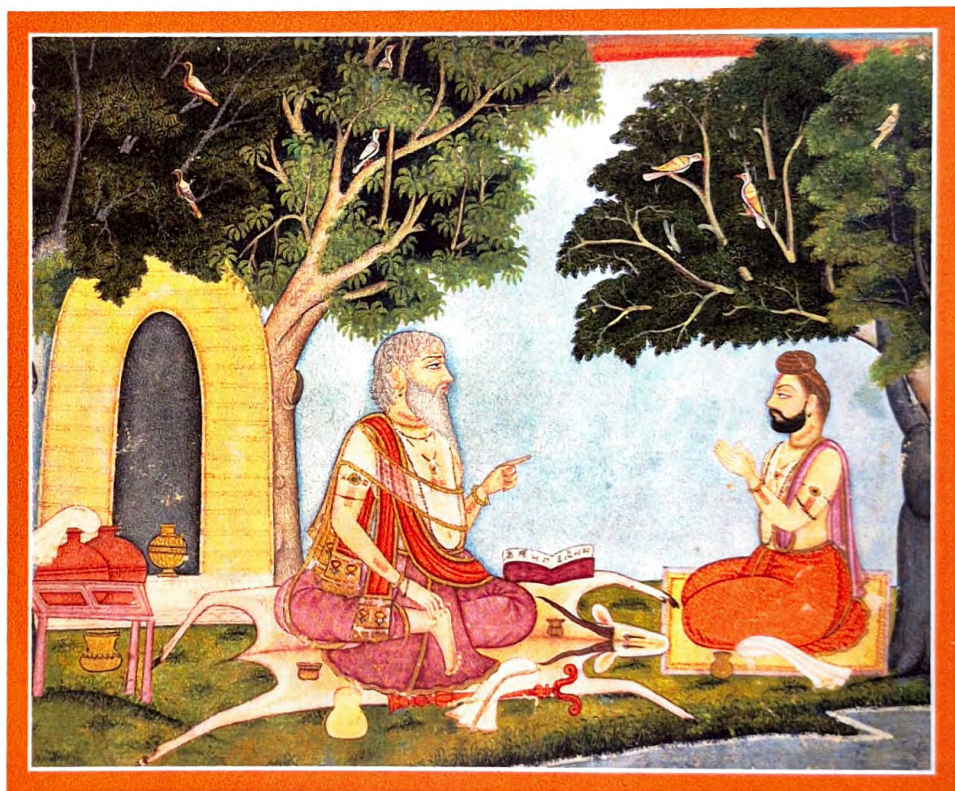


El hombre y su devenir segun el Vêdânta

René Guénon

Obras Completas vol. XIII



Ignitus



sanz y torres

EL HOMBRE Y SU DEVENIR SEGÚN EL VÊDÂNTA

René Guènon

**Obras Completas
Volumen XIII**

Colección



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

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

EL HOMBRE Y SU DEVENIR SEGÚN EL VÊDÂNTA

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

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

© EDITORIAL SANZ Y TORRES, S. L.

C/ Vereda de los Barros, 17

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

Teléf.: 902 400 416 – 91 323 71 10

www.sanzytorres.com

libreria@sanzytorres.com

www.editorialsanzytorres.com

editorial@sanzytorres.com

Primera edición francesa: 1925

Primera edición: Madrid, 2023

ISBN: 978-84-19382-63-4

Depósito legal: M-2722-2023

Imagen de la portada: Diálogo entre los sabios Markandeya y Jaimuni; ilustración del *Markandeya Purana*, acuarela de Ghuler o Garwhal, circa 1785.

Impresión y encuadernación: Safekat, S. L.

EL HOMBRE Y SU DEVENIR
SEGÚN EL VÊDÂNTA

René Guénon

Obras Completas

Volumen XIII

2022

NOTA DEL DIRECTOR

Entre los años 1911 y 1912 Guénon publicó en la revista *La Gnosis* varios trabajos sobre las condiciones de la existencia corporal que luego desarrolló y completó en 1925 bajo el título *El Hombre y su Devenir según el Vêdânta*. Como ya hemos mencionado, Guénon se vinculó al *Vêdânta advaita* entre los años 1904 y 1909, de modo que, en esta obra, no hacía sino explicar y desarrollar las doctrinas que le habían transmitido sus maestros advaitas. Desde hace siglos, el *Vêdânta* sigue siendo la rama más puramente metafísica de las doctrinas hindúes. Contrariamente a las opiniones circuladas por los orientalistas, el *Vêdânta* (literalmente, la “culminación de la sabiduría”) no es ni una filosofía, ni una religión; *es un error grave considerar esta doctrina bajo tales aspectos, y es condenarse de antemano a no comprender nada de ella*. Y ello porque, en su concepción occidental la *religión* es algo que no cabe aplicar a ciertas doctrinas orientales. Y en cuanto a la *filosofía*, supone una visión más exterior y racionalista del punto de vista religioso y, por tanto, un conocimiento esencialmente “profano”.

El *Vêdâ* es la sabiduría o la verdad “revelada” que permanece perpetuamente; el *Vêdânta* es el “final del *Veda*”, el conocimiento último y más metafísico o liberador. En efecto, *Veda* viene de la raíz *vid-*, “ver” (como en latín *videre*) o “saber”, de donde procede *vidyâ* (conocimiento), dado que tal saber consiste en una “visión interior” de la unidad del Ser o, si se prefiere, de la no-dualidad del Absoluto que acaba con la búsqueda del conocimiento. Según esto, la individualidad humana no es más que un estado del Ser, entre un número indefinido de estados, cuya suma no refleja el Ser total, siendo tales estados de existencia un *reflejo ilusorio* superpuesto al Ser. Solo es Ser es, mientras que los estados existen (*ex-stare*), es decir, son sostenidos o vivificados por el Ser, que es lo Único real. Si se prefiere una explicación simbólica; el Universo temporal es una sucesión de ciclos de manifestación (*manvántaras*) y de disolución (*pralayas*). Al final del *manvántara* anterior al actual, el dios *Vishnu*, bajo la forma de pez (*Matsya*) ordenó a *Satyavrata* (el futuro Manú *Vaivaswata*) que construyera un arca para encerrar las semillas del mundo futuro; el sagrado pez guió el arca durante el cataclismo (*pralaya*) de modo que, al comenzar el presente *manvántara*, el *Matsya* avatara entregó a los sabios (*Rishis*) de

estas primeras edades, el Veda, es decir, la revelación de la Tradición, el *Verbo* o *Logos*, sonido o Palabra de la Edad primordial. También se dice que durante el cataclismo, el *Veda* estaba oculto y guardado en la concha o *Çankha* (uno de los atributos de *Vishnu*), receptáculo del sonido primordial e imperecedero (el monosílabo *OM*); por eso se afirma que los *Rishis* o sabios han “oído” (*shruti*) o han “visto” directamente el *Veda*.

Sentado el carácter “revelado” o “suprahumano” del *Veda*, en las primeras líneas de su obra, Guénon reconoce la imposibilidad de ofrecer una exposición de conjunto de todo el *Vêdânta* y opta por limitarse a un aspecto concreto; la naturaleza y la constitución del ser humano. Para ello, el maestro opta por la doctrina de la escuela “âdvaita”, especialmente la de *Shankarâchârya*, aunque no se limita solo a ella, sino que explica las otras ramas ortodoxas del Hinduismo y sus similitudes con otras *Formas Tradicionales*, especialmente el taoísmo, el cristianismo o el esoterismo islámico. El resultado fue que, por primera vez en Occidente, se exponía con rigor y claridad la doctrina de la constitución del ser humano, de los estados póstumos, y de la Liberación.

Diciembre de 2022

PRÓLOGO

En numerosas oportunidades hemos anunciado en nuestras obras precedentes que teníamos la intención de ofrecer una serie de estudios en los cuales, según los casos, podríamos exponer directamente ciertos aspectos de las doctrinas metafísicas de Oriente, o bien adaptar estas mismas doctrinas de la manera que nos pareciera más inteligente y más provechosa, pero siempre permaneciendo estrictamente fieles a su espíritu. El presente trabajo constituye el primero de dichos estudios: en él tomamos como punto de vista central el de las doctrinas hindúes, y más particularmente el del Vedanta, que es la rama más puramente metafísica de estas doctrinas; sin embargo, debe quedar bien claro que esto no nos impedirá hacer, en todas las ocasiones que haya oportunidad para ello, aproximaciones y comparaciones con otras teorías, sea cual sea su origen, y que fundamentalmente recurriremos a las otras ramas ortodoxas de la doctrina hindú en la medida que concurran a precisar o complementar las enseñanzas del Vedanta acerca de ciertos puntos.

Existirían, por cierto, muy pocos fundamentos para que se nos reproche este modo de proceder, puesto que en ningún caso nuestras intenciones son las de un historiador: en este sentido insistiremos en repetir expresamente que lo que queremos llevar a cabo es una obra de comprensión y no de erudición, y lo que nos interesa es exclusivamente la verdad de las ideas. Si hemos considerado necesario dar aquí algunas referencias precisas, es por motivos que no tienen nada en común con las preocupaciones específicas de los orientalistas, sólo nos hemos propuesto mostrar que no inventamos nada, que las ideas que exponemos tienen una

fuelle claramente tradicional y que queremos proporcionar al mismo tiempo a quienes sean capaces de ello, el medio de remitirse a los textos en los que podrían encontrar indicaciones complementarias, pues de más está decir que no tenemos la pretensión de hacer una exposición absolutamente completa, ni siquiera sobre un punto determinado de la doctrina. En cuanto a presentar una exposición de conjunto, reconocemos que es una tarea enteramente imposible, pues o bien sería un trabajo interminable, o bien debería volcarse en una forma de tal modo sintética que sería perfectamente incomprensible para algunos espíritus occidentales. Por lo demás, sería harto difícil evitar en una obra de este género la apariencia de una sistematización que es incompatible con las características más esenciales de las doctrinas metafísicas; sería sólo una apariencia es cierto, pero no por ello sería una causa menos inevitable de errores extremadamente graves, sobre todo porque los occidentales, a causa de sus hábitos mentales, tienden en demasía a ver “sistemas” hasta allí donde no podría haberlos. Es fundamental no dar el menor pretexto para estas asimilaciones injustificadas de las que los orientistas han hecho un hábito, y más valdría abstenerse de exponer una doctrina que contribuir a desnaturalizarla, aunque sea por simple torpeza. Pero hay, felizmente, un medio de escapar al inconveniente que acabamos de señalar y consiste en no tratar en una misma exposición más que un punto o un aspecto más o menos definido de la doctrina salvo para tomar inmediatamente otros puntos con el fin de convertirlos en objeto de otros tantos estudios distintos. Por otra parte, estos estudios jamás correrán el riesgo de transformarse en lo que los “eruditos” y especialistas llaman “monografías”, pues jamás se perderán de vista los principios fundamentales y hasta los mismos puntos secundarios no deberán aparecer más que como aplicaciones directas o indirectas de los principios de los que todo deriva: en el or-

den metafísico, que se refiere al dominio de lo Universal, no puede haber el menor lugar para la “especialización”.

Debe comprenderse ahora por qué motivo no tomamos como objeto propio del presente estudio más que lo que concierne a la naturaleza y la constitución del ser humano: para hacer inteligible lo que tenemos que decir acerca de ello, deberemos abordar forzosamente otros puntos que, a primera vista, pueden parecer extraños a esta cuestión, pero que siempre hemos de abordar en relación con ella. Los principios tienen en sí mismos un alcance que sobrepasa inmensamente toda aplicación que se pueda hacer de ellos, pero no por eso es menos legítimo exponerlos, en la medida de lo posible, a propósito de tal o cual aplicación y esto constituye un procedimiento que tiene muchas ventajas en diversos aspectos. Por otro lado, una cuestión cualquiera sólo es tratada desde el punto de vista metafísico cuando se la refiere a los principios, y esto no debe olvidarse jamás si se pretende hacer una verdadera metafísica y no “pseudo metafísica” a la manera de los filósofos modernos.

Si hemos decidido exponer en primer lugar las cuestiones relativas al ser humano, eso no significa que tengan una importancia excepcional desde el punto de vista puramente metafísico, ya que dicho punto de vista está esencialmente liberado de toda contingencia y, por consiguiente, el caso del hombre jamás aparece en su ámbito como un caso privilegiado, pero lo hemos tomado como punto de partida porque estos problemas ya han sido planteados en el curso de nuestros trabajos precedentes, los cuales necesitaban en este aspecto un complemento que habrá de encontrarse en esta obra.

El orden que adoptaremos para los estudios que se ofrecerán a continuación dependerá igualmente de las circunstancias y estará en gran medida determinado por consideraciones de oportunidad: creemos que es útil decirlo desde

ahora para que nadie se sienta tentado a ver aquí alguna clase de orden jerárquico, ya sea en cuanto a la importancia de las cuestiones o en cuanto a su dependencia. Ello implicaría atribuirnos una intención que no tenemos, pero demasiado bien sabemos cuántos errores semejantes se producen con facilidad y por esa razón nos aplicaremos a prevenirlos cada vez que esté en nuestro poder hacerlo.

Hay todavía un punto que nos interesa demasiado como para que lo pasemos por alto en silencio en estas observaciones preliminares y sobre el cual, sin embargo, creíamos habernos explicado de manera suficiente en ocasiones precedentes, pero nos hemos dado cuenta de que no todos lo habían comprendido y será necesario entonces insistir en él. El punto es el siguiente: el conocimiento verdadero que tenemos exclusivamente en cuenta, tiene muy pocas relaciones, si es que las tiene, con el saber “profano”. Los estudios que constituyen éste último no son en ningún grado o título una preparación, ni siquiera lejana, para abordar la “ciencia sagrada” y, en ocasiones, son por el contrario un verdadero obstáculo a causa de la deformación mental, frecuentemente irremediable, que surge como consecuencia común de cierta educación. Para doctrinas como las que exponemos, un estudio emprendido “desde el exterior” no tendría provecho alguno. No se trata de historia, ya lo hemos dicho, ni de filología o literatura, y agregaremos, con el riesgo de repetirnos de una manera que algunos quizás encontrarán fastidiosa, que tampoco se trata de filosofía. Todas estas cosas, en efecto, forman igualmente parte del saber que calificamos de “profano” o “exterior”, no por menosprecio sino porque en realidad no es otra cosa que eso.

Apreciamos el hecho de no tener que preocuparnos por complacer a unos o desagradar a otros y poder decir lo que corresponde así como atribuir a cada cosa el nombre y rango que le conviene normalmente. No porque la “ciencia sa-

grada” haya sido odiosamente caricaturizada en el Occidente moderno por impostores más o menos conscientes, hay que abstenerse de hablar de ella ni aparentar, si no negarla al menos ignorarla. Por el contrario, afirmamos vivamente no sólo que existe sino que es el único objeto del cual pretendemos ocuparnos. Quienes quieran remitirse a lo que hemos dicho en otro lugar acerca de las extravagancias de los oculistas y de los teosofistas comprenderán inmediatamente que se trata de algo totalmente diferente y que estas personas no pueden ser a nuestros ojos más que simples “profanos” que agravan singularmente su caso al intentar hacerse pasar por lo que no son, lo cual constituye, por lo demás, una de las principales razones por las que juzgamos necesario mostrar la vanidad de sus pretendidas doctrinas cada vez que se nos presenta la ocasión.

Lo que acabamos de decir debe también hacer comprender que las doctrinas acerca de las que nos proponemos hablar, rechazan, por su misma naturaleza, toda tentativa de “vulgarización”. Sería ridículo pretender “poner al alcance de todo el mundo”, como se dice tan a menudo en nuestra época, concepciones que no pueden estar destinadas más que a una élite, e intentar hacerlo sería el medio más seguro de deformarlas. Ya hemos explicado en otro lugar lo que entendemos por élite intelectual, cuál será su papel si llega a constituirse algún día en Occidente y en qué medida es indispensable el estudio real y profundo de las doctrinas orientales para preparar su formación.

En atención a este trabajo, cuyos resultados, sin duda, no se harán sentir sino a largo plazo, creemos tener la obligación de exponer ciertas ideas para aquellos que son capaces de asimilarlas, sin hacerles sufrir jamás ninguna de las modificaciones y simplificaciones fruto de los “vulgarizadores” que irían directamente en contra del fin que nos proponemos. En efecto, no corresponde a la doctrina rebajarse ni

restringirse a la medida del entendimiento del vulgo; corresponde en cambio a quienes estén en condiciones de hacerlo elevarse hasta la comprensión de la doctrina en su pureza integral, y sólo de este modo se podrá formar una verdadera élite intelectual.

Entre aquellos que reciben una misma enseñanza, cada uno la comprende y asimila de manera más o menos completa, más o menos profunda, según el alcance de sus propias posibilidades intelectuales; y es así como se opera naturalmente la selección sin la cual no podría haber una verdadera jerarquía.

Ya habíamos dicho estas cosas, pero era necesario recordarlas antes de emprender una exposición propiamente doctrinal, y es menos inútil repetirlas con insistencia en la medida en que son cada vez más extrañas a la mentalidad occidental actual.

Capítulo I

GENERALIDADES SOBRE EL VEDANTA

El Vedanta, contrariamente a las opiniones de curso más general entre los orientalistas, ni es una filosofía, ni una religión, ni cosa alguna que participe en mayor o menor grado de una y de otra. Pretender considerar esta doctrina bajo tales aspectos constituye uno de los errores más graves y significa condenarse de antemano a no comprender nada de ella. Esto implica, en efecto, mostrarse completamente extraño a la verdadera naturaleza del pensamiento oriental, cuyas modalidades son totalmente distintas de las del pensamiento occidental y no permiten que se las encierre en los mismos esquemas. Ya hemos explicado en una obra precedente que la religión, si se quiere dar a esta palabra su sentido propio, es cosa absolutamente occidental; no se puede aplicar el mismo término a algunas doctrinas orientales sin extender de manera abusiva su significación, hasta un punto tal que volvería imposible el definirla aunque no sea más que con un mínimo de precisión. En cuanto a la filosofía, representa también un punto de vista exclusivamente occidental y por otra parte mucho más exterior que el religioso, por consiguiente, más alejado aún de lo que aquí nos ocupa. Constituye, como decíamos antes, un género de conocimiento esencialmente "profano"¹ (y eso cuando no es puramente ilusorio) y, sobre todo, cuando consideramos lo que es la filosofía en los tiempos modernos, no podemos dejar de pensar que su ausencia en una civilización no tiene nada

¹ No habría excepción alguna por hacer salvo en un sentido muy particular, como es el caso de la "filosofía hermética". No hay necesidad de decir que no es este sentido, por otra parte casi ignorado por los modernos, el que tenemos en mente en este momento.

de particularmente lamentable. En un libro publicado recientemente, un orientalista afirmaba que "*la filosofía es filosofía en todas partes*", lo cual abre la puerta a todas las asimilaciones, y comprendidas ahí aquellas contra las que, por otra parte, él mismo protestaba con toda justicia. Lo que nosotros rechazamos es, precisamente, el hecho de que exista filosofía en todas partes, y rehusamos el tomar por "pensamiento universal" (según la expresión del mismo autor) lo que no es en realidad sino una modalidad de pensamiento extremadamente especial. Otro historiador de las doctrinas orientales, reconociendo en principio la insuficiencia e inexactitud de las etiquetas occidentales que se pretende imponerles, declaraba que no veía, a pesar de todo, ningún medio de dejarlas de lado y hacia uso de ellas con idéntica largueza que cualquiera de sus predecesores. El planteamiento nos ha parecido tanto más asombroso cuanto que, en lo que a nosotros concierne, jamás hemos experimentado la menor necesidad de apelar a esta terminología filosófica que, aun cuando no estuviera mal aplicada para el fin requerido, como suele ocurrir en casos similares, tendría todavía el inconveniente de ser bastante inservible e inútilmente complicada. Pero no queremos entrar aquí en las discusiones que todo esto podría generar; nos limitamos solamente a mostrar por medio de estos ejemplos hasta qué punto es difícil para algunos salir de los esquemas "clásicos" en los que la educación occidental ha encerrado su pensamiento desde un principio.

