cf. la historia similar del conflicto de Mogallāna con el Dragón Raṣṭrapāla, Vis. 399 sig.

²³⁶ S. I.169. Ver también mi «Ātmayajña».

²³⁷ Ver Keith, *Śāṅkhāyana Āraṇyaka*, 1908, p. XI.

Se debe asumir que es en la ignorancia de la literatura brahmánica como Mrs. Rhys Davids encuentra algo nuevo en el Agnihotra Interno del Buddha (*Gotama the Man*, p. 97). Cf. mi *Ātmayajña*; y Goodenough E.R. *An Introduction to Philo Judaeus*, 1940, p. 112, sobre los sacrificios viejos y nuevos. Justamente de la misma manera, I.B. Horner (*Early Buddhist Theory of Man Perfected*, II, esp. p. 53) puede examinar la historia de la palabra *arahat* extensamente, sin mencionar que, en RV. X.63.4, se nos dice que los Dioses (que, en su pluralidad, nunca se habían considerado como originalmente

El tiempo no nos permitirá contar en detalle los eventos posteriores de la vida del Buddha. Gradualmente congrega a un amplio séquito de errantes monásticos como él mismo; un poco contra su voluntad, también se permitió que las mujeres fueran ordenadas como monjas; y hacia el final de su vida había desarrollado un cuerpo organizado de monjes y de monjas, muchos de los cuales vivían en monasterios o conventos, que habían sido donados a la comunidad por laicos piadosos. La vida del Buddha se pasó al cuidado de la comunidad monástica, y en la predicación a las asambleas de los monjes, o a las audiencias de los brahmanes, de cuyas controversias siempre salía invariablemente victorioso; también lleva a cabo muchos milagros. Finalmente anuncia su muerte inminente. Cuando Ānanda protesta, le recuerda que, aunque habrá aquellos que son todavía adictos a las maneras de pensamiento mundano, y que llorarán y rodarán presa de angustia, clamando «Demasiado pronto expira el Ojo en el Mundo», habrá otros, calmos y auto-poseídos, que reflexionarán que todas las cosas compuestas son impermanentes, y que todo lo que ha nacido contiene dentro de sí mismo la necesidad inherente de la disolución: «Honrarán mi memoria verdaderamente, aquellos que vivan de acuerdo con la Vía que he enseñado». Cuando un creyente viene a visitarle, antes de morir, el Buddha dice: «¿Qué bien te hará ver este cuerpo impuro?. El que ve la *Ley*, me ve; el que *me* ve, ve la *Ley (dharma)*»²³⁸. Al anunciar su deceso inminente, el Buddha deja este mensaje, «Sed tales que tengáis el Sí mismo (*ātman*) como vuestra

inmortales) «alcanzaron su inmortalidad por su mérito (*arhaṇā*)!». Y, de la misma manera, el PTS. Pali Dictionary, tiene conocimiento de la palabra *arahant* «antes del budismo» sólo como un «título honorífico de altos oficiales». La exégesis budista, por los eruditos que no conocen sus Vedas, jamás es completamente fiable.

²³⁸ S. III.120.

lámpara, el Sí mismo como único refugio, la Ley como vuestra lámpara y único refugio»²³⁹.

El Buddha explica que lo que esto significa, en la práctica, es una vida de incesante recordación (*smṛti*). Difícilmente puede exagerarse el acento budista sobre la presencia consciente; no ha de hacerse nada en ausencia de la presencia consciente; o con respecto a lo cual uno pueda decir «yo no tenía intención de hacerlo»; un pecado inadvertente es peor que un pecado deliberado²⁴⁰. Eso significa, que uno no debe

²³⁹ D. II.101 *atta-dīpā viharatha attā-saraṇā...dhamma-dīpā dhammasaraṇā*. Cf. Sn. 501 *ye attā-dīpā vicaranti loke akimcanā sabbadhi vipamuttā*; Dh. 146, 232 *andhakārena onaddhā padīpaṃ na gavessatha...so karoḥi dīpam attano* (*dīpa* = isla). La admonición «Haced del Sí mismo vuestro refugio» (*kareya saraṇattano*, S. III.143) manda hacer lo que el Buddha mismo ha hecho, que dice de sí mismo «yo he hecho del Sí mismo mi refugio» (*katam me saraṇam attano*, D. II.120); pues, ciertamente, «como enseña, así hace» (*yatha vādi, tatha kāri*, A. II.23, III.135, Sn. 357); el cual «*tathā*» se hace a menudo la base del epíteto «*Tathāgata*».

Los textos budistas de la «lámpara» corresponden a Śvet. Up. II.15 «Cuando el hombre embridado por medio de su propia Auto-Talidad, como si fuera por la luz de una lámpara (*ātma-tatvena...dīpopāmena*), percibe la Talidad de Brahma, innacido, inmutable, limpio de toda otra talidad, conociendo entonces a Dios, se libera de todo mal». El Espíritu (*ātman*) es nuestra luz cuando toda otra luz se ha apagado (BU. IV.3.6).

²⁴⁰ Sobre *sati* (*smṛti*) como «vigilar el propio paso de uno», «discreción», cf. I. Cor. 10.31, cf. D. I.70, SBB. III.233 etc. Así, un pecado inadvertente, es peor que un pecado deliberado (Mil. 84, cf. 158).

Pero lo mismo que el *smṛti* brahmánico (*smara* tiene también el significado de «amor»), el *sati* budista significa más que este mero estar atento, el «*padasaññam*» de J. VI.252. La recordación se practica con miras a la omnisciencia o super-gnosis (*abhiññā, pajānanā, prometheia, pronoia*). La descripción más completa se da en Vis. 407 sig. En Mil. 77-79, esto es una cuestión ya sea de una super-gnosis intuitiva, espontánea y no ayudada, o ya sea de una super-gnosis ocasionada (*kaṭumika* = *kṛtrima*); en este último caso, nosotros meramente recordamos, por medio de signos externos, lo que

«comportarse» simplemente por instinto; o como lo expresa Platón, «No hagas nada que no esté de acuerdo con la guía del Principio inmanente, nada contra la Ley común que gobierna todo el cuerpo, no cediendo nunca a los impulsos de las afec-ciones, ya sea para bien o para mal; y esto es lo que significa el “Auto-dominio”»²⁴¹. Al mismo tiempo, no debe perderse de vista que detrás de esta aplicación ética de la presencia cons-ciente a la conducta, hay una doctrina metafísica; pues el bu-dismo, como las Upanishads, considera toda recognición, no como una adquisición de hechos nuevos, sino como la recupe-ración de una omnisciencia latente y finalmente ilimitada; como en la doctrina platónica, donde toda enseñanza y toda experiencia han de considerarse simplemente como recorda-dores de lo que ya era conocido, pero que había sido olvida-do²⁴².

Platón, nuevamente, nos recuerda continuamente que hay dos en nosotros, y que, de estas dos almas o sí mismos, úni-camente el inmortal es nuestro «Sí mismo real». Esta distin-ción entre un espíritu inmortal y el alma mortal, que hemos reconocido ya en el brahmanismo, es, de hecho, la doctrina fundamental de la *Philosophia Perennis*, dondequiera que la encontramos. El espíritu retorna a Dios, que lo dio, cuando el polvo retorna al polvo. *Gnōthi seauton* (= concéte a ti mis-mo); *Si ignoras te, egredere* (= si te ignoras a ti mismo, vete). «Donde yo voy, vosotros no podéis seguirme ahora... Si un

nosotros ya conocemos potencialmente. Comparando esto con Praś. Up. IV.5, CU. VII.13, VII.26.1 y MU. VI.7 («El Sí mismo conoce todo»), y teniendo en cuenta el epíteto *Jātadevas* = pali *jātissaro*, parece que la doctrina india de la Memoria coincide con la doctrina platónica en *Menón* 81 (*mathēsis* = *anamnēsis*).

²⁴¹ Leyes 644, 645.

²⁴² Platón – *Menón* 81, 82; *República* 431 A, B, 604 B; *Leyes* 959 B; *Fedón* 83 B, etc. Ver también mi «Recordación, india y pla-tónica».

hombre quiere seguirme, niéguese a sí mismo»²⁴³. No debemos engañarnos a nosotros mismos suponiendo que las palabras *denegat seipsum* (niéguese a sí mismo) han de tomarse sólo éticamente (lo cual, sería sustituir el fin por los medios); lo que significan, San Bernardo lo comprende bien cuando dice que uno debe *deficere a se tota, a semetipsa liquescere*, y también el Maestro Eckhart cuando dice que «El Reino de Dios no es para nadie sino para el completamente muerto». «La palabra de Dios se extiende hasta la separación entre el alma y el espíritu»²⁴⁴; y el Despierto mismo podría haber dicho que «Ningún hombre puede ser mi discípulo, excepto si odia a su propia alma» (*kai ou misei...tēn heautou psuchēn*)²⁴⁵. «El alma debe entregarse a la muerte» —«No sea que venga el Juicio Final y me encuentre sin aniquilar, y yo sea agarrado y puesto en las manos de mi propia egoismidad»²⁴⁶.

²⁴³ Juan 13.36; Marcos 8.34. Aquellos que le siguen han «abandonado todo», y esto naturalmente incluye a «sí mismos».

²⁴⁴ Hebreos 4.12.

²⁴⁵ Lucas 14.26, «el que no odia a padre y a madre, y a esposa e hijos, y a hermanos y hermanas», cf. MU. VI.28 «Si a esposa y familia está atado, para un hombre tal, no, jamás en absoluto» y Sn. 60 «Viajo solo, abandonando a esposa e hijo, a madre y padre», Cf. nota 118.

²⁴⁶ Maestro Eckhart y William Blake. Cf. Boehme, «*Sex Puncta Theosophica*», VII.10 «Así, nosotros vemos como una vida perece... a saber, cuando sea su propio señor... Si no se entrega a la muerte, entonces no puede obtener ningún otro mundo». Cf. Mateo 15.25; «*Fedón*» 67, 68. «Ninguna criatura puede obtener un grado de naturaleza más alto sin cesar de existir» (Santo Tomás de Aquino, «*Sum. Theol.*, I.63.3). Cf. Schiller, «Solo en el error hay vida y el conocimiento debe ser muerte»; y lo que se ha dicho arriba sobre el Nirvāṇa como un estar *acabado*. Lo que hay más allá de tales muertes, no puede definirse en los términos de nuestro tipo de vida.

Dante, *Paradiso* XIV.25

Quienes se quejan porque se muera aquí
para vivir allá arriba, no han visto allí
el refugio de la eterna lluvia.

LA DOCTRINA

En la pregunta del Buddha, citada más atrás, «¿No es mejor si vosotros buscáis el Sí mismo?», se precisa claramente el contraste entre el verbo en plural y su objeto en singular. Es sólo Uno que los muchos tienen que encontrar. Vamos a considerar algunos de los otros muchos contextos budistas en los que se contrastan nuestros sí mismos, a saber, respectivamente el compuesto y mortal y el simple e inmortal. De la misma manera que se había formulado en los libros brahmánicos, aquí también se formula la pregunta, «¿Por cual sí mismo (*kena ātmanā*)²⁴⁷ alcanza uno el mundo de Brahma?». La respuesta se da en otro pasaje, donde, la fórmula descriptiva usual del estado del Arhat, concluye, «con el Sí mismo que es Brahma-devenido» (*brahma-bhūtena-ātmanā*); justamente como en la Upanishad, «Es como Brahma como él retorna a

²⁴⁷ Sn. 508 *Ko sujñhāti muccati bajñhāti ca? ken'attanā gacchati brahmalokam?*. Las respuestas evidentes implícitas son Yakka, como en Sn. 875, y *brahma-bhūtena attanā*, como en A. II.211: las respuestas brahmánicas, AA. II.6 *prajñānam brahma; sa etena prajñenātmanā...amṛtaḥ samabhavat*, BU. IV.4.6 *brahmaiva san brahmāpyeti* (con el comentario de Śāṅkara al respecto que la esclavitud y la liberación sólo pueden predicarse del Paramātmā) son esencialmente las mismas; como en BG. XVIII.54 *brahma-bhūtaḥ prasannātmā*.

Es característico de las atenuaciones de Lord Chalmer que traduzca *ken'attanā* sólo como «¿por dónde?». De la misma manera, el PTS. Dictionary omite cuidadosamente las referencias positivas concernientes a s.v. *attā* e ignora *mahattā*. Mrs. Rhys Davids ha estudiado *mahattā* = *mahātmā* (e.g. *Review of Religion* VI.22 sig.), pero ignora la naturaleza de la *mahiman* (majestad) de la que depende el epíteto.

Brahma»²⁴⁸. «Desde ese mundo no hay ningún retorno (*punar āvartana*) por una necesidad de renacimiento»²⁴⁹. Otros pasa-

²⁴⁸ A. II.211 *brahma-bhūtena attanā viharati*; igualmente BU. IV.4.6 *brahmaiva san brahmāpyeti*, y BG. XVIII.54 *brahma-bhūtaḥ* y BG. V.24 *brahma-nirvāṇa*. Cf. Sn. 508 *bhagavā hi me sakkhi brahma'jja diṭṭho*; sakkhi como en BU. III.4.2 *sāḁṣād-āparokṣād-brahma*. Ningún auditor indio, en los siglos antes de Cristo, podría haber supuesto que aquí se entendía una referencia a Brahmā. Cf. Sn. 479 *brahmā hi sakkhi*, 934 *sakkhi dhamma*; A. I.149 *sakkhi attā*; Muṇḍ. Up. III.2.9 *so yo ha vai...brahma veda brahmaiva bhavati*; AA. II.6 *prajñenātmanā*; S. I.197 *brahmabhūta* en conexión con la fórmula *Arahat*.

²⁴⁹ DA. I.313 *tato brahma-lokā paṭisandhi-vasena na āvattana-dhammo*, que expande D. I.156 *anāvatti-dhammo*; como en BU. VI.2.15 *te teṣu brahmalokeṣu...vasanti, teṣāṃ na punarāvṛttiḥ*, CU. IV.15.5 *imam mānavam-āvartaṃ nāvartante*; CU. VIII.15.1 *Brahmasāḁṣātkār*.