Para volver al Vedanta, diremos que en realidad debe verse en él una doctrina puramente metafísica, abierta a posibilidades de concepción verdaderamente ilimitadas y que, como tal, no podría en modo alguno acomodarse a los límites más o menos estrechos de un sistema filosófico cualquiera. Hay entonces desde este punto de vista y sin ir más lejos, una diferencia de principio con todo lo que los europeos designan con el nombre de filosofía. Efectivamente, la

ambición declarada de todas las concepciones filosóficas, sobre todo entre los modernos, que llevan al extremo la tendencia individualista y la búsqueda de originalidad a cualquier precio que es su consecuencia, es precisamente llegar a constituirse como sistemas definidos, acabados, es decir esencialmente relativos y limitados en todas sus partes. En el fondo, un sistema no es otra cosa que una concepción cerrada, cuyos límites más o menos estrechos están naturalmente determinados por el “horizonte mental” de su autor. Ahora bien, toda sistematización es absolutamente imposible para la metafísica pura, que considera inexistente todo lo que pertenece al orden individual y que está asimismo enteramente desprovista de todas las relatividades, y de todas las contingencias filosóficas o de otro tipo. Esto es necesariamente así por cuanto la metafísica es esencialmente el conocimiento de lo Universal, y dicho conocimiento no podría dejarse encerrar en ninguna fórmula, por abaricante que fuera.

Las diversas concepciones metafísicas y cosmológicas de la India no son, en rigor, doctrinas diferentes, sino solamente desarrollos, según ciertos puntos de vista y en direcciones variadas pero de ninguna manera incompatibles, de una doctrina única. Por otra parte, la palabra sánscrita “*darshana*”, que designa a cada una de estas concepciones, significa propiamente “vista” o “punto de vista”, puesto que la raíz verbal “*drish*”, de la cual deriva, tiene como sentido principal el de “ver”. No puede entonces en ningún caso significar “sistema” y si los orientalistas le dan esta acepción, ello no es sino por efecto de los hábitos occidentales que los inducen a cada instante a incurrir en asimilaciones falsas: al no ver en todas partes más que filosofía, es también natural que vean sistemas por doquier.

La doctrina única a la que acabamos de aludir constituye esencialmente el *Vêda*, es decir, la ciencia sagrada y tra-

dicional por excelencia, pues ése es exactamente el sentido propio de este término²: es el principio y fundamento común de todas las ramas más o menos secundarias y derivadas que constituyen estas concepciones diversas que algunos han transformado equivocadamente en sistemas rivales y opuestos. En realidad, estas concepciones, en tanto estén de acuerdo con su principio, no pueden evidentemente contradecirse entre sí, sino que, por el contrario, se completan y aclaran mutuamente. No debe verse en esta afirmación la expresión de un “sincretismo” más o menos artificial y tardío, puesto que hay que considerar que la doctrina en su totalidad está contenida de modo sintético en el *Vêda* y que esto es así desde el origen. La tradición en su totalidad forma un conjunto perfectamente coherente, lo cual no quiere decir sistemático, y como todos los puntos de vista que comporta pueden ser abordados tanto en un orden simultáneo como en uno sucesivo, carece de verdadero interés buscar el origen histórico en el cual hayan podido desarrollarse y explicitarse, aun si no se admitiera que la existencia de una transmisión oral que se prolongó probablemente durante un periodo de extensión indeterminada vuelve perfectamente ilusoria la solución que podría aportarse a una cuestión de este género. Si la exposición puede, según las épocas, modificarse hasta cierto punto en su forma exterior para adaptarse a las circunstancias, no es menos cierto que el fondo permanece siempre rigurosamente igual y que estas modificaciones exteriores no atañen ni afectan en nada a la esencia de la doctrina.

² La raíz “*vid*”, de la cual derivan *Vêda* y *Vidyâ*, significa a la vez “ver” (en latín “*videre*”) y “saber” (como en el griego *oîda* la vista se toma como símbolo del conocimiento, del cual es el instrumento principal en el orden sensible, y este simbolismo se transporta hasta el orden intelectual puro, donde el conocimiento se compara con una “visión interior”, tal como lo indica el empleo de palabras como “intuición”, por ejemplo.

La concordancia de una concepción de cualquier orden con el principio fundamental de la tradición es la condición necesaria y suficiente de su ortodoxia, que no debe en modo alguno concebirse según una modalidad religiosa. Es necesario insistir sobre este punto para evitar todo error de interpretación porque en Occidente en general no se trata la ortodoxia sino desde el punto de vista religioso. En lo que concierne a la metafísica y a todo lo que procede de ella más o menos directamente, la heterodoxia de una concepción no es en el fondo otra cosa que su falsedad, que resulta de su desacuerdo con los principios esenciales. Dado que éstos están contenidos en el *Vêda*, resulta de ello que es la coincidencia con el *Vêda* lo que determina el criterio de ortodoxia. La heterodoxia comienza entonces allí donde comienza la contradicción (voluntaria o involuntaria) con el *Vêda*. Consiste en una desviación, en una alteración más o menos profunda de la doctrina, desviación que, por otra parte, no se produce generalmente más que en algunas escuelas bastante restringidas y que no suele extenderse más que sobre algunos puntos particulares a veces de importancia muy secundaria, sobre todo teniendo en cuenta que el poder inherente a la tradición tiene por efecto limitar la extensión y el alcance de los errores individuales, eliminar aquellos que sobrepasan ciertos límites y, en todo caso, impedirles que se propaguen y lleguen a adquirir una verdadera autoridad. Aun cuando una escuela particularmente heterodoxa se vuelva en cierta medida representativa de un *darshana*, como la escuela atomista para el *Vaishêsika*, esto no atañe a la legitimidad de este *darshana* en sí mismo, y basta reducirlo a lo que tiene de verdaderamente esencial para que permanezca en el ámbito de la ortodoxia. En este sentido, es importante citar con valor de indicación general, este pasaje del *Sânkhya-Pravachana-Bhâshya* de Vijnâna-Bhikshu: “en la doctrina de Kanâda (el *Vaishêsika*) y en el *Sânkhya* (de Kapila), la parte que es contraria al *Vêda* debe ser rechazada por

aquellos que se adhieren estrictamente a la tradición ortodoxa; en la doctrina de Jaimini y en la de Vyâsa (los dos *Mîmânsâs*) no hay nada que esté en desacuerdo con las Escrituras (consideradas como base de esta tradición)”.

El nombre de *Mîmânsâ*, derivado de la raíz verbal “*man*”, (“pensar” en la forma iterativa), indica el estudio reflexivo de la Ciencia Sagrada: es el fruto intelectual de la meditación del *Vêda*. El primer *Mîmânsâ* (*Pûrva-Mîmânsâ*) se atribuye a Jaimini, pero debemos recordar respecto de esto que los nombres que se ligán así a la formulación de los diversos *darshanâs* no pueden de ningún modo referirse a individualidades precisas: se emplean simbólicamente para designar verdaderos “agregados intelectuales”, conformados en realidad por todos los que se dedicaron a un mismo estudio en el curso de un período cuya duración no es menos indeterminada que su origen. La primera *Mîmânsâ* se llama también *Karma-Mîmânsâ* o *Mîmânsâ* práctica, es decir, que concierne a los actos y más particularmente al cumplimiento de los ritos. La palabra *Karma*, en efecto, tiene un doble sentido: en sentido general es la “acción” en todas sus formas y en su sentido especial y técnico es la “acción ritual” tal como está prescrita por el *Vêda*. Esta *Mîmânsâ* práctica tiene como meta, como lo expresa el comentario de Somanâtha, “*determinar de un modo exacto y preciso el sentido de las Escrituras*”, pero, sobre todo, en tanto que ellas encierran preceptos y no desde la relación del Conocimiento puro o *Jnâna* que a menudo es opuesto al *Karma*, lo cual corresponde precisamente a la distinción de los dos *Mîmânsâs*.

La segunda *Mîmânsâ* (*Uttara-Mîmânsâ*) se atribuye a Vyâsa, es decir, a la “entidad colectiva” que ordenó y fijó definitivamente los textos tradicionales que constituían el *Vêda* mismo. En verdad esta atribución es particularmente significativa, pues es fácil ver que no se trata aquí de un per-

sonaje histórico o legendario, sino más bien de una “función intelectual” que es asimismo lo que se podría llamar función permanente, puesto que *Iyâsa* es designado como uno de los siete *Chirajîvis* (literalmente “seres dotados de longevidad”)³. Para caracterizar a la segunda *Mîmânsâ* en relación con la primera, puede considerársela como la *Mîmânsâ* de orden puramente intelectual y contemplativo; no podemos decir *Mîmânsâ* teórica por la simetría con la *Mîmânsâ* práctica porque esta denominación nos llevaría a un equívoco. En efecto, si bien la palabra “teoría” es etimológicamente un sinónimo de “contemplación”, no es menos cierto que en el lenguaje corriente ha tomado una acepción mucho más restringida. Ahora bien, en una doctrina que es completa desde el punto de vista metafísico, la teoría, entendida según esta acepción ordinaria, no se basta a sí misma sino que está siempre acompañada o seguida por una “realización” correspondiente, de la cual no es más que la base indispensable y con respecto a la cual está ordenada en su totalidad, como el medio lo está respecto del fin.

La segunda *Mîmânsâ* también se denomina *Brahma-Mîmânsâ*, en tanto concierne esencial y directamente al “Conocimiento Divino” (*Brahma-Vidyâ*); es ella la que constituye, para hablar con propiedad, el Vedanta, es decir, según la significación etimológica de este término, el “fin del *Vêda*”, que se funda principalmente sobre la enseñanza contenida en los *Upanishads*. Esta expresión de “fin del *Vêda*” debe entenderse en el doble sentido de conclusión y de finalidad. Efectivamente, por un lado los *Upanishads*

³ Se registran también algunos casos similares en otras tradiciones: así, en el Taoísmo se habla de ocho “inmortales”; por otra parte es *Melquisedec* “el que es sin padre, sin madre, sin genealogía, el que no tiene comienzo ni fin de su vida” (San Pablo, *Epístola a los Hebreos*, VII, 3) y sería sin duda fácil encontrar aún otras relaciones del mismo género.

forman la última parte de los textos védicos y, por otro lado, lo que allí se enseña, al menos en la medida que ello es posible, constituye el fin último y supremo del conocimiento tradicional en su totalidad, despojado de todas las aplicaciones más o menos particulares y contingentes a las que puede dar lugar en diversos órdenes: esto significa, en otras palabras, que con el Vedanta estamos en el dominio de la metafísica pura.

Los *Upanishads*, que forman parte integrante del *Vêda*, constituyen una de las bases mismas de la tradición ortodoxa, lo que no ha impedido a ciertos orientalistas como Max Müller, pretender descubrir allí los “*gérmes del budismo*”, es decir de la heterodoxia, pues no conocía del Budismo otra cosa que las formas e interpretaciones más claramente heterodoxas. Tal afirmación es una contradicción manifiesta en los términos, y sería seguramente difícil llevar la incompreensión a límites más lejanos. Jamás se insistirá demasiado sobre el hecho de que son los *Upanishads* los que representan aquí la tradición primordial y fundamental, constituyendo por consiguiente el *Vedanta* en su misma esencia. Resulta de ello que, en caso de duda sobre la interpretación de la doctrina, siempre habrá que remitirse en última instancia a la autoridad de los *Upanishads*. Las enseñanzas principales del Vedanta, según se desprenden expresamente de los *Upanishads*, han sido coordinadas y formuladas sintéticamente en una colección de aforismos que llevan los nombres de *Brahma-Sûtras* y *Shâriraka-Mîmânsâ*⁴. El autor de estos aforismos, que es llamado Bâdarâyana y Krishna-Dwaipâyana, se identifica con Vyâsa. Es necesario advertir que los *Brahma-Sûtras* pertenecen a la clase de escritos tradicionales llamados *Smriti*, mientras que los *Upa-*

⁴ El término *Shâriraka* ha sido interpretado por Râmânûja en su *Comentario sobre los Brahma-Sûtras*, 1º adhyâya, 1º pâda, sûtra 13, como relacionado con el “Supremo Sí-mismo” (*Paramâtmâ*), que está de algún modo “incorporado” (*shârîra*) en todas las cosas.

nishads, como todos los otros textos védicos, forman parte de la *Shruti*, sobre la cual se funda. La *Shruti* no es una “revelación” en el sentido religioso y occidental de la palabra como quería la mayor parte de los orientalistas que, una vez más, confunden los puntos de vista más diferentes, sino que constituye el fruto de una inspiración directa, de tal modo que posee por sí misma la autoridad que le es propia. “La *Shruti*, dice Shankarâchârya, sirve de percepción directa (en el orden del conocimiento trascendente), pues para ser una autoridad debe ser necesariamente independiente de toda otra autoridad, y la *Smriti* cumple un papel análogo al de la inducción desde el momento que extrae su autoridad de una autoridad diferente de sí misma”⁵. Pero para que no haya lugar a error en cuanto a la analogía entre el conocimiento trascendente y el conocimiento sensible, es necesario precisar que debe, como toda verdadera analogía, ser aplicada en sentido inverso⁶: mientras que la inducción se eleva por encima de la percepción sensible y permite pasar a un grado superior, es, por el contrario, la percepción directa o la inspiración la que, en el orden trascendente, alcanza por sí sola el principio mismo, es decir aquello que hay de más elevado y de lo cual no hay más que extraer las consecuencias y diversas aplicaciones. Puede decirse también que la distinción entre *Shruti* y *Smriti* equivale, en el fondo, a la de la intuición intelectual inmediata y la consciencia reflexiva. Si la primera es designada por una palabra cuyo sentido primitivo es “audición”, esto es precisamente para marcar su carácter in-

⁵ La percepción (*pratyaksha*) y la inducción o inferencia (*anumāna*) son, según la lógica hindú, los dos “medios de prueba” (*pramānas*) que pueden emplearse legítimamente en el dominio del conocimiento sensible.

⁶ En la tradición hermética el principio de analogía se expresa con esta frase de la Tabla Esmeralda: “lo que está abajo es como lo que está arriba, y lo que está arriba es como lo que está abajo”, pero para comprender mejor esta fórmula y aplicarla correctamente, habrá que remitirse al símbolo del “sello de Salomón”, formado por dos triángulos que están dispuestos en sentido inverso el uno con respecto al otro.

tuitivo puesto que el sonido, según la doctrina cosmológica hindú, posee un rango primordial entre las cualidades sensibles. En cuanto a la *Smṛiti*, el sentido primitivo de su nombre es “memoria”. En efecto, la memoria no siendo sino un reflejo de la percepción, puede tomarse para designar por extensión todo lo que presente el carácter de un conocimiento reflexivo o discursivo (por lo tanto indirecto), y si el conocimiento está simbolizado por la luz, como suele ocurrir habitualmente, la inteligencia pura y la memoria e inclusive la facultad intuitiva y la facultad discursiva, podrán ser representadas respectivamente por el sol y la luna. Este simbolismo sobre el cual no podemos extendernos aquí, es por otra parte susceptible de aplicaciones múltiples⁷.

Los *Brahma-Sûtras*, cuyo texto es de extrema concisión, han dado lugar a numerosos comentarios, entre los cuales los más importantes son los de Shankarâchârya y los de Râmânúja. Ambos son estrictamente ortodoxos, de modo que no es necesario exagerar el alcance de sus divergencias aparentes que, en el fondo, no son más que simples diferencias de adaptación. Es cierto que cada escuela se inclina naturalmente a pensar y afirmar que su propio punto de vista es el más digno de atención y que, sin excluir a los otros, debe prevalecer sobre ellos, pero para resolver la cuestión con toda imparcialidad, basta con examinar estos puntos de vista en sí mismos y reconocer hasta dónde se extiende el horizonte que cada uno de ellos permite abarcar. Es evidente, por lo demás, que ninguna escuela puede pretender representar la doctrina de un modo total y exclusivo. Ahora bien, es muy cierto que el punto de vista de Shankarâchârya

⁷ Hay huellas de este simbolismo hasta en el lenguaje: no es inmotivado el hecho de que, notoriamente, una misma raíz “*man*” o “*men*” ha servido en lenguas diversas para formar numerosas palabras que designan a la vez a la luna, a la memoria, a lo “mental” o al pensamiento discursivo y al hombre mismo en tanto que ser específicamente “racional”.

es más profundo y va más lejos que el de Râmânúja. Se puede además preverlo al hacer notar que el primero es de tendencia *shivaíta*, mientras que el segundo es claramente *vishnúíta*. El Sr. Thibaut, que tradujo al inglés los dos comentarios, ha provocado una singular discusión: pretende que el comentario de Râmânúja es más fiel a las enseñanzas de los *Brahma-Sûtras*, pero reconoce al mismo tiempo que el de Shankarâchârya es más conforme al espíritu de los *Upanishads*. Para poder sostener tal opinión, debe evidentemente admitirse que existen diferencias doctrinales entre los *Upanishads* y los *Brahma-Sûtras*; pero aun cuando esto fuera efectivamente así, es siempre la autoridad de los *Upanishads* la que debería solucionarlas, tal y como lo explicáramos precedentemente, y la superioridad de Shankarâchârya se establecería a partir de ello, aunque probablemente no sea ésta la intención del Sr. Thibaut, quien no parece plantearse aquí la cuestión de la verdad intrínseca de las ideas. En realidad, los *Brahma-Sûtras* se fundan directa y exclusivamente sobre los *Upanishads* de los cuales no pueden ser separados, y sólo su brevedad, que los oscurece en alguna medida cuando se los aísla de todo comentario, puede excusar a los que creen encontrar allí algo distinto de una interpretación autorizada y competente de la doctrina tradicional. Por ello, en realidad la discusión no tiene objeto, y todo lo que podemos rescatar de ella es la comprobación de que Shankarâchârya ha explicado y desarrollado del modo más completo el contenido esencial de los *Upanishads* y de que su autoridad no puede ser rebatida sino por aquellos que ignoran el verdadero espíritu de la tradición hindú ortodoxa cuya opinión, en consecuencia, no podría tener el menor valor ante nuestros ojos. Es pues, en general, el comentario de Shankarâchârya el que hemos de seguir con preferencia sobre los demás.

Para completar estas observaciones preliminares debemos también hacer notar, aunque ya lo hayamos explicado

en otra parte, que es inexacto dar a la enseñanza de los *Upanishads*, como algunos lo han hecho, la denominación de “Brahmanismo esotérico”. La impropiedad de esta expresión proviene sobre todo de que la palabra “esoterismo” es un comparativo y su empleo supone necesariamente la existencia correlativa de un “exoterismo”, por tanto, una división semejante no puede aplicarse en el caso que nos ocupa. El exoterismo y el esoterismo, considerados no como dos doctrinas distintas y más o menos opuestas (lo cual sería una concepción totalmente errónea) sino como dos aspectos de una misma doctrina, han existido en ciertas escuelas de la antigüedad griega y se los vuelve a encontrar muy claramente en el Islam, pero no ocurre lo mismo en las doctrinas orientales. Respecto de ellas no se podría hablar sino de una especie de “esoterismo natural” que existe inevitablemente en toda doctrina, y sobre todo en el orden metafísico, donde siempre se debe hacer referencia a lo inexpressable, que es también lo que hay de más esencial, puesto que las palabras y los símbolos no tienen en suma otra razón de ser que la de ayudar a concebirlo en tanto que proveen de “soportes” para un trabajo que no puede ser sino estrictamente personal. Desde este punto de vista, la distinción entre exoterismo y esoterismo no sería diferente de la que existe entre la “letra” y el “espíritu”, y podría también aplicarse a la pluralidad de sentidos más o menos profundos que presentan los textos tradicionales o, si se prefiere, las escrituras sagradas de todos los pueblos. Por otro lado, es evidente que la misma enseñanza doctrinal no es comprendida en el mismo grado por todos aquellos que la reciben y que entre ellos hay algunos que, en cierto sentido, penetran el esoterismo mientras que otros se atienen al exoterismo porque su horizonte intelectual es más limitado. Pero no es así como lo entienden quienes hablan de “Brahmanismo esotérico”. En realidad en el Brahmanismo la enseñanza es accesible en su totalidad a todos los que están intelectualmente “cualificados” (*ad-*

hikârîs), es decir a quienes son capaces de obtener de ella un beneficio efectivo; y si hay algunas doctrinas reservadas a una élite, es porque no podría ser de otra manera allí donde la enseñanza se distribuye con discernimiento y según las capacidades reales de cada uno. Si la enseñanza tradicional no es esotérica en el sentido propio de la palabra, es verdaderamente “iniciática” y difiere profundamente, por todas sus modalidades, de la instrucción “profana” sobre cuyo valor los occidentales modernos se ilusionan singularmente. Es lo que ya hemos indicado al hablar de la “ciencia sagrada” y de la imposibilidad de “vulgarizarla”.

Esta última afirmación trae otra como consecuencia: en Oriente, las doctrinas tradicionales siempre toman la enseñanza oral como modo de transmisión regular, y ello incluso en el caso de que estén fijadas en textos escritos. Esto es así por razones muy profundas, pues no se trata solamente de palabras que deban ser transmitidas, sino que debe asegurarse sobre todo la participación efectiva en la tradición. En estas condiciones no significa nada decir, como hacen Max Müller y otros orientalistas, que la palabra *Upanishad* designa el conocimiento obtenido “*sentándose a los pies de un preceptor*”, pues dicha denominación, si tal era su sentido, convendría indistintamente a todas las partes del *Vêda* y, por otra parte, es ésta una interpretación que jamás ha sido propuesta ni admitida por ningún hindú competente. En realidad, el nombre de los *Upanishads* indica que están “*destinados a destruir la ignorancia*”, al proporcionar los medios para llegar al Conocimiento supremo; y si no se trata sino de aproximarse a éste, ello implica en efecto que es rigurosamente incommunicable en su esencia, de tal modo que nadie puede alcanzarlo de otra manera que por sí mismo.

Otra expresión que nos parece todavía más desafortunada que la de “Brahmanismo esotérico” es la de “Teosofía Brahánica”, que ha sido empleada por el Sr. Oltramare.

Este, por su parte, reconoce que no la ha adoptado sin vacilación, porque parece “*legitimar las pretensiones de los teósofos occidentales*” al remitirse a la India, pretensiones que reconoce como erróneas en sus fundamentos. Es verdad que debe evitarse todo lo que conlleve el riesgo de conducir a ciertas confusiones de lo más graves y decisivas para no admitir la denominación propuesta. Si los pretendidos teósofos de los que habla el Sr. Oltramare ignoran prácticamente todo acerca de las doctrinas hindúes y no les han tomado en préstamo más que palabras que emplean caprichosamente y mal, sin relacionarse entonces con la verdadera teosofía, ni siquiera con la occidental, esto explica, por lo tanto, que nos empeñemos cuidadosamente en establecer una distinción entre “teosofía” y “teosofismo”. Pero, dejando de lado al teosofismo, diremos que ninguna doctrina hindú o, en términos más generales, ninguna doctrina oriental, tiene con la teosofía suficientes puntos comunes como para que se le pueda dar el mismo nombre; esto resulta del hecho de que la palabra en cuestión designa exclusivamente concepciones de inspiración mística, por lo tanto religiosa y más específicamente cristiana. La teosofía es algo propiamente occidental, ¿por qué entonces querer aplicar esta misma palabra a doctrinas para las que no estaba destinada y a las que no conviene mucho más que las etiquetas de los sistemas filosóficos de Occidente? Insistimos una vez más, aquí no se trata de religión y, en consecuencia, tampoco se trata de teosofía más que de teología. Estos dos términos, por otro lado, comenzaron por ser en principio casi sinónimos aunque hayan llegado, por razones puramente históricas, a adquirir acepciones totalmente diferentes⁸. Se nos objetará quizás que nosotros mismos hemos empleado antes la expresión

⁸ Se podría llegar a hacer una afirmación similar con las palabras “astrología” y “astronomía”, que eran primitivamente sinónimos, designando entre los griegos cada una de ellas a la vez lo que luego una y otra pasaron a designar separadamente.

“Conocimiento Divino”, que es en suma el equivalente del significado primitivo de los vocablos “teosofía” y “teología”. Esto es real, pero en principio no podemos abordar estos términos sin tener en cuenta más que su etimología, pues pertenecen a la clase de palabras respecto de las cuales se ha vuelto totalmente imposible hacer abstracción de los cambios de sentido que un uso demasiado prolongado les ha hecho experimentar. Además, reconocemos de buena gana que la expresión misma de “Conocimiento Divino” no es perfectamente adecuada, pero no disponemos de una mejor para hacer comprender de qué se trata, dada la ineptitud de las lenguas europeas para expresar ideas puramente metafísicas; y, además, no pensamos que haya serios inconvenientes para emplearla, siempre que tengamos la precaución de advertir que no se le debe aplicar el matiz religioso que tendría casi inevitablemente si estuviera referida a algunas concepciones occidentales. A pesar de ello, aún podría subsistir cierto equívoco, pues el término sánscrito que puede traducirse de manera menos inexacta como “Dios”, no es *Brahma* sino *Ishwara*, mientras que el empleo del adjetivo “divino”, incluso en el lenguaje ordinario, es menos estricto, más vago tal vez, y por lo tanto se presta mejor que el sustantivo del cual deriva a una transposición como la que aquí hemos efectuado. Lo que debe resaltarse es que vocablos tales como “teología” y “teosofía”, incluso tomados etimológicamente y más allá de toda intervención del punto de vista religioso, no podrían traducirse en sánscrito por otra expresión que *Ishwara-Vidyâ*. Por el contrario, lo que traducimos de manera aproximativa como “Conocimiento Divino” cuando se trata del Vedanta, es *Brahma-Vidyâ*, pues el punto de vista de la metafísica pura implica esencialmente la consideración de *Brahma* o Principio Supremo, del cual *Ishwara* (la “Personalidad Divina”) no es sino una determinación en tanto que principio de la manifestación universal y en relación con ésta. La consideración de *Ishwara* es ya un

punto de vista relativo: es la más alta de las relatividades, la primera y más fundamental de todas las determinaciones, pero no por eso es menos cierto que está “cualificado” (*saguna*) y “concebido distintivamente” (*savishêsha*), mientras que *Brahma* es “no cualificado” (*nirguna*), está “más allá de toda distinción” (*nirvishêsha*), es absolutamente incondicionado y la manifestación universal entera es rigurosamente nula desde el punto de vista de su Infinitud. Metafísicamente, la manifestación no puede ser abordada sino en su dependencia respecto al Principio Supremo y a título de simple “soporte” para elevarse al conocimiento trascendente o, si se toman las cosas en sentido inverso, a título de aplicación de la verdad *principal**. En todos los casos, no es necesario ver en lo que se relaciona con esto nada más que una especie de “ilustración” destinada a precisar la comprensión de lo “no-manifestado”, objeto esencial de la metafísica, y permitir así, como decíamos al interpretar la denominación de los *Upanishads*, la aproximación al Conocimiento por excelencia⁹.

* N. del T.: Se ha traducido como *principal* el termino francés *principielle*, aludiendo a los principios universales, a diferencia de *principal* (*principal*, también en francés).

⁹ Para más detalles sobre todas las consideraciones preliminares que hemos debido limitarnos a indicar de modo bastante sumario en este capítulo, lo mejor que podemos hacer es remitir al lector a nuestra *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, obra en la que nos hemos propuesto tratar estas cuestiones de manera más particular.

Capítulo II

DISTINCIÓN FUNDAMENTAL ENTRE EL “SÍ-MISMO” Y EL “YO”

Para comprender correctamente la doctrina del *Vedanta*, en lo que concierne al ser humano, es necesario comprender ante todo y con la mayor claridad posible, la distinción fundamental entre el “Sí-mismo”, que es el principio mismo del ser, y el “yo” individual. Es casi superfluo declarar expresamente que el empleo del término “Sí-mismo” no implica para nosotros ninguna comunidad de interpretación con ciertas escuelas que han podido hacer uso de esta palabra, pero que jamás han presentado, con una terminología oriental muy a menudo incomprensible, otra cosa que no fueran concepciones totalmente occidentales y, por otra parte, eminentemente fabuladoras. Hacemos alusión aquí, no solamente al teosofismo, sino también a algunas escuelas pseudo-orientales que han desnaturalizado enteramente el *Vedanta* con el pretexto de adaptarlo a la mentalidad occidental y sobre las cuales ya hemos tenido ocasión de explicarnos. El abuso que se pueda haber hecho de una palabra no constituye desde nuestro punto de vista una razón suficiente para que tengamos que renunciar a servimos de ella, a menos que se encuentre el medio de reemplazarla por otra que esté tan bien adaptada como esa a lo que queremos expresar, y no es este el caso presente. Por otra parte, si nos mostrásemos demasiado rigurosos con respecto a esto, terminaríamos sin duda por disponer de muy pocos términos, pues apenas queda alguno que no haya sido empleado de un modo más o menos abusivo por algún filósofo. Las únicas palabras que nos proponemos descartar son aquellas que fueron inventadas para expresar concepciones con las cuales

las que nosotros exponemos no tienen nada en común: tales son, por ejemplo, las denominaciones de los diversos géneros de sistemas filosóficos, así como los términos propios del vocabulario de los ocultistas y otros “neoespiritualistas”; pero respecto de los que estos últimos han tomado en préstamo de doctrinas anteriores que tienen el hábito de plagiar descaradamente sin comprenderlas en lo más mínimo, no podemos evidentemente tener ningún escrúpulo en retomarlos restituyéndoles la significación que normalmente les conviene.

En lugar de los términos “Sí-mismo” y “yo”, pueden emplearse también los de “personalidad” e “individualidad”, con una reserva sin embargo, pues el “Sí-mismo”, como hemos de explicar un poco más adelante, puede ser algo más que la personalidad. Los teosofistas, que parecen haberse complacido en confundir su terminología, toman los conceptos de personalidad e individualidad en un sentido que es exactamente inverso a aquél en que deben entenderse correctamente: identifican a la primera con el “yo” y a la segunda con el “Sí-mismo”. Por el contrario, con anterioridad a ellos y en Occidente mismo, en todas las ocasiones en que se hizo alguna distinción entre estos dos términos, la personalidad ha sido considerada siempre como superior a la individualidad, y por eso decimos que es ésa la relación normal que debe mantenerse entre ellas. La filosofía escolástica en particular no ha ignorado esta distinción, pero no parece que le haya dado su pleno valor metafísico ni que haya extraído las consecuencias profundas que en ella se implican. Es, además, lo que sucede frecuentemente, hasta en los casos en que presenta las similitudes más notables, con ciertas partes de las doctrinas orientales. En todo caso, la “personalidad”, entendida metafísicamente, no tiene nada en común con lo que los filósofos modernos llaman tan a menudo la “persona humana”, que no es en realidad otra cosa que la individualidad pura y simple; por lo demás, es

ésta y no la “personalidad” la que puede considerarse como propiamente humana. Generalmente parece que los occidentales, aun cuando quieran ir más lejos en sus concepciones que la mayor parte de entre ellos, toman por “personalidad” lo que no es en realidad más que la parte superior de la individualidad o una simple extensión de ella¹. En estas condiciones, todo lo que es de orden metafísico puro queda forzosamente fuera de su comprensión.

El “Sí-mismo” es el principio trascendente y permanente del cual el ser manifestado, el ser humano por ejemplo, no es más que una modificación transitoria y contingente, modificación que no podría además afectar de ningún modo al principio, como explicaremos con mayor amplitud a continuación. El “Sí-mismo” como tal, jamás está individualizado y no puede estarlo, pues como siempre ha de ser considerado desde el punto de vista de la eternidad y de la inmutabilidad que son los atributos necesarios del Ser puro, no es evidentemente susceptible de particularización alguna que lo haga ser “distinto de Sí-mismo”. Inmutable en su propia naturaleza eterna, desarrolla solamente las posibilidades indefinidas que conlleva en sí mismo, por el paso relativo de la *potencia* al *acto* a través de una *indefinidad* de grados, sin que por ello se vea afectada su permanencia esencial, precisamente porque este pasar no es sino relativo, y porque dicho desarrollo sólo es tal cuando se lo considera desde el punto de vista de la manifestación, fuera de la cual no puede hablarse de sucesión alguna sino solamente de una perfecta simultaneidad, de modo que lo mismo que es vir-

¹ Léon Daudet, en alguna de sus obras (*L'Herédo et le monde des images*) ha distinguido en el ser humano lo que él llama “sí mismo” y “yo”: pero para nosotros tanto uno como otro forman de igual modo parte de la individualidad, y todo ello forma parte de la Psicología que, por el contrario, no puede de ninguna manera llegar a la personalidad. Esta distinción indica sin embargo una especie de presentimiento que es muy digno de hacer notar en un autor que no tiene la pretensión de ser metafísico.

tual en el ámbito de cierta relación, no por ello se encuentra menos realizado en el “eterno presente”. Con respecto a la manifestación, se puede decir que el “Sí-mismo” desarrolla sus posibilidades en todas las modalidades de realización, en una multitud indefinida que constituye para el ser integral otros tantos estados diferentes, estados de los cuales uno solo, sometido a condiciones de existencia muy especiales que lo definen, conforma la determinación particular de este ser que es la individualidad humana. El “Sí-mismo” es entonces el principio por el cual existen, cada uno en su dominio propio, todos los estados del ser; y esto debe entenderse no solamente respecto a los estados manifestados (individuales como el estado humano o supraindividuales) de los cuales acabamos de hablar, sino también, del estado no-manifestado, que comprende todas las posibilidades que no son susceptibles de ninguna manifestación al mismo tiempo que las posibilidades de manifestación misma en modo *principal*; pero este “Sí-mismo” no es sino en virtud de sí, puesto que no tiene ni puede tener, en la unidad total e indivisible de su naturaleza íntima, principio alguno que sea exterior a él².

El “Sí-mismo” considerado en relación con un ser, como acabamos de hacerlo, constituye propiamente la “personalidad”. Se podría, ciertamente, restringir el uso de la palabra “personalidad” al “Sí-mismo” como principio de los estados manifestados, así como la “Personalidad Divina”, *Ishwara*, es el principio de la manifestación universal; pero se la puede también extender analógicamente al “Sí-mismo” como principio de todos los estados del ser, tanto manifestados como no-manifestados. Esta “personalidad” es una determinación inmediata, primordial y no particulari-

² Expondremos de manera más completa en otros estudios la teoría metafísica de los estados múltiples del ser. Aquí no indicamos más que lo indispensable para comprender lo que concierne a la constitución del ser humano [N. del T.: Cf.: *Los estados múltiples del Ser*].

zada del principio que se llama en sánscrito *Âtmâ* o *Paramâtmâ* y que podemos designar, a falta de un término mejor, como el “Espíritu Universal”, pero, desde luego, con la condición de no ver en la palabra “espíritu” nada que pueda evocar las concepciones filosóficas occidentales y, sobre todo, de no hacer de ella un correlato de “materia” como ocurre casi siempre entre los modernos, que padecen en este sentido, aún de modo inconsciente, la influencia del dualismo cartesiano³. La metafísica verdadera, digámoslo una vez más, está mucho más allá de todas las oposiciones de las cuales la del “espiritualismo” y el “materialismo” nos brindan un ejemplo típico, y no tiene que preocuparse de las cuestiones más o menos especiales, y a menudo totalmente artificiales, que semejantes oposiciones hacen surgir.

Âtmâ penetra todas las cosas, que son como sus modificaciones accidentales y que, siguiendo el comentario que hace Râmânúja, “*constituyen en cierto modo su cuerpo* (esta palabra sólo debe tomarse aquí en un sentido puramente analógico), *ya sean de naturaleza inteligente como de naturaleza no inteligente*”, es decir (siguiendo las concepciones occidentales) “espirituales” tanto como “materiales”, pues esto no expresa más que una diversidad de condiciones en la manifestación y no constituye diferencia alguna desde el punto de vista del principio incondicionado y no-manifestado. Este es, en efecto, el “Supremo Sí-mismo” (es la traducción literal de *Paramâtmâ*) de todo lo que existe en cualquier modalidad, y permanece siempre como “él mismo” a través de la multiplicidad indefinida de los grados de

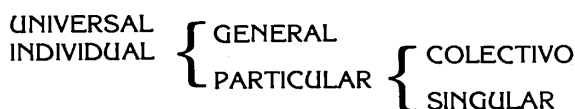
³ Teológicamente, cuando se dice que “*Dios es espíritu puro*”, es verosímil que esto no deba entenderse tampoco en el sentido según el cual “espíritu” se opone a “materia” y en el cual cada uno de estos dos términos no puede comprenderse más que en relación con el otro, pues se llegaría así a una especie de concepción “demiúrgica” más o menos cercana a la que se le atribuye al Maniqueísmo. No es menos cierto que tal expresión es de las que pueden fácilmente dar origen a falsas interpretaciones que lleven a sustituir al Ser puro por “un ser”.

la Existencia entendida en el sentido universal, así como más allá de la Existencia, es decir en la no-manifestación *principal*.