Sin embargo, hay una distinción entre la salvación y la perfección; haber devenido un Brahmā en el Mundo de Brahma es un gran logro, pero no es el último paso, no es un escape final (*uttarakaraṇīyam, uttarim nissaraṇam*), no es una despiración libre de todos los factores de la existencia en el tiempo (*anupādisesa-nibbānam*) alcanzable por un Brahmā en el Mundo de Brahma. La única condición superior a ésta, es el logro de este fin último aquí y ahora (*jīvanmukti*), más bien que post mortem (M. II.195-6. D. I.156, A. IV.76-7; cf. BU. IV.3.33 donde Janaka, al ser informado sobre el beatífico Mundo de Brahma, pide «más que eso, para mi liberación»).

Estos textos hacen evidente que en la ecuación común *brahmo-bhuto = buddho*, lo que hay que comprender no es «devenido Brahmā», sino «devenido Brahma»: el Bodhisatta ya había sido un Brahmā, y un Mahā Brahmā, en vidas anteriores (A. IV.88), pero, sin embargo, todavía no era un Buddha; cf. MU. VI.22, donde se trata de trascender al Brahma audible y de «entrar» al Brahma Supremo e inaudible, en quien se sumergen todas las características individuales (*prthag-dharminah*); como en Sn. 1074-1076, donde el Muni, liberado del nombre y del aspecto, «entra en casa», y de tales no hay nada que pueda decirse, porque todas las características individuales se han con-fundido (*sabbesu dhammesu samūhatesu*), es decir, como cuando los ríos llegan al mar, A. IV.198.

jes distinguen entre Gran Sí mismo (*mahātman*) y el pequeño sí mismo (*alpātman*), o entre el Sí mismo Limpio (*kalyānātman*) y el sí mismo sucio (*pāpātman*)²⁵⁰; el primero es el juez del segundo²⁵¹. «El Sí mismo es el Señor del sí mismo, y su meta»²⁵². En el dicho, «Para el que ha llegado, ya no hay nada más querido que el Sí mismo»²⁵³, reconocemos la doctrina de las Upanishads de que «sólo el Sí mismo es verdaderamente querido»²⁵⁴, el «Ama a tu Sí mismo» hermético²⁵⁵, y la doctrina cristiana de que «Un hombre, por caridad, debe

²⁵⁰ Para referencias sobre *mahat*, *alpa*, ver BG. XVI.9 *naṣṭātmāno alpabuddhayaḥ*, XVIII.22 *atattvārthavadalpaṃ*; CU. VII.23.1 *nālpe sukhamaṣṭi*, VII.24.1 *yatra...anyadvijānāti tadallpaṃ...tanmartyam*; KU. I.26 *sarvaṃ jīvitamalpameva*; Cf. también en Platón, *Rep.* 519 el alma sucia, *to psucharōn*, *Rep.* 524 C inteligible y visible.

²⁵¹ A. I.57, 58, 87 (*attā pi attānam upavadati*), 149, 249, A. V. 88; Sn. 778, 913; cf. Manu XI. 230; *República* 440 B; I Cor. 4.4. Este es el «Ayenbyte of Inwyt».

²⁵² Dh. 160 *attā hi attano nātho*; 380 *attā hi attano gati* (cf. BU. IV.3.32; KU. III.11; MU. VI.7 *ātmano'tmā netā amṛtākhyah*; RV. V.50.1 *viśvo devasya netuḥ*, es decir, Savitr). Pero en Dh. 62 *attā hi attano n'atthi*, «En el sí mismo no hay nada del Sí mismo»; S. IV.250 *sāram...attano*. Cf. S. III.82, 83 *yad anattā...na me so attā*, «Lo que no es el Sí mismo, eso no es mi Sí mismo», las referencias están invertidas; el Sí mismo (*ātman*) es sin sí mismo (*anātmya*) como en TU. II.7.

«Yo» = no Sí mismo; Sí mismo = no «yo». Dh. 62, quizás, «no hay ningún Sí mismo del sí mismo»; pero el significado es —como los hijos no son «míos», así el Sí mismo no tiene ningún «mí sí mismo».

²⁵³ S. I.75 *n'ev'ajjhagā piyataram attanā kvaci...attakāmo*; *Udāna* 47; A. 12.91 (cf. II.21) *attakāmena mahattam abhikkhaṅkatā*. S. I.71, 72, como BG. VI.5-7, explica cuando el Sí mismo es querido (*piyo*) y no querido (*appiyo*) para el sí mismo. Por otra parte, en A. IV.97 *«attā hi paramo piyo»*, el hombre «demasiado encariñado de sí mismo» es lo que se entiende ordinariamente por el hombre «egoísta».

²⁵⁴ BU. I.4.8, II.4, IV. 5.

²⁵⁵ Hermes, *Lib.* IV.6 B.

amarse a sí mismo más que a toda otra persona»²⁵⁶, es decir, a ese Sí mismo por cuyo amor debe negarse a sí mismo²⁵⁷.

En la doctrina brahmánica, nuestro Sí mismo y Persona interior, inmortal, impasible, beatífico, uno y el mismo en todos los seres, es el Brahma inmanente, Dios dentro de vosotros²⁵⁸. Él no viene de ninguna parte ni deviene alguien²⁵⁹. «Eso» es; pero nada más que sea verdadero puede decirse de ello: «Tú no puedes conocer al hacedor del conocer lo que se

²⁵⁶ Santo Tomás de Aquino, «*Sum. Theol.*» II-II. 26.4; ver Dh. 166 (el primer deber del hombre es trabajar su propia salvación).

AV. 90 y *passim*, *brahma-cariya* se traduce por «Vida de Brahma» (F. L. Woodward en su traducción de *Anguttara Nikāya*).

²⁵⁷ Cf. Platón, *Leyes* 903 D, «El alma, al estar unida ora con un cuerpo, ora con otro, sufre todo tipo de cambios...» Cf. San Agustín, *Sermones* CCXLI.3.3 – sobre «la mutabilidad del alma y del cuerpo», y – «la creencia en el alma es más peligrosa que la creencia en el cuerpo».

²⁵⁸ RV. I.115.1 *ātmā jagatastasthuṣāśca*; ŚB. X.4.2.27 *sarveṣāṃ bhūtānām ātmā*; BU. II.5.15 *sarveṣāṃ bhūtānāmadhipatiḥ*; BU. III.5.1 *brahma, ya ātmā sarvāntaraḥ*; MU. V.1 *viśvātmā*; BG. VI.29 *sarvabhūtastham ātmānam*, BG. VII.9 *jīvanam sarvabhūteṣu*; Manu I.54 *sarvabhūtātmā*, etc. Esta doctrina de una única «Alma» o «Sí mismo», detrás de lo que parecen ser nuestras muchas almas o sí mismos diferentes, puede reconocerse en Platón (notablemente en *Menón* 81, donde se describe el nacimiento universal y la consecuente omnisciencia del «Alma Inmortal», cf. nota 241), en Plotino (*Eneadas* IV.9 *passim*, sobre la «reducción de todas las almas a una»), y en Hermes (*Lib. V. 10 A*, «sin cuerpo, y a la vez con muchos cuerpos, o más bien presente en todos los cuerpos»; cf. KU. II.22 *aśarīram śarīreṣu*; y KU. V.12 *sarvabhūtantarātmā*, «la esencia de todos los seres»). La misma doctrina sobrevive en Dionisio, a saber, «el Ser que penetra todas las cosas a la vez, aunque no es afectado por ellas (*De div. nom.* II.10).

²⁵⁹ KU. II.18 *nāyam kutaścin na babhuva kaścit*; KU. II.25 *ka ithā veda yatra saḥ?*; KU. VI.13 *asti iti eva... Cf. Mil. 73 bhagavā atthi...na sakkā...nidassetum idha vā idha*; y Śaṅkara (sobre BU. III.3) *muktasya ca na gatiḥ kvacit*.

conoce, que es tu Sí mismo en todas las cosas»²⁶⁰. De la misma manera que Dios mismo no conoce lo *que* él es, debido a que él no es ningún *que*²⁶¹ que conocer. La doctrina budista procede de la misma manera, por eliminación. Nuestra propia constitución y la del mundo se analiza repetidamente, y a la enumeración de cada uno de los cinco factores físicos y mentales de la personalidad transitoria, con los que las «muchedumbres sin enseñar» se identifican a «sí mismos», sigue el pronunciamiento «Eso no es mi sí mismo» (*na me so ātmā*)²⁶². Se observará que entre estas mentalidades infantiles, que se identifican a sí mismos con sus accidentes, el Buddha habría incluido a Descartes, con su *Cogito ergo sum*²⁶³.

De hecho, no hay más alma individual que un alma del mundo. Lo que nosotros llamamos nuestra «consciencia» no es nada sino un proceso; su contenido cambia de día en día, y está tan causalmente determinado como lo está el contenido del cuerpo²⁶⁴. Nuestra personalidad se destruye y se renueva

²⁶⁰ BU. III.4.2; cf. BU. II.4.14, BU. IV.5.15; AA. III.2.4.

²⁶¹ Erivgena.

²⁶² A. II.177 «Yo no soy nada de un alguien en ninguna parte, ni hay en ninguna parte algo de mí»; similarmente M. II.263, 264; Sn. 950. 951. Plotino *Eneadas* VI.9.10 «Pero este hombre ahora ha devenido otro, y ni es él mismo ni suyo propio». Cf. mi Ākiricaññā: La Anonadación de Sí mismo». Cf. también *The Cloud of Unknowing*, cap. 68 «¿Qué es este por todas partes y este algo, en comparación de este ninguna parte y esta nada?».

²⁶³ Si en S. III.105 donde *upādāya asmīti* se iguala a *cogito ergo sum*, aunque *rūpam*, *vedanam*, *saññānam*, *sankhāre* y *viññānam* son *anicca*, ¿cómo, entonces, «asmī»?.

²⁶⁴ S. II.13, III.165 etc. *aniccau dukkhau anattā*, S. III.41 etc., como BU. III.4.2. *atōnyadārtam*.

Como dice San Agustín (*Sermones* CCXLI.2.2), tanto el cuerpo como el alma son mutables, y, aquellos que reconocieron que esto es así, entraron en busca de Eso que es inmutable.

constantemente²⁶⁵; no hay ni sí mismo ni nada de la naturaleza del sí mismo en el mundo; y todo esto se aplica a todos los seres, o más bien a todos los devenires, ya sea de hombres o ya sean de Dioses, ahora y en el más allá. Como lo expresaba Plutarco, «Nadie permanece una única persona, ni es una única persona... Nuestros sentidos, por ignorancia de la realidad, nos dicen falsamente que lo que parece ser, efectivamente es»²⁶⁶. También se hace uso del antiguo símbolo brahmánico (y platónico) del carro; el carro, con todos sus aparejos, corresponde a lo que nosotros llamamos nuestro sí mismo; no había ningún carro antes de que se juntaran sus partes, y no habrá ningún carro cuando ellas caigan desensambladas; no hay ningún «carro» aparte de sus partes; «carro» no es nada sino un nombre, que se da por conveniencia a un cierto continuo de percepciones, pero no debe tomarse como una entidad (*sattva*); y, de la misma manera, con nosotros mismos, que, justamente como el carro, somos «confecciones». El Comprensor ha visto las cosas «como ellas han devenido» (*yathā bhūtam*), a saber, surgiendo y desapareciendo causalmente, y se ha distinguido a sí mismo de todas ellas; así pues, no le corresponde a él, sino sólo a un ignorante, hacer preguntas tales como «¿soy yo?», «¿qué fui yo?», «¿de dónde vengo

²⁶⁵ S. II.95 *viññānam...rattiyā ca divassassa ca ānnad eva upajjati aññam nirujjhati*. Ver también nota 269. *Ālaya vijñāna*, cf. *Eneadas* IV.7.12, VI.6.7, y Epicarmos Gr. 2 (Diels) en John Burnet, *Early Greek Philosophy*, 1920, p. 152, nota 1.

²⁶⁶ Plutarco, *Moralia* 392 D, basado sobre Platón, *Banquete* 207 D, E, y *Fedón* 78 C. Burnet, p. 152, cita el *Primer* paso en la sabiduría por el método y la mortificación. *Eutidemo* 284 D iguala el cambio con la muerte, y el Maestro Eckhart iguala igualmente la muerte y el cambio. Cf. «la vida de la experiencia que es el renacimiento momentáneo en cada instante fugaz», y el «presente artificioso» de Bowman en *Studies in the Philosophy of Religion* 2.346. En esta vida nosotros somos el *sujeto* de la experiencia; no la *sustancia* que la *comprende*.

yo?», «¿a dónde voy yo?»²⁶⁷. Si se permite expresamente que el Arhat diga todavía «yo», esto es sólo por conveniencia; puesto que, desde hace mucho, él ha rebasado toda creencia en una personalidad suya propia²⁶⁸. Pero nada de todo esto significa, ni se dice en ninguna parte, que «No hay ningún Sí mismo»²⁶⁹. Al contrario, hay pasajes en los que, cuando se han enumerado los cinco constituyentes de nuestra «existencia» evanescente e irreal, encontramos, no la fórmula de negación habitual, «Eso no es mi Sí mismo», sino el precepto positivo «Tomo refugio en el Sí mismo»²⁷⁰; justamente como el Buddha mismo dice haber hecho también²⁷¹.

Puesto que la personalidad empírica de este hombre, Fulano, es meramente un proceso, no es «mi» consciencia o «mi» personalidad lo que puede sobrevivir a la muerte y nacer de nuevo²⁷². Es impropio preguntar «¿de quién es esta consciencia?»; nosotros debemos preguntar más bien «¿cómo surgió esta consciencia?»²⁷³. Y entonces se da la antigua respuesta²⁷⁴, «El cuerpo no es “mío”, sino un efecto de las obras

²⁶⁷ S. II.26, 27. El discípulo iluminado no se considera a *sí mismo* como transmigrando, sino que sólo reconoce la operación incesante de las causas mediatas, de acuerdo con las cuales surgen y cesan las personalidades contingentes.

²⁶⁸ S. I.14, D. I.202. El budismo usa los términos *atta-paṭitabho* convenientemente, pero *aparāmasau*.

²⁶⁹ S. II.94. Mejor como «sí mismo» a *kāya* que al alma: ambos son mutables. Cf. San Agustín, *Sermones* CCXLI.3.3 (*Síntesis*, p. 116).

²⁷⁰ S. III.143. Ver Nota 240.

²⁷¹ D. II.120. Ver Nota 240.

²⁷² M. I.256 (la herejía de Sāti).

²⁷³ S. II.13, II.61 etc.

²⁷⁴ AA. II.1.3 «El hombre es un producto de las obras», es decir, de las cosas que se han hecho hasta ese momento en el que hablamos (*karma-kṛtam ayam puruṣaḥ*). Cf. BU. 2.13 «...es sólo el Karma lo que queda para reencarnarse». Ver también las notas 101, 267,

pasadas»²⁷⁵. No hay ninguna «esencia» que pase de una habitación a otra; como se enciende una llama desde otra, así se transmite la vida, pero no una vida, no «mi» vida²⁷⁶. Los seres son los herederos de los actos²⁷⁷; pero no puede decirse exac-

282. Cf. A. III.70 y AV. 88 para *kammadāyādo*, etc. Como para M. I.483, los cabezas de familia no se salvan, sino que van al cielo, el *ājivika* se salva por su creencia en el *karma*. J. Grenier *La Choise* (Nowelle Encyclopedie Philosophique p. 116) – Karma: «Cada ser actúa únicamente según su propia naturaleza, pero conforma esta naturaleza con cada uno de esos actos».

²⁷⁵ S. II.64; S. I.38 Satto *samsāram āpādi, kammam asya parāyanam*. Cf. Chuang Tzu – «Por todas partes veo cambio y decadencia; oh Tú que no cambias, permanece conmigo».

²⁷⁶ Mil 71/2. Que nada se transmite sino el «fuego» de la vida está perfectamente de acuerdo con la doctrina vedántica de que «El Señor es el único transmigrante» y con la de Heráclito, para quien el flujo es únicamente el del fuego afluente y refluente, *pur aionios* (fuego siempre vivo) = Agni, *viśvāyus*. Tampoco está en desacuerdo con Platón *et al.*, que, ciertamente, no rechaza el «flujo», pero presume un Ser del que procede todo devenir, un Ser que no es una «cosa», sino desde donde todas las «cosas» fluyen incesantemente. M. I.115 *yañ-ñad eva bhikkhave bhikkhu bahulum anivitakketi anuviccareti tathā tathā nati hoti cetaso*.

²⁷⁷ M. I.390; S. II.64; A. V.88 «Mi naturaleza es obras (*kam-massako'mhi*), heredo obras, nazco de obras, soy el pariente de obras, soy uno en quien revierten las obras; toda obra, bella o sucia, ciertamente, heredaré». Por supuesto, esto último no debe entenderse en el sentido de que hay un «yo» que se encarna realmente, sino únicamente en el sentido de que un «yo» futuro heredará y percibirá, justamente como «yo» lo hago, su propia naturaleza causalmente determinada. Cf. Nota 258.

Cf. T.W. Rhys Davids, *Dial.* II.43, SBE XXXVI.142. Mil. 48. B.C. Law, *Concepts of Buddhism*, 1937, p. 45 – «Ni que decir tiene que el pensador budista repudia la noción del paso del ego desde una encarnación a otra».

Takakusu, *Philosophy East and West*, 1944, p. 78-9. – «La idea no es que un alma vive después de la muerte del cuerpo y pasa a otro cuerpo. El *samsāra* significa la creación de una nueva vida por la influencia de las acciones del ser vivo anterior».

tamente que este «yo» recoge ahora las recompensas de lo que este mismo «yo» hizo en una habitación anterior. Hay una continuidad causal, pero no una consciencia (*vijñāna*), no una esencia (*sattva*) que experimenta ahora los frutos de las acciones buenas y malas, y que también recurre y se reencarna (*sandhāvati, saṃsaratī*) sin otreidad (*ananyam*), para experimentar en el futuro las consecuencias de lo que está teniendo lugar ahora²⁷⁸. Ciertamente, la consciencia nunca es la misma de un día a otro²⁷⁹. ¿Cómo, entonces, podría «ella» sobrevivir y pasar de una vida a otra?. Así pues, el vedanta y el budismo están completamente de acuerdo en que, aunque hay transmigración, no hay transmigrantes individuales. Todo lo que nosotros vemos es la operación de causas, y tanto peor para nosotros si vemos en este nexo, fatalmente determinado, a nuestro «Sí mismo». Podemos encontrar la misma cosa en el cristianismo, donde se pregunta «¿quién hizo el pecado, este hombre o sus padres, para que naciera ciego?», a lo cual se da la notable respuesta de que, «ni este hombre ha pecado, ni sus padres: sino para que las obras de Dios se hicieran manifiestas en él»²⁸⁰. En otras palabras, la ceguera ha «surgido» por la operación de esas causas mediatas, de las que Dios es la Causa Primera, y sin las cuales el mundo habría sido privado de la perfección de la causalidad²⁸¹.

Petavatthu IV.3. Peta declara falsa la doctrina que se tiene como hombre, a saber, que «de la misma manera que un hombre que deja una ciudad encuentra su camino a otra, así el ser vivo entra en el cuerpo». Cf. Mil. 72.

²⁷⁸ M. I.256 sig.; Mil. 72 n'atthi koci satto yo imamhā kāyā aññam kāyam saṅkamati. Cf. Nota 256.

²⁷⁹ S. II.95, Ver Notas 256, 257.

²⁸⁰ Juan 9.2-3.

²⁸¹ La Fortuna no es nada sino la serie u orden de las causas segundas, y está en estas causas segundas mismas, y no en Dios (excepto Providencialmente, es decir, de la misma manera que el Buddha «conoce todo lo que ha de conocerse, como ha sido y será», Sn. 558 etc.; cf. Praś. Up. IV. 5), que no gobierna directamente, sino

El propósito del Buddha es salvarnos de nuestros sí mismos y de su mortalidad. El Buddha proseguiría diciendo que nuestra sujeción a accidentes fatales tales como la ceguera, es una parte esencial de nuestra identificación de la «consciencia» con el «Sí mismo». Nosotros estamos completamente equivocados sobre el valor y la importancia de la «consciencia»²⁸², «que no es mi Sí mismo»; y la Parábola de la Balsa se

a través de estas causas, en las que nunca interfiere (Santo Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I.22.3, I.103.7 ad 2, I.116.2, 4 etc.). «En el mundo, nada acontece por azar» Cf. San Agustín, QQ LXXXIII qu. 24; *Timeo* 28 a. «Como una madre está preñada de sus hijos no nacidos, así está él mundo mismo preñado de las causas de las cosas no nacidas» («*De Trin.*», III.9, —Santo Tomás de Aquino ratifica ambas afirmaciones). «¿Por qué, entonces, esos hombres miserables se aventuran a enorgullecerse de su libre albedrío antes de ser libres?». (San Agustín, *De spir. et lit.*, 52). El Buddha demuestra claramente que nosotros no podemos ser cómo ni cuando nosotros queremos, y que no somos libres (S. III.66, 67), aunque «hay una Vía» (D. I.156) para devenir libres. Es la comprensión del hecho mismo de que «nosotros» somos mecanismos, determinados causalmente (como se afirma en la repetida fórmula, «Siendo esto así, eso deviene; no siendo esto así, eso no deviene») —el terreno mismo del «materialismo científico»— lo que señala la Vía de escape; todo nuestro problema viene del hecho de que, como Boecio, nosotros hemos «olvidado quien somos», y de que, ignorantemente, vemos nuestro Sí mismo en lo que no es nuestro Sí mismo (*anattani attānam*), sino sólo un proceso.

Platón, *Timeo* 28 a; Aristóteles, *Metafísica* VI.3.1 (1027a) — «¿Será A o no será?. Será si acontece B; de otro modo no será. Y B será si acontece C. De esta manera queda claro que, cuando se sustrae continuamente el tiempo de un período limitado, llegaremos al presente».

Santo Tomás de Aquino I.26.1 y II.11.25.7 — «El libre albedrío es libre en la medida en que obedece a la razón» — no cuando nosotros «hacemos lo que nos agrada». Cf. I.20.1 para la distinción entre la *voluntad* y la *volición*. *Shams-i-Tabriz* XIII — «Quienquiera que no ha escapado del libre albedrío, no tiene ninguna voluntad». Filón, *Conf.* 94.

²⁸² En tanto que «conscientes», nosotros somos siempre «sujetos

aplica tanto a la consciencia como al procedimiento ético; de la misma manera que la balsa, la consciencia es una herramienta valiosa, un medio de operación, pero, como la balsa misma, no ha de cargarse a las costillas cuando el trabajo se ha hecho²⁸³. Si esto nos alarma, como se alarmó Ariṣṭha cuando pensó que la paz del Nirvāṇa implicaba una destrucción de algo real en él mismo²⁸⁴, no debemos olvidar que lo que se nos pide, no es que sustituyamos nuestra consciencia de las cosas agradables y desagradables —o más bien, nuestra sujeción a las sensaciones de placer y de dolor— por una simple *in*-consciencia, sino por una superconsciencia, superconsciencia que, el hecho de que no pueda analizarse en los términos

conscientes» más bien que sustancias, a saber, lo que *subyace* o *comprende* a la consciencia.

²⁸³ M. I.261 *nittharaṇatthāya na gahaṇatthāya*. Ver Nota 299.

²⁸⁴ Axiochus confundía la «inconsciencia» con este estado (cf. Axiochus 370, 226a); Maitreyī fue bendecida por la palabras de Yājñavalkya – *na pretya sañjñā'sti* (BU. II.4.12). Cf. S. III.105 – la herejía de Yamaka de que «liberado» significa «aniquilado», aunque *diṭṭh'eva dhamma, tathāgata*, no es *saccalo thetato*, sino *anupala-bhiyamāno* aquí y ahora, y mucho más post mortem. S. II.116 sigs. – ni *hoti* ni *nahoti* ni ninguna combinación de éstos. M. I.137, 140 «Perversamente, vanamente, falsamente, y contra el hecho de que se me acusa de ser un extraviador y un enseñador de la finalización, destrucción y no-entidad de lo que realmente es» (*sato satassa* = *to ontōs on* = ser real); hay aquí un juego sobre el doble significado de la palabra *venayika*, (1º) extraviador, destructor (a saber, de la herejía del Ego, pero no de lo que «realmente es») y (2º) conductor, guía, como en M. I.386, y similarmente en S. III.110 sig.

Ver BU. IV.5.1 (el temor de Maitreyī); KU. I.20.22 (inclusive los Dioses tenían dudas sobre esto, «¿Es, o no es», después de fallecer?); CU. VIII.5.3, VIII.9.1. «Sin embargo, sería impropio decir de un Buddha que después de la muerte “Él no conoce, no ve”» (D. II.68). Su naturaleza no puede ser expresada por ninguna antítesis ni combinación de los términos «Es» o «No es». Él «es», pero no en un «lugar» (Mil. 73). También, como *Migr.* 183, Él «no se muestra en ninguna parte—no puede ser señalado». A *deiktos* (no se muestra) corresponde a A.A. III.2.4 *anādiṣṭaḥ*.

del pensamiento consciente, no la hace en absoluto menos real y beatífica. Al mismo tiempo debemos señalar, quizás, que esta superconsciencia, o lo que en la teología cristiana se llama la «manera divina de conocer, no por medio de ningún objeto externo al conocedor», no ha de igualarse en modo alguno con la *sub*-consciencia de la psicología moderna, a cuyo respecto se ha dicho muy ciertamente que mientras que «el materialismo del siglo XIX cerró la mente del hombre a lo que está por encima de él, la psicología del siglo XX la ha abierto a lo que está por debajo»²⁸⁵.

Así pues, nuestra «vida» consciente es un proceso, sujeto a la corrupción y a la muerte. Es esta vida la que debe ser «*aquietada*» (*nirodho*), si hemos de vivir inmortalmente. Será inútil tratar los síntomas; es la causa u ocasión (*hetu, nidāna*) lo que debe buscarse, si hemos de encontrar la «medicina» que el Buddha buscó y encontró. Es la comprensión de las cosas «como devienen» (*yathā bhūtam*), y la realización de que la «personalidad» (*ātmabhāva*) es una de estas cosas, lo que libera al hombre de sí mismo. El núcleo del evangelio budista se resume en estas palabras, palabras que se repiten a menudo y triunfalmente,

De todas las cosas que brotan de una causa,
la causa ha sido dicha por él, «Así venido»;
Y su supresión, también,
el Gran Peregrino ha declarado.

En esta cadena de causas, para comprender qué es haber Despertado, se recalca que nada acontece por azar sino sólo

²⁸⁵ René Guénon, «L'Erreur du psychologisme», E.T. 43, 1938. «El peor tipo de hombre es el que, en sus horas de vigilia, tiene las cualidades que encontramos en su estado de sueño» (Platón, *República*, 567 B).

en una secuencia regular —«Estando presente eso, deviene esto; no estando presente eso, no deviene esto»²⁸⁶. Haber verificado esto es haber encontrado la Vía. Pues en «todas las cosas que brotan de una causa», están incluidas «la vejez, la enfermedad y la muerte»; y cuando nosotros sabemos la causa, podemos aplicar la cura. El tratamiento se especifica en el ciclo de la «originación causal» dominado en la noche del Gran Despertar. Todos los males que la carne hereda son inseparables del proceso de la existencia, esenciales a él, e inevitables para todo individuo; la individualidad es la «consciencia»; la consciencia, a su vez, no es un ser, sino una pasión; no es una actividad sino sólo una secuencia de reacciones en las que «nosotros», que no tenemos ningún poder para ser cómo ni cuando nosotros queremos, estamos fatalmente implicados; la individualidad está motivada y perpetuada por la volición; y la causa de toda volición es la «ignorancia» (*avidyā*),— pues nosotros «ignoramos» que los objetos de nuestro deseo, jamás pueden ser poseídos en ningún sentido real de la palabra; ignoramos que incluso cuando hemos obtenido lo que queremos, todavía «queremos» conservarlo, y que, por ello, todavía estamos «queriendo». La ignorancia aludida es la ignorancia de las cosas como son realmente (*yathābhūtam*), y la consecuente atribución de substancialidad a lo que es meramente fenoménico; es decir, la visión del Sí mismo en lo que no es el Sí mismo²⁸⁷.

Al hacer de la ignorancia la raíz de todo el mal, el budismo coincide con toda la doctrina tradicional²⁸⁸. Pero debemos

²⁸⁶ M. II.32; S. II.28 y *passim*. Cf. Aristóteles, *Metafísica* VI.3.2 y Filón, *Aet.* 28, 35, 74.