El “Sí-mismo”, incluso para un ser cualquiera, es en realidad idéntico a *Âtmâ*, pues está esencialmente más allá de toda distinción y de toda particularización; por esta razón, en sánscrito, la misma palabra *Atman*, en los casos distintos del nominativo, toma el lugar del pronombre reflexivo “sí-mismo”. El “Sí-mismo” no es entonces verdaderamente distinto de *Âtmâ*, salvo cuando se lo considera de modo particular y “distintivo” en relación con un ser y, más precisamente, en relación con un determinado estado definido de este ser, tal como el estado humano, y solamente en tanto se lo considere desde este punto de vista especializado y restringido. En este caso, por otra parte, no es que el mismo “Sí-mismo” se vuelva de algún modo distinto de *Âtmâ* pues no puede ser “otro que sí-mismo”, como decíamos más arriba, y no podría evidentemente ser afectado por el punto de vista desde el cual se lo considera, así como por ninguna otra contingencia. Lo que se hace necesario decir, es que en la misma medida en que se hace esta distinción, se descarta la consideración directa del “Sí-mismo” para no tomar en cuenta más que su reflejo en la individualidad humana o en otro estado del ser, pues es evidente que frente a frente con el “Sí-mismo”, todos los estados de manifestación son rigurosamente equivalentes y pueden considerarse de manera similar, pero en este momento es la individualidad humana lo que nos concierne de un modo más particular. Este reflejo del cual hablamos determina lo que se puede denominar centro de la individualidad, pero si se le aísla de su principio, es decir del “Sí-mismo”, no es más que una existencia puramente ilusoria, pues extrae toda su realidad de él y no la posee de manera efectiva sino a través de su participación en la naturaleza del “Sí-mismo”, es decir en tanto que se identifica con él por universalización.

La personalidad, insistimos en esto, pertenece esencialmente al orden de los principios en el sentido más estricto de esta palabra, es decir al orden universal y no puede entonces ser abordada más que desde el punto de vista de la metafísica pura, cuyo dominio es precisamente lo Universal. Los “pseudo metafísicos” de Occidente tienen por costumbre confundir con lo Universal cosas que en realidad pertenecen al orden individual, o más bien, como no conciben en modo alguno lo Universal, aplican abusivamente este nombre a lo que es en realidad lo general, que no es más que una simple extensión de lo individual. Algunos llevan la confusión todavía más allá: los filósofos “empiristas”, que no pueden concebir lo general, lo asimilan a lo colectivo, que no es en verdad otra cosa que lo particular, y a través de degradaciones sucesivas llegan finalmente a rebajar todas las cosas hasta el nivel del conocimiento sensible, que muchos consideran, en efecto, como el único posible, porque su horizonte mental no se extiende más allá de este dominio y porque querrían imponer a todos las limitaciones que resultan de su propia incapacidad, sea ésta natural o adquirida a través de una educación especial.

Para prevenir todo error del género de los que acabamos de mencionar, ofrecemos aquí el siguiente cuadro que precisa las distinciones esenciales a este respecto, y al cual rogaremos a nuestros lectores que se remitan cuando sea necesario, con el fin de evitar repeticiones demasiado fastidiosas:



Hay que añadir que la distinción entre lo Universal y lo individual no debe ser considerada como una correlación, pues lo individual, al anularse rigurosamente frente a lo Universal, no podría jamás oponérsele en modo alguno. Lo

mismo ocurre con lo que concierne a lo no-manifestado y a lo manifestado. Por otra parte, podría parecer a primera vista que lo Universal y lo no-manifestado deben coincidir, y desde cierto punto de vista esta identificación estaría justificada, puesto que metafísicamente lo que constituye lo esencial es lo no-manifestado. No obstante, hay que tener en cuenta ciertos estados de manifestación que, siendo no-formales, son por eso mismo supraindividuales; si entonces no se distingue sino lo Universal y lo individual, habrá que relacionar forzosamente estos estados con lo Universal, lo cual podría hacer comprender que se trata de una manifestación que es todavía *principal* de alguna manera, al menos en comparación con los estados individuales; pero desde luego, no debe hacernos olvidar que todo lo que es manifestado, hasta en estos estados superiores, es necesariamente condicionado, es decir relativo.

Si se consideran las cosas de esta manera, lo Universal será no solamente lo no-manifestado sino también lo no-formal, que comprende a la vez lo no-manifestado y los estados de manifestación supraindividuales. En cuanto a lo individual, contiene todos los grados de manifestación formal, es decir, todos los estados en los que los seres están revestidos de formas, pues lo que caracteriza propiamente a la individualidad y la constituye esencialmente como tal, es precisamente la presencia de la forma entre las condiciones limitativas que definen y determinan un estado de existencia. Podemos resumir estas últimas consideraciones en el siguiente cuadro:



Las expresiones “estado sutil” y “estado grosero”, que se refieren a grados diferentes de la manifestación formal, serán explicadas más adelante, pero podemos indicar desde ahora que esta última distinción no vale más que a condición de tomar como punto de partida la individualidad humana, o más exactamente el mundo corporal o sensible. El “estado grosero”, en efecto, no es otra cosa que la existencia corporal misma, a la cual la individualidad humana, como se verá, no pertenece más que a través de una de sus modalidades y no en su desarrollo integral; en cuanto al “estado sutil”, comprende por un lado las modalidades extracorporales del ser humano o de cualquier otro ser situado en el mismo grado de existencia, y por el otro lado todos los estados individuales distintos de aquél. Se ve que estos dos términos no son verdaderamente simétricos y no pueden tener una medida común, puesto que uno de ellos no representa más que una porción de uno de los estados indefinidamente múltiples que constituyen la manifestación formal, mientras que el otro comprende al resto de dicha manifestación⁴. Hasta cierto punto, la simetría no se vuelve a encontrar más

⁴ Podemos hacer comprender esta asimetría por medio de una afirmación de aplicación corriente que depende simplemente de la lógica ordinaria: si se considera una atribución o una cualidad cualquiera, se divide respecto de ella a todas las cosas en dos grupos que son, por un lado, el de las cosas que poseen esta cualidad y, por otro lado, el de las cosas que no la poseen; pero mientras que el primer grupo se encuentra así definido y determinado positivamente, el segundo, que sólo está caracterizado de una manera puramente negativa, no está de ningún modo limitado por ello y es verdaderamente indefinido. No hay ahí simetría ni medida común entre estos dos grupos, que no constituyen entonces una verdadera división binaria y cuya distinción no va evidentemente más allá del punto de vista especial de la cualidad tomada como punto de partida, puesto que el segundo grupo no tiene homogeneidad alguna y puede comprender cosas que no tienen nada común entre sí, lo que no impide sin embargo que esta división sea verdaderamente válida desde el punto de vista considerado. Ahora bien, es así como distinguimos lo manifestado y lo no-manifestado, luego, ya dentro de lo manifestado, lo formal y lo no-formal, y finalmente, en el ámbito mismo de lo formal, lo corporal y lo incorpóreo.

que si se la restringe solamente a la consideración de la individualidad humana, y, por otra parte, éste es el punto de vista desde el cual la distinción en cuestión es establecida en primer lugar por la doctrina hindú. Aunque se dejara atrás este punto de vista y aunque no haya sido abordado más que para llegar a dejarlo atrás efectivamente, no es menos cierto que es el que debemos inevitablemente tomar como base y como término de comparación, puesto que es el que concierne al estado en que nos encontramos actualmente.

Diremos entonces que el ser humano, considerado en su totalidad, comporta cierto conjunto de posibilidades que constituyen su modalidad corporal o grosera, más una multitud de otras posibilidades que, al extenderse en diversos sentidos más allá de ésta, constituyen sus modalidades sutiles. Pero todas estas posibilidades reunidas no representan, sin embargo, más que un único y mismo grado de la Existencia Universal. Resulta de ello que la individualidad humana es a la vez mucho más y mucho menos que lo que creen comúnmente los occidentales: es mucho más porque no conocen de ella más que su modalidad corporal, que no es más que una porción ínfima de sus posibilidades, pero también es mucho menos porque esta individualidad, lejos de ser realmente el ser total, no es más que un estado de este ser, entre una indefinida de otros estados, cuya suma misma no es todavía nada respecto a la personalidad, que es el único ser verdadero, ya que únicamente ella constituye su estado permanente e incondicionado, y que en ese sentido es lo único que puede ser considerado como absolutamente real. Todo el resto, sin duda, es también real, pero solamente de una manera relativa, en razón de su dependencia del principio y en tanto que refleja algo de él, así como una imagen reflejada en un espejo extrae toda su realidad del objeto sin el cual no tendría ninguna existencia. Pero esta realidad menor, que no lo es sino en virtud de la participación, es ilusoria en relación con la realidad suprema, como

la misma imagen reflejada en el espejo es también ilusoria en relación con el objeto, y si se pretendiera aislarla del principio, esta ilusión se volvería irreal. Se comprende por ello que la existencia, es decir el ser condicionado y manifestado, sea a la vez real en cierto sentido e ilusoria en otro; y éste es uno de los puntos esenciales que jamás comprendieron los occidentales que, de una manera ultrajante, han deformado el Vedanta a causa de sus interpretaciones erróneas y llenas de prejuicios.

Debemos advertir más especialmente a los filósofos, que lo Universal y lo individual no son para nosotros lo que ellos llaman “categorías”; y les recordaremos, pues los modernos parecen haberlo olvidado en alguna medida, que las “categorías” en el sentido aristotélico de la palabra, no son otra cosa que los más generales de todos los géneros, de modo que pertenecen todavía al dominio de lo individual, del cual señalan, por otra parte, el límite desde cierto punto de vista. Sería más justo asimilar lo Universal a lo que los escolásticos llaman los “trascendentales”, que sobrepasan precisamente todos los géneros (comprendidas entre ellos las “categorías”), pero si estos “trascendentales” son de orden universal, sería un error creer que constituyen todo lo Universal o que son el objeto más importante que deba considerar la metafísica pura, puesto que son coextensivos al Ser pero no van más allá del Ser, al cual está ligada la doctrina en la cual son considerados. Ahora bien, si la “ontología” o conocimiento del Ser depende en gran medida de la metafísica, está muy lejos de ser la metafísica completa y total, pues el Ser no es lo no-manifestado en sí, sino solamente el principio de la manifestación, y en consecuencia, lo que está más allá del Ser importa mucho más todavía desde el punto de vista metafísico que el Ser mismo. En otras palabras, es *Brahma* y no *Ishwara* el que debe ser reconocido como Principio Supremo. Es lo que declaran expresamente los *Brahma-Sûtras*, que comienzan con estas palabras:

“ahora comienza el estudio de Brahma”, a lo cual Shan-karâchârya agrega este comentario: “al acercarse a la búsqueda de Brahma, este primer sutra recomienda un estudio reflexivo de los textos de los Upanishads, hecho con la ayuda de una dialéctica que (tomándolos como base y como principio) no esté jamás en desacuerdo con ellos, y que como ellos (pero en función de simple medio auxiliar) se proponga como objetivo la Liberación”.

Capítulo III

EL CENTRO VITAL DEL SER HUMANO, MORADA DE *BRAHMA*

El “Sí-mismo”, como hemos visto anteriormente, no debe ser distinguido de *Âtmâ* y, por otra parte, *Âtmâ* se identifica con *Brahma* mismo: es lo que podemos llamar la “Identidad Suprema”, según una expresión tomada del esoterismo islámico, cuya doctrina en este punto así como en otros, y a pesar de ciertas diferencias en la forma, es en el fondo la misma que la de la tradición hindú. La realización de esta identidad se opera a través del “*yoga*”, es decir de la unión íntima y esencial del ser humano con el Principio Divino o, si se prefiere con lo Universal. El sentido propio de esta palabra “*yoga*” es, en efecto “unión” y no otro¹, a pesar de las interpretaciones múltiples y fabuladoras que han propuesto los orientalistas y los teosofistas. Es necesario remarcar que esta realización no debe ser considerada en realidad como una “efectivización” o como una “*producción de un resultado no preexistente*”, según la expresión de Shankarâchârya; pues la unión a la que nos referimos, aunque no realizada actualmente en el sentido en que lo entendemos aquí, no por ello tiene menos existencia desde el punto de vista potencial o virtual, por decirlo con más propiedad. Se trata entonces solamente de que el ser individual (pues solamente en relación con éste podemos hablar de “realización”) tome efectivamente conciencia de lo que realmente es desde toda la eternidad.

Ésta es la razón por la que se dice que es *Brahma* el que reside en el centro vital del ser humano; y ello es válido para

¹ La raíz de esta palabra vuelve a encontrarse, apenas alterada, en el latín “*iungere*” y sus derivados.

cualquier ser humano y no solamente para aquel que está “unido” o “liberado”, entendiéndose que estas dos palabras designan en última instancia lo mismo aunque desde dos aspectos diferentes: “unido” cuando se considera al ser humano respecto al Principio Supremo, y “liberado” cuando se le considera respecto a la manifestación o a la existencia condicionada. Se considera que este centro vital corresponde analógicamente al más pequeño ventrículo (*guhâ*) del corazón (*hridaya*), pero no debe sin embargo confundirse con el corazón en el sentido ordinario de esa palabra (nos referimos al órgano fisiológico que lleva ese nombre), pues constituye en realidad el centro, no sólo de la individualidad corporal, sino también de la individualidad integral, susceptible de una extensión indefinida en su dominio (que no es por otra parte más que un grado de la Existencia), cuya modalidad corporal no constituye sino una porción, y por cierto muy restringida. El corazón se considera como centro de la vida y lo es, en efecto, desde el punto de vista fisiológico en relación con la circulación de la sangre, a la cual la vitalidad misma está esencialmente ligada de un modo muy particular, como efectivamente lo reconocen todas las tradiciones de manera unánime. Pero, más allá de eso, es así considerado en un orden superior, y en cierta medida de manera simbólica, en relación con la Inteligencia Universal (en el sentido del término árabe *El-Aqlu*) en sus relaciones con el individuo humano. Conviene señalar al respecto que los griegos mismos, y Aristóteles entre otros, atribuían el mismo papel al corazón, del cual hacían también la sede del intelecto, si es lícito emplear esta expresión, y no del sentimiento como hacen comúnmente los modernos. El cerebro no es en realidad más que el instrumento de lo “mental”, es decir del pensamiento según la modalidad reflexiva y discursiva, y en consecuencia, según el simbolismo tradicional, el corazón corresponde al sol y el cerebro a la luna. Es evidente por otra parte, que cuando se designa como corazón al centro de la individualidad íntegra, debe tenerse en cuenta que esto es

sólo una analogía que no debe ser considerada como una asimilación y que lo que hay aquí no es más que una correspondencia que, por lo demás, no tiene nada de arbitraria sino que está perfectamente fundada aunque nuestros contemporáneos, sin duda, se inclinen por sus hábitos a desconocer sus razones más profundas.

“En esta morada de *Brahma (Brahma-Pura)*”, (es decir en el centro vital del cual acabamos de hablar), “hay un pequeño loto, una estancia en la cual hay una pequeña cavidad (*dahara*) ocupada por el Éter (*Akâsha*); se debe buscar lo que hay en este lugar y se Lo conocerá”².

Lo que reside en este centro de la individualidad, en efecto, no es solamente el elemento etéreo, principio de los otros cuatro elementos sensibles, como podrían creerlo los que se apegan al sentido más exterior, es decir a aquel que se refiere únicamente al mundo corporal, en el cual este elemento cumple un papel de principio pero en una acepción totalmente relativa, del mismo modo en que el mundo corporal es eminentemente relativo; y es precisamente esta acepción la que se debe trasponer analógicamente. No es asimismo más que como “soporte” para esta transposición que se alude aquí al Éter, y el propio final del texto lo indica expresamente puesto que, si no se tratara en realidad de otra cosa, no habría evidentemente nada que buscar; y agregaremos además que el loto y la cavidad a la que nos referimos también tienen que ser considerados simbólicamente, pues semejante “localización” no debe entenderse de manera literal, puesto que las otras modalidades dejan de estar sometidas a la condición espacial cuando se deja atrás el punto de vista de la modalidad corporal.

En verdad aquí no se trata solamente del “alma viviente” (*jīvâtma*), es decir, de la manifestación particular del “Sí mismo” en la vida (*jīva*), y, por consiguiente, en el individuo

² *Chândogya Upanishad*, 8º prapâthaka, 1º khanda, shruti 1.

humano considerado más especialmente en el aspecto vital, que expresa una de las condiciones de existencia que definen propiamente su estado y que, por otra parte, se aplica al conjunto de sus modalidades. En efecto, metafísicamente esta manifestación no debe ser considerada como separada de su principio, que es el “Sí-mismo”; y si éste aparece como *jīva* en el dominio de la existencia individual (por consiguiente en una modalidad ilusoria) en la realidad suprema es *Âtmâ*. “*Este Âtmâ que reside en el corazón es más pequeño que un grano de arroz, más pequeño que un grano de cebada, más pequeño que un grano de mostaza, más pequeño que un grano de mijo, más pequeño que el germen que hay dentro de un grano de mijo; este Âtmâ que reside en el corazón, es a la vez más grande que la tierra (dominio de la manifestación grosera), más grande que la atmósfera (dominio de la manifestación sutil), más grande que el cielo (dominio de la manifestación no-formal), más grande que todos estos mundos juntos (es decir, más allá de toda manifestación por ser incondicionado)*”³.

³ *Chândogya Upanishad*, 3º prapâthaka, 14º khanda, shruti 3. Es imposible no recordar aquí esta parábola del Evangelio: “*El Reino de los Cielos es similar a un grano de mostaza que un hombre toma y siembra en su campo; este grano es la más pequeña de todas las semillas, pero cuando ha crecido es más grande que todas las otras legumbres y se vuelve un árbol, de tal modo que los pájaros del cielo vienen a reposar sobre sus ramas*” (*San Mateo*, XIII, 31 y 32). Aunque el punto de vista sea sin duda diferente, se comprenderá con facilidad cómo la concepción del “Reino de los Cielos” puede ser traspuesta metafísicamente: el crecimiento del árbol es el desarrollo de las posibilidades, y hasta “*los pájaros del cielo*”, que representan los estados superiores del ser, recuerdan un simbolismo similar empleado en otro texto de los *Upanishads*: “*dos pájaros, compañeros inseparablemente unidos, residen sobre un mismo árbol; uno come los frutos del árbol, el otro mira sin comer*” (*Mundaka Upanishad*, 3º mundaka, 1º khanda, shruti 1, *Swêtâshwatara Upanishad*, 4º adhyâya, shruti 6). El primero de estos dos pájaros es *jīvâtma*, que está comprometido en el dominio de la acción y sus consecuencias, el segundo es *Âtmâ* incondicionado que es puro conocimiento, y si están inseparablemente unidos es porque *jīvâtma* no se distingue de *Âtmâ* más que de manera ilusoria.

Y es que, en efecto, al tener que aplicarse la analogía en sentido inverso como ya hemos señalado, así como la imagen de un objeto en un espejo se invierte en relación con el objeto, lo que es primero o más grande en el orden del Principio es, al menos en apariencia, lo último o lo más pequeño en el orden de la manifestación⁴. Si tomamos algunos términos de comparación del ámbito matemático con el fin de hacer más comprensible la cuestión, veremos que el punto geométrico es cuantitativamente nulo y no ocupa espacio alguno, aunque sea el principio a través del cual se produce el espacio entero, que no es sino el desarrollo de sus propias virtualidades⁵. Del mismo modo, la unidad aritmética es el más pequeño de los números si se lo considera situado en su multiplicidad, pero es el más grande en principio, puesto que los contiene a todos virtualmente y produce el resto de la serie por su sola repetición indefinida. El “Sí-mismo” no está más que potencialmente en el individuo, en tanto no se haya realizado la “Unión”⁶ y por esto es comparable a un grano o a un germen, pero el individuo y la manifestación en su totalidad no son sino por su causa y no tienen otra realidad más que la que poseen por participar en su esencia,

⁴ Aquí también encontramos lo mismo expresado muy claramente en el Evangelio: “*Los últimos serán los primeros y los primeros serán los últimos*” (San Mateo, XX, 16).