²⁸⁷ S. III.162, 164 etc. La «ignorancia» es incapacidad de distinguir entre el cuerpo-y-la-consciencia y el Sí mismo.

²⁸⁸ Filón, *Elr.* 160, la *ignoia* (ignorancia) es la causa de todos los pecados. A. IV.195, Dh. 243, *avijjā param malam*; cf. M. I.263. Con D. I.70, sobre la infatuación que resulta de dar rienda suelta a la visión y a los demás sentidos, cf. Platón, *Protágoras* 356 D, «Es el

guardarnos de suponer que la ignorancia aludida es la ignorancia de las cosas particulares, y especialmente contra una confusión de la «ignorancia» tradicional con lo que nosotros entendemos por «analfabetismo»; muy lejos de esto, nuestro conocimiento empírico de los hechos es una parte esencial de la misma ignorancia que hace posible el deseo. Y hay otro malentendido que no debe evitarse menos; no debemos suponer que la sabiduría tradicional se opone al conocimiento de los hechos útiles; lo que pide es que, en lo que se llaman «hechos» y «leyes de la ciencia», no reconozcamos verdades absolutas sino sólo expresiones de una probabilidad estadística. La búsqueda del conocimiento científico no implica necesariamente una «ignorancia»; sólo cuando el motivo es una curiosidad, sólo cuando buscamos el conocimiento por el conocimiento, o el arte por el arte, estamos comportándonos «ignorantemente»²⁸⁹. En los términos brahmánicos, la «igno-

poder de la apariencia (*to phainomenon* = pali *rūpa*) el que nos lleva al extravío», 357 E «Ser dominado por el placer es ignorancia en su grado más alto», 358 C. «Este abandono a uno mismo es sólo “ignorancia”, y lo es tan ciertamente como el dominio de uno mismo es “sabiduría”» (*sophia* = pali *kusalatā hochmā*); y la medicina para la ignorancia no es otra que el «conocimiento» (*episteme*), *Critias* 106 B. Similarmente Hermes, *Lib.* IX.8.9 «El vicio del alma es la ignorancia, su virtud el conocimiento», *Lib.* XIII.7 B donde «la ignorancia» es el primero de los «doce tormentos de la materia» (como en la Cadena de las Causas budista, ver Hartmann en *JAOS.* 60, 1940, 356-360), y *Lib.* I.18 «La causa de la muerte es el deseo», que implica la elección entre opuestos.

²⁸⁹ Cicerón, *Academica* 11.29, donde el (académico) Antíoco dice, «ningún hombre que fuera un ignorante del comienzo del conocimiento o del fin del apetito, y que por lo tanto no supiera desde donde ha comenzado o a donde tiene que llegar, podría ser un sabio (*sapiens*)». Jenofonte, *The Memorabilia of Socrates* I.6.10 «*egō de nomizdō to men deisthai theion einai, to d’hōs elachistōn engutatō tou theiou*» = En primer lugar, pienso que es necesario ser semejante a dios, pero, en cualquier caso, estar tan cerca de lo divino como sea posible.

rancia» es ignorancia de Quien somos; en el lenguaje budista, la «ignorancia» es ignorancia de lo que nosotros no somos; y éstas son realmente dos maneras de decir la misma cosa, puesto que lo que nosotros somos realmente sólo es definible en los términos de lo que nosotros no somos.

Sólo haciendo escalera en nuestros sí mismos muertos, hasta que comprendemos finalmente que no hay literalmente nada con lo que podamos identificar nuestro Sí mismo, podemos devenir lo que nosotros somos. Y de aquí el acento budista en lo que en los términos cristianos, se llama la «anodación de Sí mismo», una expresión que se basa en el *denegat seipsum* de Cristo. «¡Contemplad la beatitud de los Arhats!. Ninguna falta puede encontrarse en ellos; cortado de raíz el pensamiento “yo soy”; inmutables, inoriginados, incontaminados, Personas verdaderas, devenidos Dios (*brahma-bhūtā*), grandes héroes, hijos naturales del Despierto; imperturbados en toda condición, liberados de todo otro devenir (*punar bhava*), se alzan sobre el terreno del sí mismo domado, han ganado su batalla en el mundo; rugen el “rugido del león”; incomparables son los Despiertos» (*buddhāḥ*)²⁹⁰. Aquí no se trata de una liberación post mortem, sino de «Personas» triunfantes aquí y ahora; tampoco debe pasarse por alto que el epíteto «Buddha» se usa en plural, y que se aplica a todos los que han alcanzado su meta.

De tales, a menudo se dice que están «despirados» (*nirvāta*). La palabra Nirvāṇa, «despiración», que juega un papel tan amplio en nuestra concepción del budismo, donde es uno de los más importantes de los muchos términos cuyo referente es el «fin último del hombre», requiere un poco más de explicación. El verbo *nirvā* es, literalmente, «apagar», pero no transitivamente, sino como un fuego que cesa de tirar, es

²⁹⁰ S. III.83, 84.

decir, que «expira»²⁹¹. Los textos más antiguos emplean el verbo casi sinónimo «*udvā*», «apagar» o «extinguir»²⁹². «Cuando el Fuego se apaga (*udvāyati*) es adentro del Viento donde expira»²⁹³; privado de combustible, el fuego de la vida se «pacifica», es decir, se apaga²⁹⁴; cuando la mente ha sido domada, uno alcanza la «paz del Nirvāṇa», es decir, la «despiración en Dios»²⁹⁵. De la misma manera, el budismo acentúa la extinción del fuego o la luz de la vida por falta de combustible²⁹⁶; es cesando de alimentar nuestros fuegos como se alcanza la paz, paz que en otra tradición se dice que «rebasada toda comprensión»; nuestra vida presente es una continuidad de venir al ser y de cesar de ser, seguido de un renacimiento inmediato, como una llama que arde y que no es la misma llama ni tampoco otra; y de la misma manera, el renacimiento después de la muerte es como el encendido de una llama desde otra; nada concreto pasa de una a otra, hay continuidad, pero no mismidad²⁹⁷. Pero «los contemplativos se extinguen

²⁹¹ En AB. III.4 Agni, cuando «tira y quema» (*pravān dahati*), se identifica con Vāyu. En KB. VII.9 los Soplos «soplan» (*vānti*) en distintas direcciones, pero «no se apagan» (*na nirvanti*). En JUB. IV.12.6 «Agni, cuando deviene el Sopro, brilla» (*prāṇo bhūtva agnir dīpyate*). En RV. X.129.2 *ānīd avātam*, «sin soplar», está muy cerca, en sentido, de *nirvātam* (pues *ānīd avātam* corresponde a las palabras del Maestro Eckhart *gegeistet* und *engeistet*, «igualmente espirado, despirado»). Cf. BU. III.8.8 *avāyu...aprāṇa*. La palabra *nirvāṇa* no aparece en la literatura brahmánica antes de la Bhagavad-Gītā.

²⁹² TS. II.2.4.7 «*udvāyēt*», «si el fuego se extingue», KB. VII.2 *udvāte'nagnau*, «en lo que no es fuego, sino extinción».

²⁹³ CU. IV.3.1 *yadā-agnir udvāyati vāyume vāpyeti*. Al haber «ido así al viento» el fuego ha «vuelto a casa» (JUB. III.1.1-7), cf. nota 360.

²⁹⁴ Praś. Up. III.9; MU. VI.34.

²⁹⁵ BG. VI.15; BG. II.72 *brahma-nirvāṇam ṛcchati*.

²⁹⁶ M. I.487 etc., y como en MU. VI.34.1. Ver Rūmī, *Mathnawī* I.3705.

²⁹⁷ Mil. 40, 47, 71.72.

como esta lámpara», que, una vez extinguida, «ya no puede pasar su llama»²⁹⁸. El nirvāṇa es un tipo de muerte, pero, como toda otra muerte, es también un renacimiento a algo otro que lo que había sido. *Pari* en *parinirvāṇa* agrega meramente el valor de «completa» a la noción de una despiración²⁹⁹.

Decimos «un tipo de muerte» porque la palabra *nirvāṇa* puede usarse también para cosas todavía vivas. El Bodhisattva se «despira» cuando deviene el Buddha. Es aún más significativo que encontremos que a cada una de las etapas que se completan en la doma de un caballo real se le llame un *Pari-nirvāṇa*³⁰⁰. El Buddha usa la palabra, principalmente, en relación con el «apagado» de los fuegos de la pasión, de la flaqueza y del engaño (*rāga*, *doṣa* y *moha*). Pero aquí hay implícita una distinción; la despiración es una experiencia presente (*saṃdṛṣṭikam*) en dos modos, a saber, ético, en tanto que implica la erradicación de la pasión y la flaqueza, y eterno, es decir, metafísico, en tanto que es una liberación del engaño, o la ignorancia (*avidyā*); desde ambos puntos de vista, la despiración implica una inegoismidad, pero, por un lado, en la práctica, y por otro, en la teoría³⁰¹. Así, mientras la denotación

²⁹⁸ Sn. 135 *nibbanti dhīrā yathāyam padīpo* (deictic). Cf. Th. 2.116; Sn. 19 *vivatā kuṭi, nibbuto gini* «El hombre, como una luz en la noche, se enciende y se apaga» (Heráclito, fr. LXXVII).

²⁹⁹ S. V.282 (*akimcano pandito hīṇasāvā*) *te loke parinibbutā*.

³⁰⁰ M. I.446.

³⁰¹ A. I.156. En la serie *rāgo*, *doso* y *moho*, *moho* (engaño) puede reemplazarse por su equivalente *avijjā*, «ignorancia» (como en *Itivuttaka*, 57) y se verá más rápidamente que la liberación de *rāgo* y *doso* es una virtud moral, y que la liberación de *moho* = *avijjā* es una virtud intelectual.

Casi de la misma manera, *Itivuttka* 38, 39 distingue entre los dos Nibbānas, (1º) el presente, con algún residuo de los factores de la existencia, y (2º) el último, sin ningún residuo de los factores de la existencia. Esto marca también la distinción entre el de Nibbāna y Parinibbāna, en la medida que ésta puede hacerse realmente.

es la del griego *apobennumi* (estar en quietud, extinguido, estar apagado, con respecto al viento, al fuego o a la pasión), la connotación es la del griego *teleō* y *teleutaō* (ser perfecto, morir). Todos estos significados pueden resumirse en una única palabra inglesa, «finish», «acabar»; el producto acabado ya no está en el proceso de hacerse, ya no está *deviniendo* lo que debe ser; de la misma manera, el ser acabado, el hombre perfecto ha terminado con todo el devenir; la disolución final del cuerpo no puede afectarle, por mucho que pueda afectar a otros, ellos mismos imperfectos e inacabados. El nirvāṇa es un fin final, y como Brahma mismo, una materia sobre la que no puede hacerse ninguna otra pregunta por aquellos que están todavía en llamas³⁰².

En otras palabras, la Vía implica, por una parte, una disciplina práctica, y por otra, una disciplina contemplativa. El contemplativo corresponde al atleta, que no compite por el premio a menos de estar ya «entrenado». Cuando los indios hablan del Comprehensor (*evamvit*) de una doctrina dada, con esto no entienden meramente al que comprende la significación lógica de una proposición dada; entienden al que la ha «verificado» en su propia persona, y que es así lo que conoce; pues mientras nosotros sólo tenemos conocimiento *de* nuestro Sí mismo inmortal, todavía estamos en el reino de la ignorancia; nosotros sólo lo conocemos, realmente, cuando lo devenimos; nosotros no podemos conocerlo, realmente, sin serlo. Hay modos de vida dispositivos a una realización tal, y otros modos que la impiden. Por consiguiente, vamos a hacer una pausa para considerar la naturaleza de la «mera moralidad», o, como se le llama ahora, «Ética», aparte de la cual la vida contemplativa sería imposible. Lo que nosotros llamaríamos una «santidad práctica», se llama, igualmente en los antiguos libros indios y en el budismo, un «Caminar con Dios» (*brah-*

³⁰² M. I.304, S. III.188. Cf. BU. III.6 (Brahma). Cf. Juan 3.6.

macarya) presente y atemporal³⁰³. Pero hay también una clara distinción entre la Doctrina (*dharma*) y su Significación práctica (*artha*), y es esta última la que nos interesa ahora.

De acuerdo con la antigua teoría india de la relación entre el Sacerdotium y el Regnum, encontramos que un rey budista pide al Bodhisattva que le dé instrucción tanto en la Ética (*artha*) como en la Doctrina (*dharma*)³⁰⁴; y este contexto nos permitirá entender la distinción muy claramente. Encontramos que la Ética es una cuestión de liberalidad (*dāna*) y de mandamientos (*śīla*). Más detalladamente, el rey ha de proveer a todas las necesidades de sus súbditos, y hacer una provisión honorable, tanto para los hombres como para los animales, cuando cargados de años, ya no son capaces de hacer lo que hacían en su juventud. Por otra parte, el conjunto de lo que aquí se llama la Doctrina, se expone en la forma del «símil del carro», que comentaremos más adelante.

El término «mandamientos» requiere un poco más de análisis. Estas reglas de lo que a veces se llama «mera moralidad» —«mera», porque, aunque es indispensable si nosotros hemos de alcanzar el fin último del hombre, la moralidad no es un fin en sí misma, sino sólo un medio— no están en absoluto fijadas rígidamente; en general, la referencia es a los «cinco» o «diez hábitos virtuosos». En cuanto a los cinco, son estos (1º) no matar, (2º) no robar, (3º) no seguir las lujurias de la carne, (4º) abstenerse de mentir, y (5º) abstenerse del uso de intoxicantes. Estos son preliminares esenciales para cualquier desarrollo espiritual, y se esperan de todos los legos. La serie de diez incluye los cuatro primeros de los cinco, y (5º) evitar

³⁰³ Sn. 567 *brahmacariyaṃ saṃdiṭṭhikam akālikam*. Cf. AV. XI.5; CU. VIII.5.

³⁰⁴ J. VI.251/2. El *dharma* es la «ley de la Naturaleza», y *svadharma* es la ley de la Naturaleza en su aspecto distributivo.

calumniar, (6º) abstenerse de hablar abusivamente, (7º) evitar la conversación frívola, (8º) no codiciar, (9º) no tener malicia, y (10º) no mantener puntos de vista falsos. El último tiene una referencia particular a la evitación de herejías tales como la creencia en el «alma», la opinión de que la determinación causal cancela la responsabilidad moral, la opinión de que no hay «ningún otro mundo», la opinión de que el Buddha ha enseñado una doctrina nueva, y la opinión de que enseña una aniquilación o extirpación de algo excepto el sufrimiento. Las cinco o diez reglas precedentes han de distinguirse de las cinco o diez «bases de instrucción» de la regla monástica; las cinco primeras de éstas son las mismas que las cinco ya enumeradas, a las cuales se agregan (6º) no comer a horas irregulares, (7º) no asistir a representaciones musicales ni teatrales, (8º) abstenerse del uso de ungüentos y ornamentos, (9º) no dormir en camas lujosas, y (10º) no aceptar oro ni plata³⁰⁵.

Antes de volver a la Doctrina, debemos guardarnos cuidadosamente de pensar que el Buddha da un valor absoluto a la conducta moral. Por ejemplo, no debemos suponer que, debido a que los medios son en parte éticos, el Nirvāṇa es por lo tanto un estado ético. Muy lejos de esto, desde el punto de vista indio, la no egoismidad es un estado amoral, en el que no puede presentarse ninguna cuestión de «altruismo», puesto que la liberación lo es tanto de la noción de «otros» como de la noción de «sí mismo»³⁰⁶; y tampoco es en ningún sentido un estado psicológico, sino una liberación de todo lo que la «psique» implica en la palabra «psicología». «Ciertamente», dice el Buddha, «yo llamo un Brahman a quien ha pasado más allá del apego tanto al bien como al mal; a quien está limpio, a

³⁰⁵ PTS. Pali Dic., s.v. *sīlā*. En mayor detalle M. I.179, 180 y en A. 11.

³⁰⁶ *Udāna* 70.

quien ningún polvo se adhiere, a quien es a-patético»³⁰⁷. En la bien conocida Parábola de la Balsa (del procedimiento ético), por cuyo medio uno cruza el río de la vida, el Buddha pregunta muy expresamente «¿Qué hace un hombre con la barca cuando ha alcanzado el otro lado del río? ¿La carga a su espalda, o la deja en la orilla?»³⁰⁸. La perfección es algo más que una inocencia infantil; debe haber conocimiento de lo que son la necesidad y la sabiduría, el bien y el mal; debe hacer conocimiento de cómo librarse de estos *dos* valores, y de cómo ser «recto sin ser rígido» (*śīlavat no ca śīlamayaḥ* M.II.27; Maestro Eckhart «...ella no practicaría meramente las virtudes, sino que la virtud como un todo sería su vida», trad. Evans Vol. I, p. 374). Para el Arhat, que ha «hecho todo lo que tenía que hacerse» (*kṛta-karaṇīyam*), ya no hay nada más que deba hacerse (BG. III.17 *kāryam na vidyate*), y, por consiguiente, ninguna posibilidad de mérito ni de demérito; los

³⁰⁷ Dh. 412; cf. Sn. 363, Mil 383 y nota siguiente. «A-patético», es decir «no-patológico», como lo son aquellos que están sujetos a sus propias pasiones o «sim-patizan» con las de otros. Obsérvese que *karaṇā*, «piedad» no implica *sim-patía*.

³⁰⁸ M. I.135; como la balsa, «lo justo ha de ser abandonado, y a fortiori lo injusto». «Yo no necesito más balsas» (Sn. 21). Cf. Dh. 39, 267, 412; Sn. 4, 547; M. II.26, 27; TB. III.12.9.8; Kauṣ. Up. III.8; KU. II.14; Muṇḍ. Up. III.1.3; MU. VI.18 etc.; Maestro Eckhart, *passim*.

Similarmente San Agustín, *De Spir. et Lit.*, 16, «Que ya no use ya más la Ley, como un medio de llegada, cuando ya ha llegado»; Maestro Eckhart. «Si tengo intención de cruzar el mar, necesito un barco, y el barco es una parte esencial de mi querer cruzar; pero, una vez alcanzada la otra orilla, ya no necesito un barco» (Evans II.194). De la misma manera, la consciencia discriminativa (*vinnānam* = *saññā*, S. III.140, 142 = *saṃjñā*, BU. II.4.12 y enteramente inferior a *paññā*, *prajñā*) es un medio muy útil para el cruce, pero nada que haya que retener en adelante (M. I.260, ver Nota 284). La «consciencia» es un tipo de «ignorancia», que cesa a nuestra muerte (BU. IV.4.3); por consiguiente, «*avidyayā mṛtyum tīrtvā, vidyayā'mṛtam aśnute*» (Īśā Up. 11; MU. VII.9).

mandamientos y las prohibiciones no tienen ningún significado donde ya no hay nada que deba o no deba hacerse. Pues, ciertamente, como dice el Maestro Eckhart del Reino de Dios, «ni el vicio ni la virtud entraron allí nunca»; justamente como en las Upanishads, donde ni el vicio ni la virtud pueden pasar el Puente de la Inmortalidad³⁰⁹. El Arhat «ya no está bajo la Ley»; «no está bajo la Ley»³¹⁰, sino que es un «Movedor a voluntad» y un «Hacedor de lo que quiere»; si *nosotros* encontramos que actúa no egoístamente, en nuestro sentido ético de la palabra, esa es nuestra interpretación, de la que él no es responsable. Sólo el patripassiano y el monofisita pueden ofrecer alguna objeción a estos puntos de vista.

También debe comprenderse claramente que, en este punto, será conveniente preguntar, «¿Quién es el Despierto?»³¹¹. Pues la respuesta a esta pregunta nos dirá tanto como puede decirse de aquellos que han seguido sus huellas hasta el fin, y que pueden llamarse «Acabadores del Mundo» (*lokantagu*). ¿Quién es la Gran Persona, el Pariente del Sol, el Ojo en el Mundo³¹², el descendiente de Angirasa, el Dios de Dioses, que dice de sí mismo que él no es ni un Dios, ni un Genio, ni un hombre, sino un Buddha, uno en quien han sido destruidas todas las condiciones que determinan los modos de la existencia particular?³¹³. ¿Qué son estos Arhats, que, como los inmortales védicos, han ganado ser lo que son por su «dignidad»?.

³⁰⁹ CU. VIII.4.1. etc., Maestro Eckhart, «Allí ni el vicio ni la virtud han entrado nunca».

³¹⁰ Gálatas 5.18.

³¹¹ Se verá que ésta es, hablando estrictamente, una pregunta impropia; un Buddha no es ya alguien.

³¹² Ver TS. II.9.3, II.3.8.1, 2 II. 5.8.2. La expresión «Ojo en el Mundo» equivale a una identificación del Buddha con Agni y el Sol.

³¹³ A. II.37.

La cuestión puede abordarse desde muchos ángulos diferentes. En primer lugar, los nombres y epítetos del Buddha son bastante sugestivos; por ejemplo, en los Vedas, los primeros y principales de los Angirásas son Agni e Indra³¹⁴, a quienes también se aplica muy a menudo la designación de «Arhat». Como el Buddha, Agni «se despierta en la aurora» (*uṣarbudh*): a Indra se le apremia a ser «de mente en despertar» (*bodhin-manas*)³¹⁵, y cuando resulta vencido por el orgullo de su propia fuerza, «se despierta» efectivamente ante los reproches de su alter-ego espiritual³¹⁶. Que al Buddha se le llame «Gran Persona» y «Hombre Supremo» (*mahā puruṣa, nṛtama*), no nos dice en modo alguno que el Buddha sea «un hombre», puesto que éstos son epítetos de los Dioses más altos en los libros brahmánicos más antiguos. Māyā no es el nombre de una mujer, sino la Natura naturans, nuestra «Madre Naturaleza»³¹⁷. O si consideramos la vida milagrosa, encon-

³¹⁴ RV. I.31.1 (Agni), I.130.3 (Indra).

³¹⁵ RV. V.75.5. (para que pueda vencer a Vṛtra). *Bodhin-manas* sugiere el *bodhi-citta* budista. Mil. 75 asimila *buddhi*, Buddha.

³¹⁶ BD. VII.57 *sa* (Indra) *buddhvā ātmānam*. RV. V.30.2 *indram naro bubudhānā aśema*. Contrástese RV. VIII.70.3 *nakiṣtam karmaṇā naśat...na yajñaiḥ*. Los cuentos del Jātaka incluyen muchos de los nacimientos anteriores del Buddha como Sakka (Indra). En los Nikāyas, Sakka actúa como el protector del Buddha, lo mismo que Indra actúa con Agni; pero es el Buddha mismo quien vence a Māra. En otras palabras, el Buddha es comparable a ese Agni que es «a la vez Agni e Indra, *brahma* y *kṣatra*». En M. I.386 el Buddha aparece tratado como Indra (*purindado sakko*); pero en otras partes, e.g. Sn. 1069, y cuando a sus discípulos se les llama «*sakya-puttiyo*», «hijos del Sakyan», la referencia es al clan Sakya, cuyo nombre implica, como el de Indra, un «ser capaz».

³¹⁷ *Māyā* (los «medios» de toda creación, divina o humana, o el «arte» por cuyo medio se hace algo), es «magia» sólo en el sentido de Boehme, *Sex Puncta Mystica*, V.1. sig. – («La Madre de eternidad: el estado original de la Naturaleza; el poder formativo en la sabiduría eterna, el poder de la imaginación, una madre en los tres mundos; útil a los hijos del reino de Dios, y a los brujos para el reino

del malo; pues el entendimiento puede hacer de ella lo que quiera»).

Para Śaṅkara —que es el máximo expositor del *māyāvāda*— Māyā es «la Potencia o la Potestad (*śakti*) no revelada del Señor, la Incognoscibilidad sin comienzo (*avidyā*), inferible por el sabio en relación a lo que puede hacerse (*kārya* = *factibilia*), [«Por esto el hombre no sabe de donde le viene la inteligencia de las primeras nociones y la inclinación a los primeros apetitos» —Dante, *Purgatorio* XVIII.52], eso por lo que todo este mundo mutable es traído al nacimiento... y eso por lo que se efectúan tanto la esclavitud como la liberación». —*Vivekachudāmaṇi* 108, 569.

En contextos tales como éste, el gerundio *avidyā*, sinónimo de la «Potencia, Potestad», no puede ser simplemente «Ignorancia», sino que es mucho más «misterio» u «opinión», en tanto que se opone a *vidyā*, «lo que puede ser conocido»: *avidyā* es una potencialidad que sólo puede ser conocida por sus efectos, es decir, por todo lo que es *māyāmaya*. Māyā es la Naturaleza de Dios. En otras palabras, Māyā es la Theotokos y la madre de todos los vivos. Otros paralelos: Metis, la madre de Atenea; Sophia; Kauśalyā, la madre de Rama; de la misma manera que Maia era la madre de Hermes (Hesíodo, *Theog.* 938). ¿De qué otra podría nacer el Buddha?. Que las madres de los Bodhisattvas mueran jóvenes, se debe realmente a que, como dice Heráclito (Fr. X), «La Naturaleza ama ocultarse». Māyā «se desvanece» de la misma manera que Urvaśī, madre de Āyus (Agni), cuyo padre es Purūravas, se desvaneció, y como Saṛaṇyū se desvaneció para Vivasvān; a lo cual tomó su lugar la *svamūrti* de Māyā, Pajāpati (BC. I.18, II.19, 20) como la *savarṇā* de Saṛaṇyū tomó el suyo. Ciertamente, el Avatāra eterno tiene siempre «dos madres», eterna y temporal, sacerdotal y real. Ver también mi «Nirmāṇakāya». Y puesto que *Māyā* es el «arte» por el que todas las cosas, o cualquier cosa, se hacen (*nirmita*, «se miden»), y puesto que el «arte» es originalmente un conocimiento misterioso y mágico, *Māyā* adquiere así su otro sentido, a saber, el sentido peyorativo (e.g. MU. IV.2), de la misma manera que el arte, el artificio, la pericia, la maña y la habilidad, no son sólo virtudes esenciales al artífice (*artifex*), sino que pueden implicar también arteria, artificialidad (falsedad), trapacería, astucia y engaño; por ejemplo, es en el mal sentido como «la consciencia es un hechizo» (*māyā viya viññānam*, Vis. 479, S. III.142), mientras que, por otro lado, Wycliff podía traducir todavía nuestro «sabios como serpientes» (Mateo 10.16, cf. RV. VI.52.15 *ahimāyāḥ*) por «astutos como serpientes». Cf. Betty Heimann, *Māyā in Indian and Western Philosophy*, p. 49 sigs.

traremos que casi cada detalle, desde la libre elección del tiempo y del lugar del nacimiento³¹⁸, hasta el nacimiento costal mismo³¹⁹, y la andadura de las Siete Zancadas³²⁰; y desde la Salida hasta el Gran Despertar sobre el altar esparcido al pie del Árbol del Mundo, en el Ombligo de la Tierra; y desde la derrota de los Dragones hasta el encendido milagroso de la leña sacrificial³²¹, puede cotejarse exactamente —y al decir «exactamente» entendemos justamente eso— en la mitología védica de Agni y de Indra, el sacerdote y el rey *in divinis*. Por ejemplo, y esta sola muestra debe ser suficiente, si el Dragón védico lucha con fuego y humo³²², y también con mujeres armadas³²³, así hace Māra, la Muerte, a quien los textos budistas llaman también «Apresador»; si los Dioses abandona al Matador del Dragón védico, que debe contar sólo con sus propios recursos, así también se deja sólo al Bodhisattva, que sólo puede invocar a sus propios poderes para asistirle³²⁴. Al decir esto no pretendemos negar que la derrota de Māra por el

³¹⁸ Ver JUB. III.28.4 *yadi brāhmaṇa-kule yadi rāja-kule*, como J. I.49 *khattiya-kule vā brāhmaṇa-kule*.

³¹⁹ RV. IV.18.2 (Indra) *pārśvāt nirgamāni*; BC. I.25 (Buddha) *pārśvāt sutaḥ*. Así también Agni (RV. VI.16.35 *garbhe mātuh...vididyutānaḥ*) y el Buddha (D. II.13 *kucchi-gatam passati*) son visibles en el vientre. Podrían establecerse otros muchos paralelos.