⁵ Aun desde el punto de vista más exterior, como el de la geometría ordinaria y elemental, se puede destacar esto: por desplazamiento continuo, el punto engendra la línea, la línea engendra la superficie y la superficie engendra el volumen; pero en un sentido inverso, la superficie es la intersección de dos volúmenes, la línea es la intersección de dos superficies y el punto es la intersección de dos líneas.

⁶ En realidad, por otra parte, es el individuo quien está en el “Sí-mismo”, y el ser toma efectivamente consciencia de ello cuando se realiza la “Unión”; pero esta toma de conciencia implica la Liberación de las limitaciones que constituyen la individualidad como tal y que, más generalmente, condicionan toda manifestación. Cuando decimos que el “Sí-mismo” está en cierto modo en el individuo, es porque nos colocamos desde el punto de vista de la manifestación y es todavía una aplicación del sentido inverso.

mientras que él sobrepasa inmensamente toda existencia, por ser el Principio único de todas las cosas.

Si decimos que el “Sí-mismo” está potencialmente en el individuo y que la “Unión” no existe antes de la realización más que de manera virtual, es evidente que esto sólo debe entenderse desde el punto de vista del individuo mismo. En efecto, el “Sí-mismo” no es afectado por ninguna contingencia, puesto que es esencialmente incondicionado; es inmutable en su “permanente actualidad” y de ese modo no podría tener en sí nada de potencial. También se hace necesario distinguir entre “potencialidad” y “posibilidad”. La primera de estas dos palabras implica la aptitud para un determinado desarrollo, supone una “actualización” posible y no puede entonces aplicarse más que desde el punto de vista del “devenir” o de la manifestación; por el contrario, las posibilidades consideradas en el estado *principal* y no manifestado, que excluye todo devenir, no podrían de ningún modo ser consideradas como potenciales. Solamente para el individuo aparecen como potenciales todas las posibilidades que lo sobrepasan porque, en tanto se considere como una modalidad “separativa”, como si tuviera por sí mismo su ser propio, lo que puede alcanzar no es en realidad más que un reflejo (*abhāsa*) y no las posibilidades mismas. Y aunque no haya en ese ámbito más que una ilusión, puede decirse que dichas posibilidades permanecen siempre como potencialidad para el individuo, pues no puede acceder a ellas en esa condición y, desde el momento en que se realizan, no hay ya individualidad, como hemos de explicar con más detalle cuando tengamos que hablar de la “Liberación”. Pero aquí debemos situarnos más allá del punto de vista individual al cual, pese a definirlo como ilusorio, no por ello le reconocemos una realidad menor que aquella de la cual es susceptible en su orden, por tanto, aunque consideremos al individuo, esto no es sino en la medida en que depende esencialmente del Principio, único fundamento de esta realidad y en

tanto que, de modo virtual o efectivo, se integre en el ser total. Metafísicamente todo debe estar en definitiva referido al Principio, que es el “Sí-mismo”.

Así, lo que reside en el centro vital desde el punto de vista físico es el Éter, en tanto que desde el punto de vista psíquico es el “alma viviente” (y hasta este punto no salimos del dominio de las posibilidades individuales), pero también, y sobre todo desde el punto de vista metafísico, es el “Sí-mismo” *principal* e incondicionado. Es entonces verdaderamente el “Espíritu Universal” (*Ātmā*), que es en realidad *Brahma* mismo, el “Supremo Ordenador”; y así se encuentra plenamente justificada la designación de este centro vital del ser humano como la morada de *Brahma* (*Brahma-Pura*). Ahora bien, *Brahma* considerado de esta manera en el ser humano (y se lo podría considerar de modo similar en relación con cualquier otro estado del ser), se llama *Purusha*, porque reposa o habita en la individualidad (se trata, digámoslo una vez más, de la individualidad integral y no solamente de la individualidad restringida a su modalidad corporal) como en una ciudad (*Puri-Shaya*), pues “*pura*”, en el sentido propio y literal, significa “ciudad”⁷.

En el centro vital, residencia de *Purusha*, “*no brilla el sol, ni la luna, ni las estrellas, ni los relámpagos y menos aún este fuego visible* (el elemento ígneo sensible o *tejas*, cuya cualidad propia está constituida por la visibilidad). *Todo brilla a partir del rayo de Purusha* (al reflejar su clari-

⁷ Esta explicación de la palabra *Purusha* no debe indudablemente tomarse como una derivación etimológica. Depende de *Nirukta*, es decir de una interpretación que se funda principalmente en el valor simbólico de los elementos de los que se componen las palabras y este modo de explicación, generalmente incompreso por los orientalistas, es en buena medida comparable al que se encuentra en la *Qabbalah* hebrea. Esto tampoco era del todo desconocido entre los griegos, y se pueden ver ejemplos de ello en el *Crátilo* de Platón. En cuanto al significado de *Purusha*, se podría destacar también que “*Puri*” expresa una idea de plenitud.

dad); *es por su esplendor que este todo* (la individualidad integral considerada como “macrocosmos”) *se ilumina*”⁸.

Y se lee asimismo en el *Bhagavad-Gîtâ*⁹: “*es necesario buscar el lugar* (que simboliza un estado del ser) *del cual no hay retorno* (a la manifestación), *y refugiarse en el Purusha primordial del cual ha salido el impulso original* (de la manifestación universal). *Ni el sol, ni la luna, ni el fuego iluminan este lugar, allí esta mi morada suprema*”¹⁰. *Purusha* se representa como una luz (*jyotis*), porque la luz simboliza el conocimiento, y es la fuente de toda otra luz, que no es en suma sino su reflejo, dado que todo conocimiento relativo no puede existir más que por participación, por indirecta y lejana que sea, en la esencia del Conocimiento Supremo. En la luz de este conocimiento todas las cosas están en perfecta simultaneidad pues, desde el punto de vista del principio, no

⁸ *Katha Upanishad*, 2º adhyâya, 5º valli, shruti 15; *Mundaka Upanishad*, 2º mundaka, 2º khanda, shruti 10; *Swêtâshwatara Upanishad*, 6º adhyâya, shruti 14.

⁹ Se sabe que la *Bhagavad-Gîtâ* es un episodio del *Mahâbhârata*, y recordaremos, atentos a lo que nos interesa, que los *Itihâsas*, es decir el *Râmâyana* y el *Mahâbhârata*, formaban parte de la *Smriti* y, por tanto, son algo totalmente distinto de los simples “poemas épicos” en el sentido profano en que lo entienden los occidentales.

¹⁰ *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 4 y 6. Hay en estos textos una similitud interesante a señalar con este pasaje de la descripción de la “Jerusalén Celestial” de la que habla San Juan en *Apocalipsis*, XXI, 23: “*y esta ciudad no necesita ser iluminada por el sol o por la luna, porque es la gloria de Dios lo que la ilumina y porque su lámpara es el cordero*”. Se ve a través de esto que la “Jerusalén Celestial” no deja de estar relacionada con la “ciudad de *Brahma*”; y para aquellos que conocen la relación que une al “Cordero” del simbolismo cristiano con el “*Agni*” védico, la relación es todavía más significativa. Sin poder insistir sobre este último punto diremos, para evitar toda falsa interpretación, que no pretendemos de ninguna manera establecer una relación etimológica entre *Agnis* e *Ignis* (equivalente latino de *Agni*) pero que algunas relaciones fonéticas como la que existe entre estas dos palabras cumplen a menudo un papel importante en el simbolismo. Por otro lado, para nosotros no hay allí nada de fortuito, puesto que todo lo que es tiene una razón de ser, comprendiendo en ello a las formas del lenguaje. Conviene hacer notar además, desde el mismo punto de vista, que el vehículo de *Agni* es un carnero.

puede haber allí sino un “eterno presente”, puesto que la inmutabilidad excluye toda sucesión. Y no es sino en el orden de lo manifestado que se traducen según una modalidad sucesiva (lo que no quiere decir forzosamente temporal) las relaciones de las posibilidades que en sí están eternamente contenidas en el Principio. “*Este Purusha, del tamaño de una pulga (angushta-mâtra, expresión que no debe ser entendida literalmente como si le asignara una dimensión espacial pero que se refiere a la misma idea que la comparación con un grano)*¹², *es de una luminosidad clara como un fuego sin humo* (sin mezcla alguna de oscuridad o de ignorancia), *es el dueño del pasado y del futuro* (dado que es eterno y por lo tanto omnipresente, de modo que contiene actualmente todo lo que aparece como pasado y como futuro en relación con un momento cualquiera de la manifestación, con la posibilidad de que sea transpuesta más allá de la modalidad especial de sucesión que es propiamente el tiempo), *es hoy* (en el estado actual que constituye la modalidad humana) *y será mañana* (en todos los ciclos o estados de existencia) *tal como es* (en Sí, como Principio, desde toda la eternidad)¹³”.

¹² Se podría también, con esta finalidad, establecer una comparación con la “endogenia del inmortal”, tal como es enseñada por la tradición taoísta, así como el “Luz” o “centro de inmortalidad” de la tradición hebrea.

¹³ *Katha Upanishad*, 2º adhyâya, 4º vâlli, shrutis 12 y 13. En el esoterismo islámico, la misma idea es expresada en términos casi idénticos por Mohyiddin ‘Ibn Arabî en su “*Tratado de la Unidad*” (*Risâlatul-Ahadiyah*): “*Él (Allah) es ahora tal como era, desde toda la eternidad, siempre en el estado de Creador Sublime*”. La única diferencia está dada por la idea de “creación” que no aparece sino en las doctrinas tradicionales que, parcialmente al menos, se relacionan con el Judaísmo. Por otra parte, en el fondo no es más que una forma especial de expresar lo que se refiere a la manifestación universal y a su relación con el Principio.

Capítulo IV

PURUSHA Y PRAKRITI

Ahora debemos considerar a *Purusha* no ya en sí mismo, sino en relación con la manifestación, y esto nos permitirá comprender mejor cómo *Purusha* puede abordarse desde múltiples aspectos, pese a no ser sino uno en realidad. Diremos entonces que *Purusha*, para que la manifestación se produzca, debe entrar en correlación con otro principio, aunque tal correlación sea inexistente en cuanto a su aspecto más elevado (*uttama*), y aunque no haya verdaderamente otro principio, salvo en un sentido relativo, que el Principio Supremo; pero desde el momento que estamos frente a la manifestación, incluso en relación con el Principio, estamos ya en el dominio de la relatividad. El correlativo de *Purusha* es pues *Prakriti*, la substancia primordial indiferenciada. Es el principio pasivo que se representa como femenino, mientras que *Purusha* (llamado también *Pumas*), es el principio activo representado como masculino; y al permanecer ambos como no-manifestados, constituyen los dos polos de toda manifestación. Es la unión de estos dos principios complementarios la que produce el desarrollo integral del estado individual humano (y esto en relación con cada individuo); y lo que hemos dicho es igualmente válido para todos los estados manifestados del ser distintos del estado humano, pues si tenemos que considerarlo más especialmente, no debemos olvidar jamás que no es sino un estado entre otros, y que no es solamente en el límite de la individualidad humana sino en el de la totalidad de los estados manifestados en una multiplicidad ilimitada donde *Purusha* y *Prakriti* se nos aparecen de alguna manera como resultado de una polarización del ser *principal*.

Si en lugar de considerar a cada individuo de manera aislada se considera al conjunto del dominio formado por un grado determinado de la Existencia, tal como el dominio individual en el cual se despliega el estado humano, o cualquier otro dominio análogo de la existencia manifestada definido de modo similar por cierto conjunto de condiciones especiales y limitativas, *Purusha* es, para ese dominio (que comprende a todos los seres que desarrollan allí tanto sucesiva como simultáneamente sus posibilidades de manifestación correspondientes), asimilado a *Prajâpati*, el "*Señor de los seres producidos*", expresión de *Brahma* mismo en tanto que se le concibe como Voluntad Divina y Ordenador Supremo¹. Esta Voluntad se manifiesta más particularmente, en cada ciclo especial de existencia, como el *Manú* del ciclo que le da su Ley (*Dharma*). En efecto, *Manú*, tal como hemos explicado en otro lugar, no debe en modo alguno ser considerado como un personaje ni como un "mito" (al menos en el sentido vulgar de la palabra), sino más bien como un principio que es en realidad la "Inteligencia cósmica", imagen reflejada de *Brahma* (y en realidad uno con Él) que se expresa como legislador primordial y universal². Así como *Manú* es el prototipo del hombre (*mânava*), la pareja *Purusha-Prakriti* en relación con un estado determinado del ser, puede considerarse como equivalente, en el ámbito de la existencia que corresponde a dicho estado, a lo que el esoterismo islámico llama el "Hombre Universal" (*El-Insânul-*

¹ *Prajâpati* es también *Vishwakarma*, el "Principio Constructivo Universal". Su nombre y su función son, por lo demás, susceptibles de aplicaciones múltiples y más o menos especializadas, según se los relacione o no con la consideración de tal o cual ciclo o estado determinado.

² Es interesante destacar que en otras tradiciones el legislador primordial también es designado por nombres cuya raíz es la misma que la del *Manú* hindú: tal es el caso de *Menes* o *Mina* de los egipcios, del *Minos* de los griegos y del *Menw* de los celtas; es entonces un error considerar estos nombres como designaciones de personajes históricos.

kâmil)³, concepción que puede por otra parte extenderse a todo el conjunto de los estados manifestados y que establece entonces la analogía constitutiva de la manifestación universal y de su modalidad individual humana⁴ o, para emplear el lenguaje de ciertas escuelas occidentales, del "macrocosmos" y del "microcosmos"⁵.

Ahora, es indispensable subrayar que la concepción de la pareja *Purusha-Prakriti* no tiene relación con ninguna concepción "dualista" y en que es, en particular, totalmente diferente del dualismo "espíritu-materia" de la filosofía occidental moderna, cuyo origen es en realidad imputable al cartesianismo. No puede considerarse que *Purusha* tenga correspondencia alguna con la noción filosófica de "espíritu", como ya lo hemos indicado a propósito de la designación de *Âtmâ* como "Espíritu Universal", que no es aceptable sino con la condición de ser entendido en un sentido totalmente distinto de aquel; y pese a las aserciones de un buen número de orientalistas. *Prakriti* corresponde todavía menos a la noción de "materia" que, por otra parte, es tan completamente extraña al pensamiento hindú que no existe en sánscrito ninguna palabra por la cual pueda traducirse ni siquiera de un modo aproximado, lo cual prueba que tal noción no tiene absolutamente nada de fundamental. Por lo demás, es muy probable que los mismos griegos no tuvieran la noción de materia tal como la entienden los modernos, sean filósofos o físicos. En todo caso, el sentido de la pala-

³ Es el *Adam Kadmon* de la Cábala hebrea, es también el "rey" (*Wang*) de la tradición extremo oriental. (*Tao-te-king*, XXV).

⁴ Recordamos que la institución de las castas reposa esencialmente sobre esta analogía. Sobre el papel de *Purusha* considerado desde el punto de vista que indicamos aquí, ver fundamentalmente el *Purusha-Sûkta* del *Rig-Vêda*, X, 90. *Vishwakarma*, aspecto o función del "Hombre Universal", corresponde al "Gran Arquitecto del Universo" de las iniciaciones occidentales.

⁵ Estos términos pertenecen en propiedad al hermetismo, y consideramos que no debemos ocuparnos del empleo más o menos abusivo que ha podido hacerse de ellos por parte de los pseudo esoteristas contemporáneos.

bra *ούλη*, en Aristóteles, es más bien el de "substancia" en toda su universalidad, y, *εἶδος* (que la palabra "forma" traduce bastante mal a causa de los equívocos a los cuales suele dar lugar muy a menudo) corresponde, no menos exactamente, a la de "esencia" considerada como correlativa de dicha "substancia". En efecto, estos términos de "esencia" y "substancia" tomados en su acepción más extendida, son quizás en las lenguas occidentales aquellos que dan la idea más exacta de la concepción que nos ocupa, concepción de orden mucho más universal que la de "espíritu" y "materia", en tanto que esta última no representa más que un aspecto muy particular, una especificación en relación con un estado de existencia determinado, más allá del cual cesa enteramente de ser válida, en lugar de ser aplicable a la totalidad de la manifestación universal como lo es la de "esencia" y "substancia". Es preciso además añadir que la distinción de estas últimas, por primordial que sea con respecto a cualquier otra, no es por ello menos relativa. Es, en efecto, la primera de todas las dualidades, aquella de la cual derivan directa o indirectamente todas las demás y es aquí donde comienza en rigor la multiplicidad; pero no debe verse en esta dualidad la expresión de una irreductibilidad absoluta que de ningún modo podría haber allí; es el Ser Universal quien, en relación con la manifestación cuyo principio constituye, se polariza en "esencia" y "substancia" sin que por eso se vea afectada su unidad íntima. Recordaremos al respecto que el *Vedanta*, por el hecho de ser puramente metafísico, es esencialmente la "doctrina de la no-dualidad" (*adwaita-vâda*)⁶; y si el *Sânkhya* pudo parecer "dualista" a los

⁶ Hemos explicado en nuestra *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes* que este "no-dualismo" no debe ser confundido con el "monismo" que, bajo cualquier forma que adopte es, al igual que el "dualismo", de orden simplemente filosófico y no metafísico. Tampoco tiene nada en común con el "panteísmo", y en menor medida aún se le puede asimilar esta última denominación que, cuando se emplea en un sentido razonable, implica siempre cierto "naturalismo" que es propiamente antimetafísico.

que no lo han comprendido, es porque su punto de vista se atiene a la consideración de la primera dualidad, lo cual no le impide admitir la posibilidad de todo lo que lo exceda, contrariamente a lo que ocurre con las concepciones sistemáticas propias de los filósofos.

Debemos precisar todavía más lo que es *Prakriti*, que es el primero de los veinticinco principios (*tattwas*) enumerados en el *Sāṅkhya*, pero hemos tenido que abordar *Purusha* antes que *Prakriti* porque es inadmisibile que el principio plástico o *substancial* (en el sentido estrictamente etimológico de este último vocablo que expresa el *substratum universal* o, en otras palabras, el soporte de toda manifestación)⁷ esté dotado de "espontaneidad", puesto que es puramente potencial y pasivo, apto para toda determinación, pero sin poseer ninguna en acto. *Prakriti* no puede entonces ser verdaderamente causa por sí misma (nos referimos a la "causalidad eficiente"), fuera de la acción o de la influencia del principio esencial que constituye *Purusha* y que es, podría decirse, el "determinante" de la manifestación. Todas las cosas manifestadas son producidas por *Prakriti*, de la cual son en cierto modo modificaciones o determinaciones, pero sin la presencia de *Purusha* estas producciones carecerían de toda realidad. La opinión según la cual *Prakriti* se bastaría a sí misma como principio de la manifestación no podría originarse más que a partir de una concepción totalmente errónea del *Sāṅkhya*, que proviene simplemente del hecho de que, en esta doctrina, lo que se llama "producción" se considera exclusivamente desde el aspecto "*substancial*", y quizás también del hecho de que *Purusha* no esté nume-

⁷ Añadiremos, para descartar todo posible error de interpretación, que el sentido en que entendemos la "substancia" no es en absoluto el que Spinoza le asignara a dicho término, pues por efecto de la confusión "panteísta" se sirve de él para designar al Ser Universal mismo, al menos en la medida en que es capaz de concebirlo, cuando en realidad, el Ser universal está más allá de la distinción de *Purusha* y *Prakriti*, que se unifican en él como en su principio común.

rado sino como el vigésimoquinto *tattwa*, enteramente independiente de los otros que comprenden a *Prakriti* y a todas sus modificaciones. Una opinión semejante, por lo demás, sería formalmente contraria a la enseñanza del *Vêda*.