³²⁰ RV. X.8.4 (Agni) *sapta dadhise padāni*; X.122.3 (Agni) *sapta dhāmāni parīyan*; J. I.53 (Bodhisattva) *satta-pada-vītiḥārena agamāsi*.

³²¹ TS. II.5.8.3; cf. I Reyes 18.38.

³²² RV. I.32.13.

³²³ RV. V.30.9, X.27.10.

³²⁴ RV. VIII.96.7; AB. III.20; Sn. 425 sigs. Namuci = Māra = Pāpimā = *dummano* Yakkha. A Namuci se le llama una «serpiente real» (*sarpa-rāja*), S. I.106. ŚB. XI.1.5.7 «...de esta manera mata al pecado, a Vṛtra, lo cual le mantiene siempre en el bienestar, en la virtud, y en el buen trabajo...». ŚB. XII.7.3.4 «...Namuci es el mal: de manera que, ciertamente, habiendo matado así a ese mal, a su odioso enemigo, Indra saca de él su energía, o poder vital».

Buddha es una alegoría de la conquista de sí mismo, sino señalar sólo que ésta es una historia muy antigua, una historia que ha sido contada siempre y por todas partes; y que en su escenificación budista no es una historia nueva, sino derivada inmediatamente de la tradición védica, donde se cuenta la misma historia, y donde tiene la misma significación³²⁵.

Que el perfecto posee el poder de moción y de manifestación a voluntad es familiar en la enseñanza cristiana, donde ellos «entrarán y saldrán y encontrarán pradera»³²⁶; y tales poderes son naturalmente propios de aquellos que, estando «unidos al Señor, son un espíritu»³²⁷. Lo mismo se enuncia repetidamente en las escrituras brahmánicas, y a menudo casi en las mismas palabras. En un contexto que se repite a menudo, el Buddha describe las cuatro etapas de la contemplación (*dhyāna*) de las vías del poder (*ṛddhipāda*), vías que son el equivalente de la «Vía Aria», y que son medios hacia la Omnisciencia, el Pleno Despertar y el Nirvāṇa³²⁸. Cuando se han

³²⁵ Cf. RV. III.51.3 donde Indra, en otras partes *vrtra-han* etc., es *abhimāti-han*; similarmente RV. IX.65.15 y *passim*. *Abhimāti* (= *abhimāna*, MU. VI.28, es decir, *asmi-māna*), la noción del Ego, es ya el Enemigo, el Dragón que ha de ser vencido. Referencias del Rg Veda: RV. III.53.8; RV. III.61.7-8 y RV. V.63.4 Mitra-Varuṇa; RV. V.2.1 de Agni; RV. V.31.7 de Indra; RV. V.40.6, 8 de Svarbhānu; RV. III.20.3 Agni; RV. VI.18.9 de Vṛtra; RV. VI.20.4 de Susna; RV. VI.22.9; RV. VI.44.22 Māyaāh de Soma vencida por Indu (Tvaṣṭṛ Vada); RV. VIII.98.5 vencido por Indra al usar a Soma; RV. X.54.4 las guerras de Indra = *māyā*; RV. X.53.9 Tvaṣṭā *māyā vet...*

³²⁶ Juan 10.9, 14; *Purgatorio* XXVII.131. Cf. ŚA. VII.22; Taitt. Up. III.10.5.

³²⁷ I Cor. 6.17.

³²⁸ S.II. 212 sig., V.254 sig., A. I.170, I.254 sig., etc.

Iddhi (sánsr. *ṛddhi*, de *ṛddh*, prosperar, *emporwachsen*) es virtud, poder (en el sentido de Marcos 5.30, *dunamis* = poder), arte (e.g., la pericia de un cazador, M. I.152), talento o don. Los «*iddhis*» del *Iddhi-pāda*, «El Camino del Poder», son supernormales más bien que anormales. No podemos ocuparnos aquí con alguna extensión

dominado todas estas estaciones de la contemplación (*dhyāna*), de manera que el practicante puede pasar de una a otra a voluntad, y cuando domina similarmente la compostura o síntesis (*samādhi*) a la que ellas conducen, entonces, en este estado de unificación (*eko'vadhi-bhāva*), el Arhat liberado es a la vez omnisciente y omnipotente; cuando describe su propio logro, el Buddha, puede recordar sus «habitaciones anteriores» (*pūva-nivāsa*), o como nosotros nos inclinaríamos a decir, sus «nacimientos pasados», en todo detalle; y al describir sus poderes (*iddhi*), dice que «yo, hermanos, puedo realizar (*pratyanubhū*)²⁴¹ cuantos incontables poderes quiero; siendo muchos, devengo uno, y habiendo sido muchos devengo también uno³²⁹; visible o invisible, puedo pasar a través de

de la aparente dificultad que presenta el hecho de que también se atribuyen *iddhis* («poderes») al Adversario del Buddha (Māra, Namuci, Ahí-Nāga), excepto para señalar que la «Muerte» es también (en el mismo sentido en que Satán sigue siendo un «ángel») un ser espiritual, y que los «poderes» no son en sí mismos virtudes morales, sino más bien virtudes intelectuales. (Cf. *Pratyāhāra* en el *Aparokṣhānubhūti* 103. 121 de Śaṅkara). Los poderes del Buddha son mayores que los del Adversario porque su rango es mayor; el Buddha conoce el Brahmaloка y también los mundos hasta el Brahmaloка (es decir, bajo el Sol), mientras que el poder de la «Muerte» se extiende sólo hasta el Brahmaloка y no va más allá del Sol. (Cf. *The Gospel of Sri Ramakrishna*, 1944, p. 26). Sobre la levitación y los *iddhis* en general, ver S. V.252 sigs. 282, 283. Los prerequisites para tales poderes son *chanda-samādhi-pradhāna-saṅkhāra-samaññāgatam*. S. V.252, 291 – donde el *iddhi pāda* tiende, es decir, conduce a «ninguna otra orilla» que el *nibbāna*. A. IV.333, opuesto de *virīya*, como arriba, es inercia, es decir, pensar *me kāyo garuko akammañño*, y por consiguiente dejarse abatir, sin emplear el heroico esfuerzo de la voluntad. Vis. 144 – porque *ub-beyāpīti*, Mahāvissa *ākāse langhā pana ppamāṇa hoti* (causativo). DhA. IV.118, el *balavapīti* de Vakkali le permite volar a través del aire. J. II.111 menciona la misma causa para el caminar sobre las aguas. El héroe homérico desaparece vistiéndose de aire. Ver también *Timeo* 42 C; Vis. 143-144 y DhA. IV.118 sigs.

³²⁹ *Timeo* 68 D – «Ser capaz de mezclar a muchos en uno, y de

una pared o de una montaña como si fuera aire; puedo sumergirme dentro de la tierra o emerger de ella como si fuera agua; puedo caminar sobre el agua como si fuera tierra sólida³³⁰;

disolver a uno en muchos es sólo el poder de Dios».

³³⁰ Para la historia más reciente de la levitación y de tales poderes ver W.N. Brown, *Walking on the Water*, Chicago, 1928, pp. 13-18. Este es primariamente el poder del Espíritu (Génesis, I.2). Es típicamente del Viento invisible del Espíritu (Vāyu) de quien se predica la moción a voluntad (RV. X.168.4 «*ātmā devānām yathā vasam carati...na rūpaṁ tasmai*»). En AV. X.7.38 el Yakṣa primordial (Brahma) «camina» sobre el lomo del mar; y, por consiguiente, así también el *brahmacārī*, *idem* XI.5.26, pues «De la misma manera que Brahma puede cambiar su forma y moverse a voluntad, así, entre todos los seres, el que es un Comprehensor de ello, puede cambiar su forma y moverse a voluntad» (ŚA. VII.22); «El Único Dios (Indra) se levanta sobre las corrientes que fluyen a voluntad» (AV. III.13.4, TS. V.6.1.3). «Auto-moción (*to auto chinoun*) es la palabra y esencia misma del Alma» (*Fedro* 245 C sig.).

Esto, como todas las otras formas de *levi-tación*, es una cuestión de *light-ness* [*Lige-reza*]. Así, en S. I.1, en las palabras del Buddha, «sólo crucé la corriente cuando no me sostenía a mí mismo ni hacia ningún esfuerzo» (*appatitham anāyūham ogham atari*); es decir, cuando no pesaba sobre la superficie del agua; cf. P. Arunachalam «*Studies and Translations*» p. 50; San Agustín, *Conf.* XIII.4 «Tu Buen Espíritu se movía sobre las aguas, no como si fuera sostenido por las aguas, sino como si reposara en ellas».

Mil. 84, 85 explica el poder de viajar a través del aire, «hasta el mismo Brahmaloka o Mundo de Brahma», como semejante al de alguien que salta (*langhayati*), resolviendo para sí mismo (*cittam uppādeti*) «Allí me posaré», con cuya intención, su «cuerpo crece en ligereza» (*kāyo me lahuḥ hoti*), y, similarmente, es «por el poder del pensamiento» (*citta-vasena*) como uno se mueve a través del aire. La ligereza (*laghutva*) se desarrolla por medio de la contemplación (Śvet. Up. II.13; *Yogasūtra* III.42-43; *Theragāthā* 104); todos los poderes (*iddhi*) resultan de contemplaciones (*jhāna*, ver nota 332) y dependen de ellas, de manera que puede preguntarse «¿Quién no se hunde en el abismo sin soporte ni sostén?» y responder «El que es presciente, el que está plenamente sintetizado (*susamāhito*), ese puede cruzar la corriente tan difícil de pasar» (*ogham tarati duttaram*, S. I.53, donde la aplicación es ética). La noción de «lige-

puedo moverme a través del aire como un pájaro; puedo tocar con mis manos el sol y la luna; tengo poder con respecto a mi cuerpo hasta tan lejos como el Mundo de Brahma»³³¹. Los mismos poderes son ejercidos por otros adeptos, en la medida en que se han perfeccionado en las mismas disciplinas, y son dueños de la compostura (*samādhi*)³³²; el poder de moción a voluntad sólo se pierde cuando falta la concentración

reza» subyace en el simbolismo ubicuo de los «pájaros» y de las «alas» (RV. VI.9.5, PB. V.3.5, XIV. I.13, XXV.3.4; Hermes, *Lib.* V.5, etc.). E, inversamente, para alcanzar el mundo de lo no incorporado, uno debe haber arrojado «el pesado fardo del cuerpo» (*rūpa-garu-bhāram*, Sdhp. 494); ver *Fedro* 246 B, 248 D donde el «peso del olvido y del mal» es lo que retiene «el vuelo del alma», y San Agustín, Conf. XIII.7 «¿En qué términos describiré con cuán ingente peso hunde en el abismo el fardo de la concupiscencia, y de que manera eleva la caridad por tu espíritu que se movía sobre las aguas?».

Dicho de otro modo, el poder de levitación se ejerce «por un envolvimiento del cuerpo en el manto de la contemplación» (*jhāna-veṭhamena sarīram veṭhetvā*, J. V.126), donde el poder es al mismo tiempo un poder de des-aparición. Cf. Comfort, *Chretien de Troyes*. P. 193; Dante, *Paradiso* X.74, XXVII.64.

Caminar sobre las aguas tiene otros paralelos, tales como moverse a lo largo de una tela de araña, o a lo largo de los rayos del sol, o incluso volar en el aire. Cf. Hesíodo, *Catalogue of Women*, 84, Cf. también el *manto* de la inmovilidad de Cuchullain; W.N. Brown, *Twain*, p. 42; J. Kālingabodi... volar a través del aire, *jhāna veṭhanena*. H.S.V. Jones, «The Cleomades and Related Folk Tales»; «Flying through the air in traditional literature», en *Proceedings of the Modern Languages Association*, Vol. 23, 1908; la ascensión de Dabba; *Udāna* 93 (sube, «devén una llama», consumido el cuerpo en un instante); A.B. Keith, AA. 22 sobre *tapas* y *sati*; A.M. Hocart, «Flying through the Air»; A. Avalon, *Mahanirvāna Tantra* CXXVIII – «Del *prāṇāyāma* surge la *lāghava* (la ligereza)». Sobre la «Figura que Cambia», ver mi «Tanūkṛt».

³³¹ S. V.25 sig., A. I.254, S. II.212, M. I.34 y *passim*: explicaciones, Vis. 393 sig.

³³² Descripción que hace referencia a una ilustración del Bodhisattva Avalokiteśvara.

(*dhyāna*)³³³. El Buddha emplea la antigua fórmula brahmánica³³⁴, cuando dice que ha enseñado a sus discípulos a extraer de este cuerpo material, otro de substancia intelectual (*mano-maya kāya*), como uno podría sacar una flecha de su vaina, una espada de su funda, o una serpiente de su muda; es con este cuerpo intelectual, como uno dispone de la omnisciencia y es un movedor a voluntad hasta tan lejos como el Brahma-loka³³⁵.

³³³ El fallo sigue a la falta de «fe»; o a cualquier otra distinción de la contemplación, como en J. V.125-127.

³³⁴ RV. IX.86.44; JB. II.34; ŚB. IV.3.4.5; AB. II.39-41; VI.27-31; KU. VI.17 etc.

³³⁵ Como explica Śaṅkara en relación con Praś. Up, IV.5 es el *mano-maya ātman* el que goza de omnisciencia y puede estar donde y como quiere. Cf. RV. III.53.8 *māyāḥ kṛṇvānas tanvam pari svām*; BG. VII.25 *nāham prakāśaḥ sarvasya yogamāyā samāvṛtaḥ*; Viṣṇu Purāṇa VI.7.43 *kuryāt cittānu kārīṇi pratyāhāra parāyaṇaḥ*. Este «sí mismo o cuerpo intelectual» (*āñño attā dibbo rūpī manomayo*, D I.34, cf. I.77, M. II.17) el Buddha ha enseñado a sus discípulos como extraerlo del cuerpo físico; y es claramente en este «otro cuerpo, divino e intelectual», y no en su capacidad humana, no en todas las ocasiones o bajo todas las condiciones, «ya sea en moción o en reposo, o durmiendo o despierto» (*carato ca me tiṭṭhato ca suttassa ca jāgarassa ca*), sino sólo «cuando él quiere» (*yāvade akaṅkhāmi*, como en los contextos de los *iddhis*) como el Buddha mismo puede recordar (*anussarāmi*) sus propios nacimientos anteriores, sin límite; como puede ver, «con el ojo divino, que trasciende la visión humana», los nacimientos y las muertes de otros seres, aquí y en otros mundos, arriba y más allá de los cuales, el Buddha ha verificado, aquí y ahora, la doble liberación (M. I.482). La expresión «durmiendo o despierto» lleva por sí sola a una larga exégesis. Nótese que el orden de las palabras pone en relación el movimiento con el sueño y la inmovilidad con la vigilia. Esto significa que, como en tantos otros contextos upanísádicos, el «sueño» que se entiende aquí, ese sueño en el que uno «entra en su propio sí mismo» (*svapiti = svam apītaḥ bhavati*, CU. VI.8.1, ŚB. X.5.2.14), no es el sueño del agotamiento, sino el «sueño de la contemplación» (*dhyāna*); es precisamente en este estado de «sueño», en el que los sentidos se retiran donde hay moción a voluntad (*supto...prāṇān grhītva sve śarīre*

Antes de preguntarnos lo que significa esto, observemos que sobrenatural no implica innatural, y que sobreesencial tampoco implica inesencial; y que no sería científico decir que tales logros son imposibles, a menos de que uno haya hecho el experimento de acuerdo con las disciplinas que se prescriben y que son perfectamente inteligibles. Llamar a estas cosas «milagrosas» no es decirlas «imposibles», sino sólo «maravillosas»; y como hemos dicho antes, siguiendo a Platón, «La Filosofía comienza en lo maravilloso». Además, debe comprenderse claramente que el Buddha, como otros maestros ortodoxos, no da ninguna importancia a estos poderes, que desaprueba fuertemente un cultivo de los poderes por los poderes mismos, y que, en cualquier caso, prohíbe su exhibición pública por los monjes que los poseen. «Ciertamente», dice, «yo poseo estos tres poderes (*ṛddhi*) de moción a voluntad, de lectura de la mente, y de enseñanza; pero no puede haber ninguna comparación entre las dos primeras de estas maravillas (*pratihārya*), y la maravilla de mucho mayor alcance y muchísimo más productiva de mi enseñanza»³³⁶. Así pues, nos será más provechoso preguntar lo que implican tales maravillas, o las maravillas de Cristo^{331,336}, que preguntar si tales maravillas tuvieron lugar «realmente» en alguna ocasión dada³³⁷; de la misma manera que, en la exégesis de otros cuentos de héroes, será mucho más útil preguntar lo que significan las

yathā-kāman parivartate, BU. II.1.17), es en este sueño contemplativo donde, «abatiendo lo que es físico, el Pájaro Sol, el Inmortal, va donde él quiere» (*dhyāyati...svapno bhūtvā...sarīram abhiprahaṭyā...īyate'mṛto yatra kāmam*, BU. IV.3.7, 11, 12).

³³⁶ A. I.171, 172 de los tres poderes, a saber, de recordación de los nacimientos, de lectura del pensamiento de los demás, y de enseñanza (*adesa-pāṭihāriyam*), el último es el más considerable y más productivo (*abhikkhaṇakataraṃ ca paṇitatarāṃ ca*).

³³⁷ «No fue ninguna maravilla que el Agua de la Vida reviviera al pez muerto: la maravilla fue que el pez muerto mostrara la vía a la Fuente de la Vida». *Sikandar Nāmā*, LXIX.48-49.

«botas de siete leguas» y los «gorros de invisibilidad», que observar que no pueden comprarse en los grandes almacenes.

En primer lugar, observamos que en los contextos brahmánicos, la omnisciencia, particularmente de los nacimientos, es un predicamento de Agni (*jātavedas*), el «Ojo en el Mundo», e igualmente del Sol «omni-vidente», el «Ojo de los Dioses»; y ello es así por la misma buena razón de que estos principios consubstanciales, son los poderes catalíticos aparte de los cuales no puede haber ningún nacimiento; y observamos además, que el poder de moción a voluntad, o lo que es la misma cosa, de moción sin locomoción, es un predicamento en los libros brahmánicos, del Espíritu o el Sí mismo Universal (*ātman*) por una parte, y de los seres liberados, conocedores del Sí mismo y asimilados al Sí mismo, por otra. Una vez que hemos comprendido que el Espíritu, el Sí mismo y Persona solar y universal, es una omnipresencia atemporal, se reconocerá que el Espíritu, por hipótesis, está naturalmente poseído de todos los poderes que se han descrito; el Espíritu es el «conocedor de todos los nacimientos» *in saecula saeculorum*, precisamente porque él es «donde todo dónde y todo cuándo tienen su foco», y porque *está*, indivisiblemente presente, tanto en todos los devenires pasados, como en todos los devenires futuros³³⁸; y por el mismo motivo, encontramos que también se le llama «Providencia» (*prajñā*) o «Providencia Compendiosa» (*prajñāna-ghana*); y ello es así por la misma buena razón de que su conocimiento de los «eventos», no se deriva de los eventos mismos, sino que son los eventos los que se derivan de su conocimiento de sí mismo. En todos los libros brahmánicos los poderes que se han descrito son los del Señor: si el Comprehensor puede cambiar su forma y moverse a voluntad, es «de la misma manera en que Brahma puede

³³⁸ AV. X.8.1, 12; KU. IV.13; Praś. Up. IV.5 etc.

cambiar su forma y moverse a voluntad»³³⁹; es el Espíritu, finalmente el Sí mismo solar (*ātman*), quien, aunque él mismo es inmutable, sin embargo adelanta a todos³⁴⁰. Todas estas cosas son poderes del Espíritu y de aquellos que son «en el Espíritu»; y si el más grande de todos estos milagros es con mucho el de la enseñanza, eso equivale a decir simplemente con San Ambrosio que «Todo lo que es verdadero, por quienquiera que se haya dicho, es del Espíritu Santo»³⁴¹. Si los «signos y maravillas» se descartan tan a la ligera, no es porque sean irreales, sino porque la que pide un signo es una generación mala y adúltera.

El Buddha se describe a sí mismo como incognoscible (*anānuvedya*) aquí y ahora; ni los Dioses ni los hombres pueden verle; aquellos que le ven en una forma o que le piensan en palabras no le ven en absoluto³⁴². «Yo no soy sacerdote ni príncipe ni marido ni nadie en absoluto; yo voy errante en el mundo, un Nadie instruido, sin contaminar por las cualidades humanas (*alipyamāna...mānavebhyaḥ*); es inútil preguntar mi nombre de familia (*gotra*)»³⁴³. No deja ninguna huella por la que pueda ser rastreado³⁴⁴. El Buddha no puede ser aprehen-

³³⁹ ŚA. VII.22.

³⁴⁰ BU. IV.3.12; Īśā Up. 4; MU. II.2.

³⁴¹ San Ambrosio, Glosa sobre I Cor. 12.3.

³⁴² M. I.140, 141 El Buddha es *anānuvejjo*, «más allá de observación»; similarmente otros Arahats son sin huellas (*vaṭṭaṃ tesam n'atthi paññāpanāya*). S. I.23; *Vajracchedika Sūtra*; cf. S. III.III sig., y *Hermes Lib. XIII.3*.

³⁴³ Sn. 455, 456, 648. «Abandona la identificación con tu familia, tu clan, con tu nombre, y con tu estatuto en la vida, los cuales están asociados con tu cuerpo vivo...» Śāṅkarācārya, *Vivekachudamani*, 298.

³⁴⁴ Dh. 179 (tam buddham anantagocaram apadāmi, kena padena nessattha); como Brahma, BU. III.8.8, Muṇḍ. Up. I.2.6; Devas JUB. III.35.7 (na...padam asti, padena ha vai punar mṛtyur anveti); Gāyatrī, BU. V.14.7 (apad asi, na hi padayase, Śāṅkara netinety-

dido por otro que sí mismo, y no puede decirse de esta Persona Supernal (*parama-puruṣa*), que, después de la disolución del cuerpo y del complejo psíquico, él deviene o no deviene, y tampoco pueden afirmarse o negarse de él estas dos cosas; todo lo que puede decirse es que «él es»; preguntar qué o dónde es sería fútil³⁴⁵. «El que ve la Ley (*dharma*) me ve»³⁴⁶; y por eso es por lo que, en la iconografía antigua, al Buddha no se le representa en la forma humana, sino por símbolos tales como el de la «Rueda de la Ley», de la cual él es el movedor inmanente. Y así es como era enteramente en los libros brahmánicos, donde Brahma, que no tiene nombre personal ni nombre de familia³⁴⁷ y que no puede ser rastreado, es el Espíritu (*ātman*) que jamás deviene alguien —¿Quién conoce donde es este Brahma?³⁴⁸— el Sí mismo interior que es incontaminado³⁴⁹, el Sí mismo supremo, del que no puede decirse nada verdadero (*neti, neti*), y que no puede aprehenderse excepto por el pensamiento «Ello es». Ciertamente, es con refe-

ātmavat). Todo esto tiene que ver con la naturaleza original y finalmente sin pies (ofidiana) de la Divinidad, cuyos vestigia pedis marcan la Vía sólo hasta la Puerta del Sol, Janua Coeli, ver nota 343.

³⁴⁵ S. III.116 f., 118. *tathāgato anupalabbhiyamāno*. Cf. S. V.282 sig. sobre los *iddhis* del Tathāgata. *Yasmin samaye Tathāgato kāyam pi citte samādahati* (sintetiza el cuerpo en la mente) *āttam pi kāye samādahat*: y entra adentro y experimenta el sentido de felicidad y de ligereza; entonces el cuerpo del Tathāgata deviene más ligero, más manejable, y más radiante... y en tales momentos el cuerpo del Tathāgata, fácilmente (*appa kasirena*), se eleva desde la tierra al aire, y entonces (*abhi udgacchati*) goza (*paccanubhoti*) de toda suerte de *iddhis*....

³⁴⁶ S. III.120 yo kho dhammam passati man passati.

³⁴⁷ BU. III.8.8; Muṇḍ. Up. I.1.6; JUB. III.14.1; Rūmī, *Mathnawī* I.3055-65.

³⁴⁸ KU. II.18, 25; cf. Mil. 73, el Buddha «es», pero «ni aquí ni allí»; sólo puede designársele en el cuerpo del Dhamma. *Parinibbāna* en vida, a la muerte, o en el más allá; finalmente, el ganador del mar deviene un *akanitthagāmi*.

³⁴⁹ BU. IV.4.23; KU. V.11; MU. III.2 etc.

rencia a ese principio inefable por lo que el Buddha dice que: «Hay un innacido, un indevenido, un inhecho, un incompuesto, y si no fuera por ese innacido, indevenido, inhecho, e incompuesto, no podría mostrarse ninguna vida de escape del nacimiento, del devenir, de la hechura, y de la composición»³⁵⁰; y nosotros no vemos lo que ese «innacido» puede ser, excepto «Ese» Espíritu (*ātman*) in-animado (*anātmya*) aparte de cuyo ser (*sat*) invisible no podría haber vida en ninguna parte³⁵¹. El Buddha niega llanamente que haya enseñado nunca la cesación o la aniquilación de una esencia; todo lo que él enseña es la puesta de un fin al sufrimiento³⁵².

En un famoso pasaje de las Cuestiones de Milinda, Nāgasena usa el antiguo símbolo del carro para quebrar la creencia del Rey en la realidad de su propia «personalidad»³⁵³. Apenas necesitamos decir que en toda la literatura brahmánica y budista (así como también en Platón y en Filón)³⁵⁴ el «carro» representa el vehículo psico-físico, vehículo *como* el cual o *en* el cual —según nuestro conocimiento de «quien somos»— vivimos y nos movemos³⁵⁵. Los caballos son los sentidos, las riendas sus controles, la mente el cochero, y el Espíritu o el Sí mismo real (*ātman*) el auriga (*rathī*)³⁵⁶, es decir, el

³⁵⁰ Udāna 80, 93; CU. VIII.13.

³⁵¹ Taitt. Up. II.7, ver Nota 240. *Fedro* 247 C – *achrōmatos te kai aschēmatistos kai anaphēs ousia... monō theatē nōl* = esencia sin color y sin forma, intangible... visible sólo para la mente (*adeiktos* = no mostrada).

³⁵² M. I.137-140, cf. D. II.68 y *passim*.

³⁵³ Mil. 26-28; S. I.135; Vis. 593, 594.

³⁵⁴ Eg. «Leyes» 898 D sig., «*Fedro*» 246 E-256 D, cf. nota 347.

³⁵⁵ «Como el cual» si nos identificamos a nosotros mismos con la «personalidad»; «en el cual» si reconocemos a nuestro Sí mismo como la Persona Interior.

³⁵⁶ El auriga es ya sea Agni (RV. X.51.6), o ya sea el Soplo («*prāṇa*» = Brahma, el *Ātman*, el Sol), el Soplo al que «no puede darse ningún nombre» (AA. II.3.8, o el Sí mismo espiritual (*Ātman*, KU. III.3; J. V.252), o el Dhamma (S. I.33). El auriga proficiente

pasajero y propietario, que es el único que conoce el destino del vehículo; si se permite que los caballos se desboquen con la mente, el vehículo se extraviará; pero si se les doma y se les guía con la mente, de acuerdo con su conocimiento del Sí mismo, el Sí mismo volverá a casa. En nuestro texto budista se recalca con fuerza que todo lo que compone el carro y el equipamiento, a saber, el cuerpo-y-alma, está desprovisto de toda substancia esencial; «carro» y «sí mismo» son sólo los nombres convencionales de agregados compuestos, y no implican existencias independientes ni distinguibles de los factores que los componen; y de la misma manera que a una confección se le llama «carro» por conveniencia, así, a la personalidad humana debe llamársele un «sí mismo» sólo por conveniencia. Y de la misma manera que la expresión repetida «Eso no es mi Sí mismo», se ha malentendido tan a menudo en el sentido de que «No hay ningún Sí mismo», así, el análisis destructivo de la personalidad vehicular, se ha tomado en el sentido de que no hay ninguna Persona. Se protesta de que «se ha omitido al auriga»³⁵⁷.

(*susārathi*) guía a sus caballos a donde él quiere (RV. VI.75.6) —de la misma manera que nosotros podríamos decir ahora que el conductor experto de un coche o de un aeroplano le conduce a donde él quiere.