Mûla-Prakriti es la "Naturaleza Primordial" (llamada en árabe *El-Fitrah*), raíz de todas las manifestaciones (pues *mûla* significa "raíz"); también se la designa como *Pradhâna*, es decir, "lo que está antes que todas las cosas", puesto que contiene en potencia todas las determinaciones y, según los *Pûranas*, se identifica con *Mâyâ* concebida como "madre de las formas". Es indiferenciada (*avyakta*) e "indistinguible" (por no estar compuesta de partes ni dotada de cualidades, y porque puede ser inducida sólo por sus efectos, puesto que no se la podría percibir en sí misma) y productiva sin ser ella misma producción. "Siendo raíz carece de raíz, pues no sería raíz si ella misma tuviera una raíz"⁸. "Prakriti, raíz de todo, no es producción. Siete principios, el grande (*Mahat*, que es el principio intelectual o *Buddhi*) y los otros (*Ahankâra* o consciencia individual, que engendra la noción del "yo", y los cinco *tanmâtras* o determinaciones esenciales de las cosas), son al mismo tiempo producciones (de *Prakriti*) y productivos (en relación con los siguientes). Dieciséis (los once *indriyas* o facultades de sensación y acción, comprendidos allí el *Manas* o "Mental" y los cinco *bhûtas* o elementos *substanciales* y sensibles) son producciones (improductivas). *Purusha* no es ni producción ni productivo (en sí mismo)"⁹, aunque sea su acción, o mejor dicho su actividad "no actuante", según una expresión que tomamos de la tradición extremo-oriental, la que determina esencialmente todo lo que es producción *substancial* en *Prakriti*¹⁰.

⁸ *Sâmkhya-Sûtras*, 1, 67.

⁹ *Sâmkhya-Karika*, shloka, 3.

¹⁰ Colebrooke (*Essais sur la Philosophie des Hindous, -Essays sobre la Filosofía de los Hindúes-*) ha señalado con razón la notable concordancia que existe entre el último pasaje citado y los siguientes, sa-

Agregaremos para completar estas nociones que *Prakriti*, al ser necesariamente "una" en su "indistinción", contiene en sí misma una triplicidad que, al actualizarse bajo la influencia ordenadora de *Purusha*, da nacimiento a sus múltiples determinaciones. En efecto, posee tres *gunas* o cualidades constitutivas que están en perfecto equilibrio en su indiferenciación primordial. Toda manifestación o modificación de la substancia representa una ruptura de este equilibrio, y los seres, en sus diferentes estados de manifestación, participan de los tres *gunas* en grados diversos y, por así decirlo, siguiendo proporciones indefinidamente variadas. Estos *gunas* no son por lo tanto estados, sino condiciones de la Existencia universal a las cuales están sometidos todos los seres de la existencia manifestada, y deben distinguirse cuidadosamente de las condiciones especiales que determinan y definen tal o cual estado o modo de la manifestación. Los tres *gunas* son: *sattwa*, la conformidad con la esencia pura del Ser (*Sat*), que se identifica con la Luz inteligible o Conocimiento y se representa como una tendencia ascendente; *rajas*, el impulso expansivo según el cual el ser se desarrolla en cierto estado y, en alguna medida, en un nivel determina-

cados del tratado *De Divisione Naturae* de Escoto Erígena: "La División de la Naturaleza me parece que debe ser establecida según cuatro diferentes especies, de las cuales la primera es "lo que crea y no es creado", la segunda "lo que es creado y a su vez crea", la tercera "lo que es creado y no crea", y finalmente la cuarta "lo que no es creado ni crea" (Libro I). "Pero la primera especie y la cuarta (respectivamente asimilables a *Prakriti* y *Purusha*) coinciden (se confunden o más bien se unen) en la Naturaleza Divina, pues ésta puede ser llamada creadora, tal como es en sí misma, pero a la vez ni creadora ni creada, puesto que siendo infinita, no puede producir nada que esté fuera de ella, y que no hay tampoco posibilidad alguna de que no sea en sí y por sí (Libro III). Se insistirá no obstante en la sustitución de la idea de "creación" por la de "producción"; por otra parte la expresión de "Naturaleza Divina" no es perfectamente adecuada, pues lo que ella designa en rigor es el Ser Universal; en realidad es *Prakriti* lo que constituye la naturaleza primordial, y *Purusha*, esencialmente inmutable, está fuera de la naturaleza, cuyo nombre mismo expresa una idea de "devenir".

do de la Existencia; y finalmente *tamas*, la oscuridad asimilada a la ignorancia, y representada como una tendencia descendente. Nos limitaremos aquí a estas definiciones, que ya hemos indicado en otro lugar; no es éste el sitio para exponer de manera más completa estas consideraciones, que están en cierta medida fuera de nuestro tema, ni hablar de las aplicaciones diversas a que dan lugar, fundamentalmente en lo que concierne a la teoría cosmológica de los elementos; estas cuestiones encontrarán un mejor ámbito en otros estudios.

Capítulo V

PURUSHA, INAFECTADO POR LAS MODIFICACIONES INDIVIDUALES

Según el *Bhagavad-Gîtâ*: "Hay en el mundo dos *Purusha*, uno destructible y otro indestructible; el primero está repartido entre todos los seres; el segundo es inmutable. Pero hay otro *Purusha*, el más alto (*uttama*), que se llama *Paramâtmâ*, y que en su calidad de Señor imperecedero, penetra y sostiene los tres mundos (la tierra, la atmósfera y el cielo, que representan respectivamente los tres grados fundamentales entre los cuales se reparten todas las modalidades de manifestación). Por sobrepasar lo destructible y hasta lo indestructible (puesto que soy el Principio Supremo de uno y otro), se me celebra en el mundo y en el *Vêda* con el nombre de *Purushottama*"¹.

Entre los dos primeros *Purushas*, el "destructible" es *jîvâtmâ*, cuya existencia distinta es, en efecto, transitoria y contingente como la de la individualidad misma, y el "indestructible" es *Âtmâ* en tanto que personalidad, principio permanente del ser a través de todos sus estados de manifestación². En cuanto al tercero, como el texto mismo lo decla-

¹ *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 16 a 18.

² Son "los dos pájaros que viven sobre un mismo árbol", según los textos de los *Upanishads* que hemos citado en una nota precedente. Por otra parte, también se hace referencia a un árbol en la *Katha Upanishad*, 2,6,1, pero allí la aplicación de este símbolo es "macrocósmica" y no "microcósmica": "el mundo es como una higuera perpetua (*ashwatta sanâtana*) cuya raíz está elevada en el aire y cuyas ramas se sumergen en la tierra", y asimismo se lee en el *Bhagavad Gîtâ* XV,1: "es una higuera que no perece, con la raíz en alto y las ramas abajo, cuyas hojas constituyen los himnos del *Vêda*; quien la conoce, conoce el *Vêda*". La raíz está en lo alto porque representa el Principio, y las ramas están hacia abajo porque representan el despliegue de la manifestación. Si la figura del árbol está así invertida, esto significa que la

ra expresamente, es *Paramâtmâ*, cuya personalidad es una determinación primordial, tal como hemos explicado antes. Aunque la personalidad esté realmente más allá del dominio de la multiplicidad, se puede sin embargo, en cierto sentido, hablar de una personalidad para cada ser (se trata naturalmente del ser total y no de un ser considerado aisladamente) y por ello, el *Sânkhya*, cuyo punto de vista no alcanza al *Purushottama*, presenta a menudo a *Purusha* como múltiple. Pero debe destacarse que, incluso en este caso, se emplea siempre en singular para afirmar claramente su unidad esencial. El *Sânkhya* entonces no tiene nada en común con un "monadismo" del género del de Leibnitz, en el cual, por otra parte, se considera a la "substancia individual" como un todo completo que forma una especie de sistema cerrado, concepción que es incompatible con toda noción de orden verdaderamente metafísico.

Purusha, considerado como idéntico a la personalidad, es por así decirlo³ "una porción (*anśha*) del Supremo Ordenador (que, sin embargo, no tiene partes en realidad, puesto que es absolutamente indivisible y "sin dualidad"), como una chispa lo es del fuego (cuya naturaleza, por lo demás, permanece en su totalidad en cada chispa)"⁴. No está sometido a las condi-

analogía, aquí como en otras partes, debe aplicarse en sentido inverso. En los dos casos, el árbol se designa como higuera sagrada (*ashwatta* o *pippala*). En una forma o en otra, el simbolismo del "árbol del mundo" está lejos de ser particular de la India: la encina entre los celtas, el tilo entre los germanos y el fresno de los escandinavos cumplen exactamente el mismo papel.

³ La palabra "*iva*" indica que se trata de una comparación (*upama*) o de un modo de hablar destinado a facilitar la comprensión, pero que no debe ser tomado literalmente. He aquí un texto taoísta que expresa una idea similar: "*Las normas de toda clase, como la que hace un cuerpo de muchos órganos* (o un ser de muchos estados) *son otras tantas participaciones del Rector Universal. Estas participaciones ni lo aumentan ni lo disminuyen, pues ellas son comunicadas por El y no separadas de El*" (*Tchoang-tseu*, -*Chuang-Tsé*-, c. II. Traducción del Padre Wieger, p. 217).

⁴ *Brahma-Sûtras*, 2,3,43. Recordamos que en nuestra interpretación seguimos principalmente el comentario de Shankarâchârya.

ciones que determinan la individualidad, y hasta en sus relaciones con ésta, permanece inafectado por las modificaciones individuales (como por ejemplo el placer y el dolor), que son puramente contingentes y accidentales, no esenciales al ser y provienen en su totalidad del principio plástico *Prakriti* o *Pradhâna*, como de su única raíz. A partir de esta sustancia, que contiene en potencia a todas las posibilidades de manifestación, se producen las modificaciones en el orden manifestado, por el desarrollo mismo de dichas posibilidades o, para emplear el lenguaje aristotélico, por su paso de la potencia al acto. “Toda modificación (*parinâma*), dice Vijnâna-Bhikshu, desde la producción original del mundo (es decir de cada ciclo de existencia) hasta su disolución final, proviene exclusivamente de *Prakriti* y sus derivados”, es decir de los veinticuatro primeros *tattwas* del *Sânkhya*.

Purusha es, sin embargo, el principio esencial de todas las cosas, puesto que determina el desarrollo de las posibilidades de *Prakriti*, pero jamás entra en la manifestación, de modo que todas las cosas, en tanto sean consideradas según una modalidad distintiva, son diferentes de él y nada de lo que les concierne como tales (que constituye lo que se puede llamar “devenir”) podría afectar su inmutabilidad. “Así, la luz solar o lunar (susceptible de modificaciones múltiples) parece ser idéntica a lo que le da origen (la fuente luminosa considerada inmutable en si misma), pero sin embargo es distinta de ella (en su manifestación exterior e igualmente las modificaciones o cualidades manifestadas son, como tales, distintas de su principio esencial en la medida que no pueden afectarlo de ninguna manera). Así como la imagen del sol reflejada en el agua tiembla o vacila al seguir sus ondulaciones sin afectar sin embargo a las otras imágenes reflejadas en ella ni, con mayor razón, al orbe solar, de igual modo las modificaciones de un individuo no afectan a otro, ni mucho menos al Supremo Ordenador”⁵, que es *Purushotta-*

⁵ *Brahma-Sûtras*, 2º adhyâya, 3º pâda, sûtras 46 a 53.

ma, y al cual la personalidad es realmente idéntica en su esencia, como toda chispa es idéntica al fuego, considerado indivisible en cuanto a su naturaleza íntima.

Es el "alma viviente" (*jīvâtma*) lo que se compara aquí con la imagen del sol en el agua, como si fuera el reflejo (*âbhâsa*), en el dominio individual y en relación con cada individuo, de la Luz, *principalmente* una, del "Espíritu Universal" (*Âtmâ*). El rayo luminoso que da existencia a esta imagen y la une con su fuente es, como veremos más adelante, el intelecto superior (*Buddhi*), que pertenece al dominio de la manifestación no-formal⁶. En cuanto al agua, que refleja la luz solar, es habitualmente símbolo del principio plástico (*Prakriti*) e imagen de la "pasividad universal"; y, por añadidura, este símbolo, con la misma significación, es común a todas las doctrinas tradicionales⁷. Aquí, sin em-

⁶ Debe destacarse que el rayo supone un medio de propagación (manifestación según modalidad no individualizada), y que la imagen supone un plano de reflexión (individualización por las condiciones de cierto estado de existencia).

⁷ Se puede en este aspecto hacer referencia en particular al principio del Génesis, I, 2: "... y el Espíritu Divino estaba inclinado sobre la faz de las aguas". Hay en este pasaje una indicación muy clara relativa a los dos principios complementarios de los cuales hablamos aquí, pues el Espíritu corresponde a *Purusha* y las aguas a *Prakriti*. Desde un punto de vista diferente, pero sin embargo relacionado analógicamente con el precedente, el *Ruahh Elohim* del texto hebreo es también asimilable a *Hamsa*, el cisne simbólico vehículo de *Brahmâ*, que incubaba el *Brahmânda*, el "huevo del mundo" contenido en las aguas primordiales; y es importante señalar que *Hamsa* es igualmente el "soplo" (*spiritus*), que es el sentido primero de *Ruahh* en hebreo. Finalmente, si nos colocamos especialmente desde el punto de vista de la constitución del mundo corporal, *Ruahh* es el aire (*Vâyû*); y si no fuera porque esto nos llevaría a consideraciones demasiado largas, podríamos demostrar que hay una perfecta concordancia entre la *Biblia* y el *Vêda* en lo que concierne al orden del desarrollo de los elementos sensibles. En todo caso se puede encontrar en lo que acabamos de decir, la indicación de tres sentidos superpuestos, que se reflejan respectivamente a los tres grados fundamentales de la manifestación (no-formal, sutil y grosero), que son designados como los "tres mundos" (*tribhuvana*) en la tradición hindú. Estos tres mundos aparecen asimismo en la *Cábala* hebrea con los nombres de *Beriah*, *Ietsirah* y *Asiah*; por encima de ellos está *Atsiluth*, que es el estado *principal* de no-manifestación.

bargo, es necesario marcar una restricción a su sentido general, pues *Buddhi*, aun cuando es no-formal y supraindividual, es todavía algo manifestado y, por consiguiente, depende de *Prakriti*, constituyendo su primera producción. El agua no puede entonces representar aquí más que el conjunto potencial de las posibilidades formales, es decir el dominio de la manifestación según una modalidad individual, dejando así fuera de ella a estas posibilidades no-formales que, pese a corresponder a estados de manifestación, deben sin embargo ser referidas a lo Universal⁸.

⁸ Si se deja al símbolo del agua su significación general, el conjunto de las posibilidades formales se designa como "Aguas inferiores" y el de las posibilidades no-formales como "Aguas superiores". La separación de las "aguas inferiores" y de las "aguas superiores" desde el punto de vista cosmogónico, se encuentra descrita en el *Génesis* I, 6 y 7; y debe hacerse notar que la palabra *Maim*, que designa al agua en hebreo, tiene la forma del dual, lo cual puede, entre otras significaciones, relacionarse con el "doble caos" de las posibilidades formales y no-formales del estado potencial. Las aguas primordiales antes de la separación, constituyen la totalidad de las posibilidades de manifestación, en tanto que ésta constituye el aspecto potencial del Ser Universal, lo que es en rigor *Prakriti*. Hay todavía otro sentido superior del mismo simbolismo, que se obtiene al transponerlo más allá del Ser mismo: las aguas representan entonces la Posibilidad Universal considerada de una manera absolutamente total, es decir, en tanto que abraza a la vez, en su infinitud, el dominio de la manifestación y el de la no-manifestación. Este último sentido es el más elevado de todos; en el grado inmediatamente inferior, en la polarización primordial del Ser, tenemos a *Prakriti*, con la cual no estamos todavía más que en el principio de la manifestación. Luego, continuando el descenso, podemos abordar los tres grados de ésta como hemos hecho precedentemente: tenemos entonces, para los dos primeros, el "doble caos" del cual hemos hablado, y finalmente, para el mundo corporal, el agua en tanto que elemento sensible, encontrándose esta última comprendida ya implícitamente, como todo lo que pertenece a la manifestación grosera, en el dominio de las "aguas inferiores", pues la manifestación sutil cumple el papel de principio inmediato y relativo con respecto a esta manifestación grosera. Aunque estas explicaciones sean un poco largas, pensamos que no serán inútiles para hacer comprender, a través de ejemplos, cómo se puede abordar una pluralidad de sentidos y aplicaciones en los textos tradicionales.

Capítulo VI

LOS GRADOS DE LA MANIFESTACIÓN INDIVIDUAL

Debemos pasar ahora a la enumeración de los diferentes grados de manifestación de *Âtmâ*, considerado como personalidad, en tanto que dicha manifestación constituye la individualidad humana; y podemos decir que la constituye efectivamente, puesto que esta individualidad no tendría ningún grado de existencia si estuviera separada de su principio, es decir de la personalidad. Sin embargo, la expresión que acabamos de emplear exige una reserva: por manifestación del *Âtmâ* debe entenderse aquella que se relaciona con él como principio esencial, pero no debería interpretarse por ello que *Âtmâ* se manifieste de manera alguna, pues jamás entra en la manifestación, tal y como hemos dicho precedentemente, y por esto no es afectado en nada por ella. En otros términos, *Âtmâ* es “*aquello por lo cual todo se manifiesta, pero que no es a su vez manifestado por nada*”¹; y esta afirmación no deberá perderse de vista en todo lo que sigue.

A continuación hemos de recordar que *Âtmâ* y *Purusha* son un único y mismo principio, y que toda manifestación se produce a partir de *Prakriti* y no de *Purusha*; pero si el *Sânkhya* aborda fundamentalmente dicha manifestación como desarrollo o “actuación” de las potencialidades de *Prakriti*, es porque su punto de vista es ante todo “cosmológico” y no propiamente metafísico, sin embargo, el *Vedanta* debe ver allí algo diferente porque considera al *Âtmâ* (que está fuera de la modificación y del devenir), como el verdadero principio al cual todo debe finalmente referirse. Po-

¹ *Kena Upanishad*, I, 5 a 9; el pasaje entero se reproducirá más tarde.

dríamos decir que, en este aspecto, hay un punto de vista de la “substancia” y otro de la “esencia”, y que el primero constituye el punto de vista “cosmológico”, porque tiene que ver con la “naturaleza” y el “devenir”; pero, por otro lado, la metafísica no se limita a la “esencia” como correlato de la “substancia”, ni incluso al Ser, en el cual estos dos términos se unifican; va mucho más lejos, puesto que se extiende también a *Paramâtmâ* o *Purushottama*, que es el Supremo *Brahma*, y por lo tanto su punto de vista (si es que esta expresión aún es aplicable aquí) es verdaderamente ilimitado.

Por otra parte, cuando hablamos de los diferentes grados de la manifestación individual, debe entenderse claramente que estos grados corresponden a los de la manifestación universal, a causa de la analogía constitutiva del “macrocosmos” y el “microcosmos” a la cual hemos hecho alusión más arriba. Esto se comprenderá mejor todavía si se piensa que todos los seres manifestados están de igual modo sometidos a las condiciones generales que definen los estados de existencia en los que están situados. Si no se puede, al considerar un ser cualquiera, aislar realmente uno de sus estados del conjunto de todos los otros estados entre los cuales se sitúa jerárquicamente en un nivel determinado, no se puede, desde otro punto de vista, aislarlo de todo lo que pertenece, no ya al mismo ser, sino al mismo grado de la Existencia Universal; y en consecuencia todo se ve relacionado en muchos sentidos, sea en la manifestación misma, sea en tanto que ésta, al formar un conjunto único en su multiplicidad indefinida, se relaciona con su principio, es decir con el Ser, y por lo tanto con el Principio Supremo. La multiplicidad existe según su modalidad propia, desde el momento que ello es posible, pero dicha modalidad es ilusoria en el sentido que ya hemos precisado (el de una “realidad menor”), porque la existencia misma de esta multiplicidad se funda sobre la unidad de la cual procede y en la cual está contenida desde el punto de vista del Principio. Al abordar

de esta manera el conjunto de la manifestación universal, se puede decir que, dentro de la multiplicidad misma de sus grados y modos, “*la existencia es única*”, según una fórmula que tomamos del esoterismo islámico. Y aquí debe observarse un matiz importante entre “unicidad” y “unidad”: la primera engloba la multiplicidad como tal y la segunda es su principio (no la “raíz”, en el sentido en que esta palabra se aplica solamente a *Prakriti*, sino como lo que encierra en sí todas las posibilidades de manifestación, tanto “esencialmente” como “*substancialmente*”). Se puede entonces decir con propiedad que el Ser es uno y que es la unidad misma², en el sentido metafísico, desde luego, y no en el matemático, pues nos encontramos aquí mucho más allá del dominio de la cantidad. Entre la Unidad metafísica y la unidad matemática hay analogía pero no identidad y, asimismo, cuando se habla de la multiplicidad de la manifestación universal, no se trata de una multiplicidad cuantitativa, pues la cantidad no es más que una condición especial de ciertos estados manifestados. Finalmente, si el Ser es uno, el Principio Supremo es “sin dualidad”, como se verá a continuación: la unidad, en efecto, es la primera de todas las determinaciones, pero es ya una determinación y, como tal, no podría aplicarse con propiedad al Principio Supremo.

Tras haber proporcionado estas nociones indispensables, volvemos a la consideración de los grados de la manifestación; es posible hacer, en principio, como hemos visto, una distinción entre la manifestación no-formal y la manifestación formal, pero cuando nos limitemos a la individualidad, se trata exclusivamente de la manifestación formal. El estado propiamente humano, como todo otro estado individual, pertenece por entero al orden de la manifestación formal, puesto que es precisamente la presencia de la forma entre las condiciones de cierto modo de existencia lo que lo

² Es lo que expresa también el adagio escolástico: “*Esse et Unum convertuntur*” (“El Ser y el Uno se identifican”. N. del T.).

caracteriza como individual. Si tenemos pues que considerar un elemento no-formal, éste será un elemento supraindividual, y en cuanto a sus relaciones con la individualidad humana, jamás deberá ser considerado como constitutivo de ésta, ni como si formara parte de ella de ninguna manera, sino más bien como un elemento que religa la individualidad con la personalidad. Esta última, en efecto, es no-manifestada, aunque se la considere más especialmente como principio de los estados manifestados, así como el Ser, siendo propiamente el principio de la manifestación universal, está fuera y más allá de dicha manifestación (y podemos aquí evocar el "motor inmóvil" de Aristóteles); pero, por otro lado, la manifestación no-formal es todavía *principal*, en un sentido relativo, en relación con la manifestación formal, y, por lo tanto, establece una relación entre ésta y su principio superior no-manifestado, que es, además, el principio común de estos dos órdenes de manifestación. Asimismo, si se distinguen dentro de la manifestación formal o individual, el estado sutil y el estado grosero, el primero es, de modo más relativo todavía, *principal* en relación con el segundo, y en consecuencia se sitúa jerárquicamente entre este último y la manifestación no-formal. Aparece entonces, a través de una serie de principios cada vez más relativos y determinados, un encadenamiento a la vez lógico y ontológico (donde los dos puntos de vista se corresponden de tal modo que no se los puede separar más que artificialmente) que se extiende desde lo no-manifestado hasta la manifestación grosera, pasando por los estados intermedios de la manifestación no-formal, y de la manifestación sutil, y ya sea que se trate del "macrocosmos" o del "microcosmos", tal es el orden general que se debe seguir en el desarrollo de las posibilidades de manifestación.

Los elementos de los cuales tendremos que hablar son los *tattwas* enumerados por el *Sāṅkhya*, con excepción, desde luego, del primero y del último, es decir de *Prakṛiti* y de

Purusha; y hemos visto que, entre estos *tattwas*, unos son considerados como "producciones productivas" y otros como "producciones improductivas". Respecto a esto se plantea un interrogante: ¿esta división es equivalente a la que acabamos de precisar en cuanto a los grados de manifestación, o hay al menos cierta correspondencia? Por ejemplo, si nos limitamos al punto de vista de la individualidad, podríamos sentir la tentación de relacionar los *tattwas* del primer grupo con el estado sutil y los del segundo con el estado grosero, sobre todo cuando, en cierto sentido, la manifestación sutil es productora de la manifestación grosera, mientras que ésta no es productora de ningún otro estado; pero en realidad las cosas son menos simples. En efecto, en el primer grupo tenemos en principio a *Buddhi*, que es el elemento no-formal al cual hacíamos alusión hace un momento; y en cuanto a los otros *tattwas* que se encuentran allí unidos (*ahankâra* y los *tanmâtras*), pertenecen plenamente al dominio de la manifestación sutil.

Por otra parte, en el segundo grupo, los *bhûthas* pertenecen incontestablemente al dominio de la manifestación grosera, puesto que constituyen los elementos corporales; pero el *manas*, que no es corporal, debe ser relacionado con la manifestación sutil, en sí mismo al menos, aunque su actividad se ejerza también en relación con la manifestación grosera. En cuanto a los otros *indriyas*, tienen en cierto modo un doble aspecto, puesto que pueden ser considerados a la vez como facultades y como órganos y por lo tanto desde los puntos de vista psíquico y corporal, es decir, en estado sutil y en estado grosero. Además, debe quedar bien claro que lo que se considera acerca de la manifestación sutil en todo ello, no es en rigor sino lo que concierne al estado individual humano en sus modalidades extracorporales, y aunque éstas sean superiores a la modalidad corporal, por contener su principio inmediato (al mismo tiempo que su dominio se extiende mucho más allá), si se las vuelve a situar

en el conjunto de la Existencia Universal, pertenecen todavía al mismo grado de ella en el que se halla el estado humano en su totalidad.

La misma advertencia se aplica también cuando decimos que la manifestación sutil es productora de la manifestación grosera: para que ello sea rigurosamente exacto, es necesario establecer aquí, en lo que concierne a la primera, la restricción que acabamos de indicar, pues la misma relación no puede establecerse respecto de otros estados igualmente individuales pero no humanos y enteramente diferentes por sus condiciones (salvo la presencia de la forma), estados que, sin embargo, estamos obligados a comprender también, en el ámbito de la manifestación sutil, como hemos explicado, desde el momento en que se toma la individualidad humana como término de comparación, tal y como debe hacerse inevitablemente, teniendo en cuenta que dicho estado no es en realidad ni más ni menos que otro estado cualquiera.

Se hace necesaria aún una última observación: cuando se habla del orden de desarrollo de las posibilidades de manifestación o del orden en que deben ser enumerados los elementos que corresponden a sus diferentes fases, hay que tener la precaución de precisar que tal orden no implica más que una sucesión puramente lógica que traduce un encadenamiento ontológico real, y que de ningún modo podría tratarse de una sucesión temporal. En efecto, el desarrollo en el tiempo no corresponde sino a una condición especial de existencia, que es una de las que definen el dominio en el cual está contenido el estado humano; y hay una *indefinidad* de otros modos de desarrollo igualmente posibles e igualmente comprendidos en la manifestación universal. La individualidad humana no puede entonces situarse temporalmente con respecto a los otros estados del ser, puesto que ellos, de un modo general, son extra-temporales, y es lo mismo cuando no se trata sino de estados que dependen de

igual modo de la manifestación formal. Podríamos agregar que ciertas extensiones de la individualidad humana, más allá de su modalidad corporal, escapan ya al tiempo, sin sustraerse por ello a las otras condiciones generales del estado al cual pertenece dicha individualidad, de tal modo que se sitúan verdaderamente en simples prolongaciones de este mismo estado; y tendremos sin duda ocasión de explicar, en otros estudios, de qué modo tales prolongaciones pueden precisamente ser alcanzadas por la supresión de alguna de las condiciones cuyo conjunto completo define el mundo corporal. Si esto es así, puede concebirse que no se podría, con mayor razón, hacer intervenir la condición temporal en lo que no pertenece ya al mismo estado, ni por consiguiente en las relaciones del estado humano integral con otros estados; y con mayor razón todavía, no se puede hacer eso cuando se trata de un principio común a todos los estados de manifestación, o de un elemento que, pese a ser ya manifestado, es superior a toda manifestación formal, como lo es aquel que tendremos que considerar en primer lugar.

Capítulo VII

BUDDHI, O EL INTELECTO SUPERIOR

El primer grado de la manifestación de *Âtmâ*, entendiendo esta expresión en el sentido que hemos precisado en el capítulo precedente, es el intelecto superior (*Buddhi*) que, como hemos visto antes, es llamado también *Mahat* o “gran principio”: es el segundo de los veinticinco principios del *Sânkhya*, cuya primera producción es *Prakriti*. Este principio es todavía de orden universal, puesto que es no-formal; sin embargo, no debemos olvidar que pertenece ya a la manifestación, y esto es porque procede de *Prakriti*, pues toda manifestación, en cualquier grado que se la considere, presupone necesariamente estos dos términos correlativos y complementarios que son *Purusha* y *Prakriti*, la “esencia” y la “substancia”. No por ello es menos cierto que *Buddhi* sobrepasa el dominio, no solamente de la individualidad humana, sino de cualquier otro estado individual, y esto es lo que justifica su nombre de *Mahat*; por consiguiente, jamás está realmente individualizado, y no es sino en el estadio siguiente cuando encontraremos la individualidad hecha efectiva con la consciencia particular (o mejor dicho “particularista”) del “yo”.

Buddhi, considerado en relación con la individualidad humana o con cualquier otro estado individual, es entonces su principio inmediato pero trascendente, así como desde el punto de vista de la existencia universal, la manifestación no-formal lo es respecto de la manifestación formal; y es al mismo tiempo lo que se podría llamar expresión de la personalidad en la manifestación, luego lo que unifica al ser a través de la multiplicidad indefinida de sus estados individuales (no siendo el ser humano en toda su extensión más

que uno de estos estados entre otros). En otros términos, si se ve al “Sí-mismo” (*Ātmā*) o a la personalidad, como el sol espiritual¹ que brilla en el centro del ser total, *Buddhi* será el rayo directamente emanado de este sol, que ilumina en su totalidad al estado individual que hemos de considerar de manera más específica, relacionándolo en su totalidad con los otros estados individuales del mismo ser, o asimismo, de modo más general todavía, con todos sus estados manifestados (individuales y no individuales), y, más allá de estos, con el centro mismo. Conviene por otra parte hacer notar, sin insistir demasiado en ello para no salirnos del hilo de nuestra exposición que, en razón de la unidad fundamental del ser en todos sus estados, se debe considerar al centro de cada estado, en el cual se proyecta este rayo espiritual, como identificado virtualmente (aunque no efectivamente) con el centro del ser total; y por ello un estado cualquiera (tanto el humano como cualquier otro), puede ser tomado como base para la realización de la “Identidad Suprema”. Precisamente en este sentido, y a causa de esta identificación, se puede decir, como hemos hecho en su momento, que *Purusha* mismo reside en el centro de la individualidad humana, es decir en el punto donde la intersección del rayo espiritual con el dominio de las posibilidades vitales determina el “alma viviente” (*jīvâtma*)².

Por otra parte, *Buddhi*, como todo lo que proviene del desarrollo de las potencialidades de *Prakriti*, participa de los

¹ Para el sentido que conviene dar a esta expresión, nos remitimos a la observación que ya hemos hecho a propósito del “Espíritu Universal”.

² Es evidente que no queremos aquí hablar de un punto matemático sino de lo que se podría llamar analógicamente un punto metafísico, sin que tal expresión deba necesariamente evocar la idea de la mónada de Leibnitz, puesto que *jīvâtma* no es más que una manifestación particular y contingente de *Ātmā*, y que su existencia separada es en realidad ilusoria. El simbolismo geométrico al cual nos referiremos será por otra parte expuesto en otro estudio con todos los desarrollos a los que pueda dar lugar.

tres *gunas*; por ello, al ser tomado con relación al conocimiento distintivo (*vijnâna*), se lo concibe como ternario, y, en el orden de la Existencia Universal, se lo identifica entonces con la *Trimûrti* Divina: “*Mahat* llega a ser distintivamente concebido como tres dioses (en el sentido de los tres aspectos de la luz inteligible, pues allí reside en rigor la significación de la palabra sânskrita *Dêva*, de la cual la palabra “Dios” es, etimológicamente, el equivalente exacto)³, por influencia de los tres *gunas*, constituyendo una sola manifestación (*mûrti*) en tres dioses. En lo Universal, es la divinidad (*Ishwara*, no en sí, sino bajo sus tres aspectos principales de *Brahmâ*, *Vishnú* y *Shiva*, que constituyen la *Trimûrti* o “triple manifestación”) pero considerada de modo distributivo (desde el aspecto, por otro lado puramente contingente, de la “separatividad”), y pertenece (sin ser él mismo individualizado sin embargo) a los seres individuales (a los cuales comunica la posibilidad de participación en los atributos divinos, es decir en la naturaleza misma del Ser Universal, principio de toda existencia)”⁴. Es fácil ver que *Buddhi* se considera aquí en sus relaciones respectivas con los dos primeros de los tres *Purushas* de los cuales se habla en la *Bhagavad-Gîtâ*: en el orden “macrocósmico”, en efecto, lo que se designa como “inmutable” es *Ishwara* mismo, del cual la *Trimûrti* es la expresión en modo manifestado (se trata, desde luego, de la manifestación no-formal, pues no hay allí nada de individual); y se dice que el otro está “repartido entre todos los seres”. Además, en el orden “microcósmico”

³ Si se diera a esta palabra “Dios” el sentido que ha tomado ulteriormente en las lenguas occidentales, el plural sería un sinsentido tanto desde el punto de vista hindú como desde los puntos de vista judeo-cristiano e islámico, pues esta palabra, como hemos hecho notar precedentemente, no podría aplicarse entonces más que a *Ishwara* exclusivamente en su indivisible unidad que es la del Ser Universal, cualquiera que sea la multiplicidad de aspectos que se puedan considerar en un nivel secundario.

⁴ *Matsya-Purâna*. Se advertirá que *Buddhi* no deja de estar relacionado con el *Logos* alejandrino.

mico", *Buddhi* puede ser considerado a la vez en relación con la "personalidad" (*Ātmā*) y con el "alma viviente" (*jīvâtma*), no siendo esta última por otra parte sino la reflexión de la personalidad en el estado individual humano, reflexión que no podría existir sin la intermediación de *Buddhi*: es necesario recordar aquí el símbolo del sol y su imagen reflejada en el agua; *Buddhi* es, ya lo hemos dicho, el rayo que determina la formación de esta imagen y que, al mismo tiempo, la reúne con la fuente luminosa.

En virtud de la doble relación que acabamos de indicar y de este papel intermediario entre la personalidad y la individualidad, se puede (a pesar de todo lo que necesariamente hay de inadecuado en semejante modo de hablar) considerar al intelecto como si pasara de alguna manera del estado de potencia universal al estado individualizado, pero sin dejar verdaderamente de ser tal como era y solamente por su intersección con el dominio especial de ciertas condiciones de existencia por las cuales está definida la individualidad considerada; y produce entonces, como resultante de esta intersección, la consciencia individual (*ahankâra*), implicada en el "alma viviente" (*jīvâtma*), a la cual es inherente. Como ya hemos señalado, esta consciencia, que es el tercer principio del *Sāṅkhya*, da origen a la noción del "yo" (*aham*, de donde procede el nombre de *ahankâra*, significa literalmente "lo que hace el yo), pues tiene por función propia prescribir la convicción individual (*abhimana*), es decir precisamente la noción de que "yo" soy afectado por los objetos externos (*bahya*) e internos (*abhyantara*), que son respectivamente los objetos de la percepción (*pratyaksha*) y de la contemplación (*dhyâna*); y el conjunto de estos objetos es designado por el término "*idam*" ("esto"), cuando es concebido por oposición al *aham* (el "yo"), oposición totalmente relativa por otra parte, y muy diferente en esto de la que los filósofos modernos pretenden establecer entre el "sujeto" y el "objeto", o entre el "espíritu" y las "cosas". Así, la consciencia in-

dividual procede inmediatamente, pero a título de simple modalidad "condicional", del principio intelectual y, a su vez, produce todos los otros principios o elementos especiales de la individualidad humana, de los cuales nos vamos a ocupar ahora.