Así Boecio, «*De consol.*», IV.1:

Donde el gran rey tiene su cetro,
y las riendas del mundo sostiene temperado,
Y, firme en su veloz carro,
a todo pone en orden.

Para el contraste entre caballos (los sentidos) buenos y viciosos, cf. KU. III.6, Dh. 94 y Śvet. Up. II.9; cf. también RV. X.44.7 paralelo a *Fedro* 248 E.

³⁵⁷ Mrs. Rhys Davids, *Milinda Questions*, 1930, p. 33. [Debe ser recordado que Mrs. Rhys Davids era espiritista. En respuesta a sus palabras sobre la página titular de *Sākya* puede citarse Vis. 594 «Hay Dioses y hombres que se deleitan en el devenir. Cuando se les enseña la Ley para la cesación del devenir, su espíritu no responde»].

La realidad es que no se dice nada a favor o en contra de la presencia imperceptible, en el vehículo compuesto, de una substancia eterna distinta de él, y una y la misma en todos los vehículos. Ciertamente, Nāgasena, que se niega a considerarse como un «alguien», y que mantiene que «Nāgasena» no es nada sino un nombre para el agregado inconstante del fenómeno psico-físico, podría haber dicho de sí mismo: «Vivo, pero no “yo”, sino la Ley en mí». Y si tomamos en consideración otros textos pali, encontraremos, ciertamente, que se da por establecido un auriga, y quien y lo que él es, a saber, uno que «jamás ha devenido alguien». De hecho, el auriga es La Ley Eterna (*dharma*)³⁵⁸; y mientras que «los carros del rey envejecen, y de la misma manera los cuerpos también envejecen, la Ley Eterna de las existencias no envejece»³⁵⁹. El Buddha se identifica a sí mismo —ese Sí mismo que llama su refugio³⁶⁰— con esta Ley³⁶¹ y se llama a sí mismo el «mejor

³⁵⁸ S. I.33 *dhammāhaṃ sārathim brūmi*; cf. Jātaka N° 457 *dhammo na jaraṃ upeti*; Sn. 1139 *dhammam...sanditthikam akālikam*.

W.M. Urban, *The Intelligible World*, 1929, p.231 – Hay hombres que «sienten que lo que no puede ponerse en los términos de tiempo carece de significado...»; [sin embargo] W.H. Sheldon, en *Modern Schoolman* XXI.133 – «...la noción de un ser estático e inmutable debe comprenderse como significando más bien un proceso tan intensamente vivaz, es decir, tan extremadamente veloz en los términos del tiempo, como para comprender el comienzo y el fin en un solo toque».

Ningún individuo puede ver *todo a la vez*.

«Cuanto más se identifica la vida del yo con la vida del no-yo, más intensamente se vive», Abdul Hādi, «L'Immortalité en Islam», *Voile d'Isis*, Enero de 1934.

³⁵⁹ D. II.120 *katam me saraṇam attano*.

³⁶⁰ Santo Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* I.71-91 *Filnis Dei... est ipsa lex aeterna*.

³⁶¹ S. III.120 *Yo kho dhammam passati so mam passati, yo mam passati so dhammam passati*. Similarmente D. III.84 *Bhagavato'mhi...dhammajo...Dhammakāyo iti pi brahmakāyo iti pi*,

de los aurigas»³⁶², un auriga que doma hombres, como si fueran caballos³⁶³. Y, finalmente, encontramos un análisis deta-

dhammabhūto iti pi; S. II.221 *Bhagavato'mhi putto...dhammajō*; S. IV.94 *dhammabhūto brahmabhūto...dhammasāmi tathāgato*; A. II.211 *brahmabhūtena attanā*; S. III.83 *brahmabhūtā...buddhā*. No puede haber ninguna duda sobre cualquiera de las identificaciones *dhamma* = *brahma* = *buddha* = *attā*: como en BU. II.5.11 *ayam dharmaḥ...ayam ātmā idam amṛtam idam brahma idam sarvam*. En Dh. 169, 364, (II.25.2) *dhamma* es claramente el equivalente de *brahma*, y de *ātman*. Un Buddha es lo que denotan todos o cualquiera de estos términos, y, por el mismo motivo, «es ningún que» (*akimcano*, Dh. 421, Sn. 1063), y es «sin analogía» (*yassa n'atthi upamā kvaci*, Sn. 1139).

Cf. Śaiva Siddhānta Samgraha IV.5 par la identidad del Brahman y del Ātman. M. I.111 *Bhagavā jānam jānāti, passam passati, cakkhu-bhūto, ñānabhūto, dhammabhūto, brahmabhūto*. «El Buddha es el Conocedor del conocimiento, el Veedor de la visión, es el Ojo que deviene, la Gnosis que deviene, el Dhamma que deviene, el Brahman que deviene». Que el Buddha se identifica con Brahma, está implícito también en *yakkha*. Ver The Yakṣa of the Ṛgveda and the Upaniṣads.

«Eso que el Buddha predicó, el Dhamma *kat'exochen* (distinción, excelencia), era el orden de la ley del universo, inmanente, eterna, increada, no si fuera sólo interpretada por él, y mucho menos como si fuera inventada o decretada por él» (PTS Pali Dic., s.v. Dhamma).

³⁶² Sn. 83 *buddham dhammasāminam vītataṇham dīpaduttamam sārathīnam pavaram*. *Dhammasāmi* = RV. X.129.3 *satyadharmendra*, RV. X.129.3, 8, 9 «el único Rey del mundo, el Dios de los Dioses, el Satyadharmā», cf. I.12.7, X.34.8; y el *dhārmās-tejomayo'mṛtaḥ puruṣaḥ... ayamātmā...idam brahma* de BU. II.5.11. El *Dhamma* budista (*nomos, logos, ratio*) es el Dharma eterno de BU. I.5.23 («De él, de Vāyu, Prāṇa, los Dioses hicieron su Ley»); y de BU. I.4.14 «No hay nada más allá de esta Ley, de esta Verdad»; Sn. 884 «Ciertamente, la verdad es una, no hay ninguna otra». M. II.206-207. Lo que el Buddha enseña es *brahmāṇam*, «la vía a la intimidad del Brahman», y puede enseñarla porque puede decir de sí mismo *brahmāṇam cāham...brahma lokam prajānāmi*, a saber, que él ha nacido allí y siempre ha vivido allí». Cf. BG. XVIII.54 *brahma-bhūta prasannātmā*.

llado del «carro», que concluye con la afirmación de que el conductor es el Sí mismo (*ātman*), casi en las mismas palabras de las Upanishads³⁶⁴. La afirmación de un comentador budista, de que el Buddha es el Sí mismo Espiritual (*ātman*) es ciertamente correcta³⁶⁵. Esa «Gran Persona» (*mahāpuruṣa*) es el auriga en todos los seres.

Creemos que ahora se ha dicho suficiente para mostrar, más allá de toda posible duda, que el «Buddha» y la «Gran Persona», el «Arhat», el «Brahma-devenido» y el «Dios de Dioses» de los textos pali es el Espíritu (*ātman*) y el Hombre Interior de todos los seres, y que es «Ese Uno» que se hace a sí mismo múltiple, y en quien todos los seres, nuevamente, «devienen uno»; que el Buddha es Brahma, Prajāpati, la Luz de las luces, el Fuego o el Sol, o por cualquier otro nombre que los libros antiguos llamen al Primer Principio; y para mostrar que en la medida en que se describen la «vida» y las obras del Buddha, lo que se recuenta así, son las hazañas de Brahma como Agni e Indra. Agni e Indra son el Sacerdote y el Rey «*in divinis*», y es con estas dos posibilidades como nace el Buddha, y son estas dos posibilidades las que se realizan; pues, aunque en un sentido su reino no es de este mundo, es igualmente cierto que, como Cakravartin, él es a la vez sacerdote y rey, en el mismo sentido en que Cristo es «a la vez sacerdote y rey». Estamos forzados, por la lógica de las escrituras³⁶⁶ mismas, a decir que Agnendrau, el Buddha, Krishna,

³⁶³ Vin. I.35, A. I.173, II.155.

³⁶⁴ J. VI.252 *kāyo te ratha...attā vā sārathi*; S. IV.292 *ratho ti-kho immass'etam cātumahābhūtikassa kāyassa adhivacanam*; como KU. III.3 *ātmānam rathinam viddhi, śarīram rathameva tu*. Thera-gatha I.574 *kamayantena rathito*; BG. XVIII.61, Maitri Up. IV.4. Cf. Platón, Leyes 898 C y Timeo 49 E *ochēma*, el cuerpo como el vehículo de la cabeza, que es la parte gobernante más divina.

³⁶⁵ *Udāna* 67, Comentario.

³⁶⁶ Cf. Sister Nivedita, *The Web of Indian Life*, cap. XIII.

Moisés y Cristo son nombres de uno y el mismo «descenso», cuyo nacimiento es eterno; a reconocer que todas las escrituras sin excepción, requieren de nosotros, en términos positivos, que conozcamos a nuestro Sí mismo, y, por el mismo motivo, que conozcamos lo que *no* es nuestro Sí mismo, sino lo que se llama equivocadamente un «sí mismo»; y que la Vía para devenir lo que nosotros somos, requiere una retirada de nuestra consciencia de ser de todas las falsas identificaciones de nuestro ser con lo que nosotros no somos, pero que pensamos ser cuando decimos «yo pienso» o «yo hago». Haber «devenido limpio» (*śuddha, katharos*), es haber distinguido nuestro Sí mismo de todos sus accidentes psico-físicos, tanto corporales como mentales; por otra parte, haber identificado nuestro Sí mismo con alguno de éstos accidentes, es el peor tipo posible de falacia patética, y toda la causa de «nuestros» sufrimientos y de «nuestra» mortalidad, de los cuales, nadie que todavía es alguien, puede liberarse. Se cuenta que un erudito confucionista suplicaba al vigésimo octavo patriarca budista, Bodhidharma, que «pacificara su alma». El Patriarca replicó, «muéstramela, y la pacificaré». El confucionista repuso «Ese es mi problema, que no puedo encontrarla». Bodhidharma replicó, «Tu deseo está concedido». El confucionista comprendió, y partió en paz³⁶⁷.

Es enteramente contrario a la doctrina budista, como lo es también a la doctrina vedántica, considerarnos a «nosotros mismos» como errantes en la vorágine fatalmente determinada del flujo del mundo (*samsāra*). «Nuestro Sí mismo inmortal» es todo excepto una «personalidad superviviente»³⁶⁸. No es este hombre, Fulano, quien vuelve a casa y se pierde de

³⁶⁷ D.T. Suzuki en JPTS. 1906/7, p. 13.

³⁶⁸ S. III.25, 26 yoyam āyasmā evaṁnāmo evaṁgotta = bhārahāro = puggala.

vista³⁶⁹, sino que es el Sí mismo pródigo quien se recuerda a sí mismo; y quien, habiendo sido muchos, es ahora nuevamente uno, Uno e inescrutable, *Deus absconditus*. «Ningún hombre ha ascendido al cielo, sino el que descendió del cielo», y, por consiguiente, «Si un hombre quiere seguirme, que se niegue a sí mismo»³⁷⁰. «El reino de Dios no es para nadie sino el completamente muerto»³⁷¹. La realización del Nirvāṇa es el «Vuelo del Solo al Solo»³⁷². «Éste es el Vacío que pasa al Vacío»³⁷³.

³⁶⁹ Sn. 1074-6 *nāmakāyā vimutto, attham paleti, na upeti saṅkham...attham gatassa na pamāṇam atthi*.

Muṇḍ. Up. III.2.8, 9 *nāmarūpād vimutkataḥ...amṛto bhavati*; BG. XV.5 *dvandvair vimuktāḥ*.

³⁷⁰ Juan 13.36; Marcos 8.34. Quien quiera seguirle, debe ser capaz de decir con San Pablo, «Vivo, pero no yo, sino Cristo en mí» (Gál. 2.20). No puede haber ningún retorno a Dios, excepto como de igual a igual, y esa igualdad, en las palabras de Nicolás de Cusa, requiere una *ablatio omnis alteritatis et diversitatis* (la desaparición de toda otredad y diversidad).

³⁷¹ Maestro Eckhart, ed. Evans I. p. 419.

³⁷² Plotino, *Eneadas* VI.9.11.

³⁷³ AA. II.3.8 *Yad akṣarād akṣaram eti*.

Las notas y referencias precedentes están lejos de ser exhaustivas. Tienen la intención de ayudar al lector a hacerse con un contenido significativo para los diferentes términos que no podían explicarse plenamente en las conferencias según se dieron, y de permitir al erudito rastrear algunas de las fuentes. En las conferencias, las palabras pali se han dado en sus formas sánscritas, pero en las notas las palabras pali se han citado como tales. He puesto cuidado en cotejar enteramente las fuentes budistas y brahmánicas: Tal vez habría sido mejor tratar todo el tema como uno, sin hacer ninguna distinción entre el budismo y el brahmanismo. Ciertamente, ha llegado el tiempo en que habrá de escribirse una Summa de la *Philosophia Perennis*, que se base imparcialmente en todas las fuentes ortodoxas, cualesquiera que sean.

Se han citado algunos notables paralelos platónicos y cristianos, primero, con el fin de mostrar más claramente, porque se hallan en contextos más familiares, el significado de algunas doctrinas indias,

Uttiṣṭhata jāgrata prāpya varān nibodhata (KU. III.14)
Ye suttā te pabbujjatha (Itivuttaka, p. 41)

y segundo, para poner de relieve que la *Philosophia Perennis*, el *Sanātana Dharma*, el *Akāliko Dhammo*, es siempre y por todas partes congruente consigo misma. Estas citas no se han hecho como una contribución a la historia literaria (cf. René Guénon, *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines*, 1945, p. 58); nosotros no sugerimos que se hayan adoptado de doctrinas o símbolos en una u otra dirección, ni que haya habido una originación independiente de ideas similares, sino que hay una herencia común, desde un tiempo muy anterior a nuestros textos, de lo que San Agustín llama la «sabiduría que no se hizo, sino que es en este presente, como siempre ha sido, y como será siempre» (*Conf.* IX.10). Como dice acertadamente Lord Chalmers de los paralelos entre el cristianismo y el budismo, «Aquí no se trata de un único credo adoptado a partir de otro; la relación es mucho más profunda que eso» (*Buddha's Teachings*, HOS. 37, 1932, p. XX).