Capítulo VIII

MANAS O EL SENTIDO INTERNO: LAS DIEZ FACULTADES DE SENSACIÓN Y DE ACCIÓN

A partir de la consciencia individual (*ahankâra*), la enumeración de los *tattwas* del *Sâmkhya* comporta, en el mismo grupo de las “producciones productivas”, a los cinco *tanmâtras*, determinaciones sutiles, por tanto incorpóreas y no perceptibles exteriormente, que son, de una manera indirecta, los principios respectivos de los cinco *bhûtas* o elementos corporales y sensibles, y que tienen su expresión definida en las condiciones mismas de la existencia individual en el grado en que se sitúa el estado humano. La palabra *tanmâtra* significa literalmente una “asignación” (*mâtra* significa medida, determinación) que delimita el dominio propio de cierta cualidad (*tad*, o *tat*, pronombre neutro, “esto”, tomado aquí en el sentido de “quididad”, como el árabe *dhat*)¹ en la Existencia Universal; pero no es éste el ámbito apropiado para entrar en desarrollos más amplios sobre este punto. Diremos solamente que los cinco *tanmâtras* son designados habitualmente por los nombres de las cualidades sensibles: auditiva o sonora (*shabda*), tangible (*sparsha*), visible (*rûpa*, con el doble sentido de forma y color), gustativa (*rasa*), y olfativa (*gandha*); pero estas cualidades no pueden ser consideradas aquí sino en el estado *principal* y “no desarrollado”, puesto que solamente por los *bhûthas* se manifestarán efectivamente en el orden sensible; y la relación de los *tanmâtras* con los *bhûthas* es, en su grado relativo, análoga a la de la “esencia” y la “substancia”, de modo que

¹ Es importante observar que estas palabras *tat* y *dhât* son fonéticamente idénticas entre sí, y que lo son también respecto del inglés *that*, que tiene el mismo sentido.

se podría dar con bastante justeza a los *tanmâtras* la denominación de “esencias elementales”². Los cinco *bûthas* son, en el orden de su producción o de su manifestación (orden que corresponde al que acaba de ser indicado para los *tanmâtras*, puesto que a cada elemento pertenece en propiedad una cualidad sensible): el Éter (*Akâsha*), el Aire (*Vâyû*), el Fuego (*Têjas*), el Agua (*Ap*) y la Tierra (*Prithivî* o *Prithivî*), y a partir de ellos se forma toda la manifestación grosera o corporal.

Entre los *tanmâtras* y los *bûthas*, y constituyendo con estos últimos el grupo de las “producciones improductivas”, hay once facultades distintas, propiamente individuales, que proceden de *ahankâra* y que, al mismo tiempo, participan en su totalidad de los cinco *tanmâtras*. De las once facultades en cuestión, diez son externas: cinco de sensación y cinco de acción; la undécima, cuya naturaleza tiene a la vez elementos de unas y de otras, es el sentido interno o facultad mental (*manas*), y esta última está unida directamente a la consciencia (*ahankâra*)³. A este *manas* debe referirse el pensamiento individual, que es de orden formal (y comprendemos aquí tanto la razón como la memoria y la imaginación)⁴ y que de ningún modo es inherente al intelecto trascendente (*Buddhi*), cuyas atribuciones son esencialmente no-formales. Advertiremos a propósito de esto que, igualmente para Aristóteles, el intelecto puro es de orden trascendente y tiene como objeto propio el conocimiento de

² En un sentido muy próximo a esta consideración de los *tanmâtras* Fabre D'Olivet, en su interpretación del *Génesis* (*La Langue hébraïque restituée*), emplea la expresión de “elementalización inteligible”.

³ Sobre la producción de estos diversos principios considerada desde el punto de vista “macrocósmico”, cf. *Mânava-Dharma-Shâstra* (Ley de Manú), I, *shlokas* 14 a 20.

⁴ Sin duda éste es el modo en que hay que comprender lo que dice Aristóteles, en el sentido de que “*el hombre* (en tanto que individuo) *jamás piensa sin imágenes*”, es decir, sin formas.

los principios universales; este conocimiento, que no tiene nada de discursivo, se obtiene directa e inmediatamente por obra de la intuición intelectual, la cual, digámoslo para evitar toda confusión, no tiene ningún punto común con la pretendida “intuición” de orden únicamente sensitivo y vital que cumple un papel tan importante en las teorías francamente antimetafísicas de ciertos filósofos contemporáneos.

En cuanto al desarrollo de las diferentes facultades del hombre individual, nos basta con reproducir lo que se enseña acerca de esta cuestión en los *Brahma-Sûtras*: “El intelecto, el sentido interno, así como las facultades de sensación y de acción, se desarrollan (en la manifestación) y son reabsorbidas (en lo no-manifestado) en un orden similar (pero para la reabsorción en sentido inverso al del desarrollo)⁵, orden que es siempre el de los elementos de los cuales proceden estas facultades según su constitución⁶ (con excepción sin embargo del intelecto, que se despliega en el orden no-formal con carácter previo a todo principio formal o propiamente individual). En cuanto a *Purusha* (o *Âtmâ*), su emanación (en tanto se lo considera como la personalidad de un ser) no es un nacimiento (ni siquiera en la acepción más extendida de la cual es susceptible esta palabra)⁷, ni una producción (que determina un punto de partida para su existencia efectiva, tal como se da con todo lo que proviene de *Prakriti*). No se puede, en efecto, asignarle ninguna limitación (por alguna condición particular de existencia), pues, al

⁵ Recordaremos que no se trata aquí en modo alguno de un orden de sucesión temporal.

⁶ Puede tratarse aquí a la vez de los *tanmâtras* y de los *bûthas*, según que los *indriyas* se consideren en estado sutil o en estado grosero, es decir, como facultades o como órganos.

⁷ Se puede, en efecto, llamar “nacimiento” y “muerte” al comienzo y al fin de un ciclo cualquiera, es decir de la existencia en cualquier estado de manifestación y no solamente en el estado humano; como hemos de explicar más adelante, el paso de un estado a otro es a la vez una muerte y un nacimiento, según se lo considere en relación con el estado antecedente o con el estado consecuente.

estar identificado con el Supremo *Brahma*, participa de su Esencia infinita⁸ (que implica la posesión de los atributos divinos, virtualmente al menos, y hasta actualmente en tanto que esta participación está efectivamente realizada por la “Identidad Suprema”, sin hablar de lo que está más allá de toda atribución, puesto que se trata aquí del Supremo *Brahma*, que es *nirguna*, y no solamente de *Brahma* como *saguna*, es decir de *Ishwara*)⁹. Es activo, pero en principio solamente (por lo tanto ‘no actuante’)¹⁰, pues esta actividad (*kartritwa*) no le es esencial ni inherente, sino sólo eventual y contingente (relativa a sus estados de manifestación). Así como el carpintero que tiene en la mano su hacha y sus otras herramientas, y al dejarlas de lado goza de la tranquilidad y el reposo, así, este *Âtmâ*, en unión con sus instrumentos (por medio de los cuales sus facultades *principiales* se expresan y desarrollan en cada uno de sus estados de manifestación, que asimismo no son otra cosa que estas facultades manifestadas con sus órganos respectivos), es activo (aunque esta actividad no afecte en nada su naturaleza íntima) y, al abandonarlos, goza del reposo y la tranquilidad (en el ‘no actuar’, del cual en sí mismo jamás ha salido)¹¹.

“Las diversas facultades de sensación y de acción (designadas por el término *prâna* en una acepción secundaria), existen en número de once: cinco de sensación (*buddhîndriyas* o *jnânêndriyas*, medios o instrumentos de conocimiento

⁸ La palabra “esencia” cuando se aplica analógicamente, no es en modo alguno el correlato de “substancia”; por otra parte, lo que tiene un correlato cualquiera no puede ser infinito. De igual modo, la palabra “naturaleza”, aplicada al Ser Universal o aún más allá del Ser, pierde enteramente su sentido propio y etimológico con la idea de “devenir” que en ella se implica.

⁹ La posesión de los atributos divinos se llama en sánscrito *aishwarya*, como si tuviera una verdadera “connaturalidad” con *Ishwara*.

¹⁰ Aristóteles tuvo razón en insistir también sobre este punto, en el sentido de que el primer motor de todas las cosas (o principio del movimiento) debe ser inmóvil, lo que implica decir, en otros términos, que el principio de toda acción debe ser “no actuante”.

¹¹ *Brahma-Sûtras*, 2º adhyâya, 3º pâda, sûtras 15 a 17 y 33 a 40.

en su dominio particular), cinco de acción (*karmêndriyas*), y el sentido interno (*manas*). Allí donde se especifica un número más grande (el trece), el término *indriya* se emplea en su sentido más extendido y abarcante, distinguiendo en el *manas*, a causa de la pluralidad de sus funciones, el intelecto (no en sí mismo y en el orden trascendente, sino en tanto que determinación particular en relación con el individuo), la consciencia individual (*ahankâra*, de la cual no puede separarse al *manas*), y el sentido interno propiamente dicho (lo que los filósofos escolásticos llaman *sensorium commune*). Allí donde se menciona un número menor (comúnmente el siete) el mismo término se emplea en una acepción más restringida: así, se habla de siete órganos sensitivos, relativos a los dos ojos, a las dos orejas, a las dos fosas nasales y a la boca o a la lengua (de modo que, en este caso, se trata solamente de las siete aberturas u orificios de la cabeza). Las once facultades mencionadas (aunque designadas en su conjunto por el término *prâna*) no son (como los cinco *vâyus* de los que hablaremos más adelante) simples modificaciones del *mukhya-prâna* o del acto vital principal (la respiración, con la asimilación que resulta de ella), sino principios distintos (desde el punto de vista especial de la individualidad humana)¹².

El término *prâna*, en su acepción más habitual, significa propiamente “soplo vital”, pero en ciertos textos védicos, lo que así se designa se identifica en principio, en sentido universal, con *Brahma* mismo, como cuando se dice que, en el sueño profundo (*sushupti*), todas las facultades se reabsorben en *prâna*, pues, “cuando un hombre duerme sin soñar, su principio espiritual (*Âtmâ* considerado en relación con él) es uno con *Brahma*”¹³, hallándose este estado más allá de la distinción y siendo por lo tanto verdaderamente supraindi-

¹² *Brahma-Sûtras*, 2º adhyâya, 4º pâda, sùtras 1 a 7.

¹³ Comentario de Shankarâchârya sobre los *Brahma-Sûtras*, 3º adhyâya, 2º pâda, sùtra 7.

vidual: por esto, la palabra *swapiti*, “él duerme”, se interpreta como *swam apîto bhavati*, “él entró en su propio Sí mismo”¹⁴.

En cuanto a la palabra *indriya*, significa propiamente “poder”, que es también el sentido primero de la palabra “facultad”; pero, por extensión, su significado, como ya hemos indicado, comprende a la vez la facultad y su órgano corporal, cuyo conjunto está considerado como constituyente de un instrumento, sea de conocimiento (*buddhi* o *jñâna*, tomándose aquí estos dos términos en su acepción más amplia), sea de acción (*karma*), que son designados de este modo por una misma y única palabra. Los cinco instrumentos de sensación son: las orejas o el oído (*shrotra*), la piel o el tacto (*twach*), los ojos o la vista (*chakshus*), la lengua o el gusto (*rasana*), la nariz o el olfato (*ghrâna*), que son así enumerados en el orden del desarrollo de los sentidos, que es el de los elementos (*bûthas*) correspondientes; pero para exponer en detalle esta correspondencia sería necesario tratar completamente las condiciones de la existencia corporal, cosa que no podemos hacer aquí. Los cinco instrumentos de acción son: los órganos de excreción (*pâyû*), los órganos generadores (*upastha*), las manos (*pâni*), los pies (*pâda*), y finalmente la voz o el órgano de la palabra (*vâch*)¹⁵, que se enumera en décimo lugar. El *manas* debe ser considerado como el decimoprimer, que comprende por su propia naturaleza una doble función, en tanto que sirve a la vez a la sensación y a la acción y en consecuencia, participa en las propiedades de unas y otras, que de algún modo centraliza en sí mismo¹⁶.

¹⁴ *Chhândogya Upanishad*, 6° prapâthaka, 8° kanda, shruti 1. No es necesario decir que se trata de una interpretación a través de los procedimientos del *nirukta*, y no de una derivación etimológica.

¹⁵ Esta palabra *vach* es idéntica a la palabra latina *vox*.

¹⁶ *Mânava-Dharma-Shâstra*, 2° Adhyâya, shlokas 89 a 92.

Según el *Sânkhya*, al distinguir tres principios en el *manas*, estas facultades con sus órganos respectivos, son los trece instrumentos del conocimiento en el dominio de la individualidad humana (pues la acción no tiene su fin en sí misma, sino solamente en relación con el conocimiento): tres internos y diez externos, comparables a tres centinelas y diez puertas (siendo el carácter consciente inherente a las primeras pero no a las segundas en tanto se las considera de manera distinta). Un sentido corporal percibe y un órgano de acción ejecuta (siendo uno en cierto modo una “entrada” y el otro una “salida”: hay ahí dos fases sucesivas y complementarias, de las cuales la primera es un movimiento centrípeto y la segunda un movimiento centrífugo); entre los dos, el sentido interno (*manas*) examina, la consciencia (*ahankâra*) hace la aplicación individual, (es decir la asimilación de la percepción al “yo”, de la cual forma parte a título de modificación secundaria); y finalmente el intelecto puro (*Buddhi*) traslada a lo Universal los dones de las facultades precedentes.

Capítulo IX

LOS CINCO VÂYUS O FUNCIONES VITALES. LAS ENVOLTURAS DEL “SÍ-MISMO”

Purusha o *Âtmâ*, al manifestarse como *jîvâtma* en la forma viviente del ser individual, se considera, según el *Vêdanta*, como revestido de una serie de envolturas (*koshas*) o de “vehículos” sucesivos que representan al mismo tiempo otras tantas fases de su manifestación y que sería, por lo demás, completamente erróneo asimilar a “cuerpos”, puesto que solamente la última fase es de orden corporal. Por lo demás, es necesario insistir en que no se puede decir, con rigor, que *Âtmâ* esté en realidad contenido en tales envolturas, puesto que, en virtud de su naturaleza misma, no es susceptible de limitación alguna y no está condicionado de ningún modo por cualquiera de los estados de manifestación posibles¹.

La primera envoltura (*ânandamaya-kosha*, donde la partícula *maya* significa “que está hecho de” o “que consiste en” lo que designa la palabra a la cual está unida) no es otra cosa que el conjunto mismo de todas las posibilidades de manifestación que *Âtmâ* comporta en su “permanente actualidad”, en el estado *principal* e indiferenciado. Se la llama “hecha de Beatitud” (*Ananda*), porque el “Sí-mismo”, en este estado primordial, goza de la plenitud de su propio ser, y no es nada verdaderamente distinto del “Sí-mismo”; es superior a la existencia condicionada que lo presupone y

¹ En la *Taittirîya Upanishad*, 2º Vallî, 8º Anuvâka, shruti 1, y 3º Vallî, 10º Anuvâka, shruti 5, las designaciones de las diferentes envolturas se relacionan directamente con el “Sí-mismo”, según se lo considere en relación con tal o cual estado de manifestación.

se sitúa en el grado del Ser puro; por esto se la considera como característica de *Ishwara*². Estamos entonces aquí en el orden no-formal; solamente cuando es abordado en relación con la manifestación formal, y en tanto que el principio de ésta se encuentra contenido allí, se puede decir que ahí está la forma *principal* o causal (*kârana-sharîra*), aquella por la cual la forma será manifestada y actualizada en los estados siguientes.

La segunda envoltura (*vijnânāmaya-kosha*) está formada por la Luz (en el sentido inteligible) directamente reflejada del Conocimiento integral y universal (*Jnâna*, implicando la partícula “*vi*” el modo distintivo)³; está compuesta de cinco “esencias elementales” (*tanmâtras*), “concebibles” pero no “perceptibles”, en su estado sutil; y consiste en la unión del intelecto superior (*Buddhi*) con las facultades *principales* de percepción que proceden respectivamente de los cinco *tanmâtras*, cuyo desarrollo exterior constituirá los cinco sentidos en la individualidad corporal⁴.

² Mientras que las otras designaciones (las de las cuatro envolturas siguientes) pueden ser consideradas como caracterizadoras de *jîvâtma*, la de *ânandamaya* conviene no solamente a *Ishwara*, sino también por transposición, a *Paramâtmâ* mismo o al Supremo *Brahma*. Por esta razón se dice en la *Taittirîya Upanishad*, 2º Vallî, 5º Anuvâka, shruti 1: “Diferente de aquél que consiste en un conocimiento distintivo (*vijnânāmaya*) es el otro 'Sí-mismo' interior (*anyo 'ntara Âtmâ*) que consiste en la Beatitud (*ânandamaya*)”. Cf. *Brahma-Sûtras*, 1º adhyâya, 1º pâda, sûtras 12 a 19.

³ La palabra sânskrita *jnâna* es idéntica a la palabra griega *Γνωσις* (Gnosis) por su raíz, que es por otra parte también la de la palabra “Conocimiento” (de *cognoscere*), y que expresa una idea de “producción” o de “generación” porque el ser “deviene” lo que conoce y se realiza a sí mismo en virtud de este conocimiento.

⁴ Es a partir de esta segunda envoltura que se aplica con propiedad el término *sharîra*, sobre todo si se da a esta palabra, interpretada por los métodos del *nirukta*, la significación de “dependiente de los seis (principios)”, es decir de *Buddhi* (o de *ahankâra* que deriva de él directamente y es el primer principio de orden individual) y de los cinco *tanmâtras* (*Mânava-Dharma-Shâstra*, 1º adhyâya, shloka 17).

La tercera envoltura (*manomaya-kosha*), en la cual el sentido interno (*manas*) se une con el precedente, implica especialmente la consciencia mental⁵ o facultad pensante que, como hemos dicho precedentemente, es de orden exclusivamente individual y formal, y cuyo desarrollo procede de la irradiación según modalidad reflejada del intelecto superior en un estado individual determinado, que es aquí el estado humano.

La cuarta envoltura (*prânamaya-kosha*) comprende las facultades que proceden del “soplo vital” (*prâna*), es decir los cinco *vâyus* (modalidades de este *prâna*), así como las facultades de acción y sensación (existiendo estas últimas ya *principalmente* en las dos envolturas precedentes como facultades puramente “conceptivas” aunque, por otro lado, no podría tratarse de ninguna clase de acción, como tampoco de ninguna percepción exterior). El conjunto de estas tres envolturas (*vijnânamaya*, *manomaya* y *prânamaya*) constituye la forma sutil (*sûkshma-sharîra* o *linga-sharîra*), por oposición a la forma grosera o corporal (*sthûla-sharîra*); volvemos entonces a encontrar aquí la distinción de los dos modos de manifestación formal de los cuales hemos hablado ya en varias ocasiones.

Las cinco funciones o acciones vitales se denominan *vâyus* aunque no sean, para hablar con propiedad, el aire o el viento (este es en efecto el sentido general de la palabra *vâyu* o *vâta*, derivada de la raíz verbal *va*, “ir”, “moverse”, que designa habitualmente al elemento aire, cuya movilidad constituye una de sus propiedades características)⁶, sobre todo en la medida que se relacionan con el estado sutil y no con el estado corporal; pero son, como acabamos de decir,

⁵ Entendemos por esta expresión algo más, en tanto que determinación, que la consciencia individual pura y simple: se podría decir que es la resultante de la unión del *manas* con el *ahankâra*.

⁶ Nos podemos remitir aquí a lo dicho en una nota precedente, a propósito de las diferentes aplicaciones de la palabra hebrea *Ruahh*, que corresponde con bastante exactitud al sánscrito *vâyu*.

modalidades del “soplo vital” (*prâna*, o más generalmente *ana*)⁷, considerado principalmente en sus relaciones con la respiración. Ellas son:

1º) la aspiración, es decir la respiración considerada como ascendente en su fase inicial (*prâna*, en el sentido más estricto de la palabra), que atrae a los elementos todavía no individualizados del ambiente cósmico para hacerlos participar en la consciencia individual por asimilación.

2º) la inspiración, considerada como descendente en una fase siguiente (*apâna*), por la cual estos elementos penetran en la individualidad.

3º) una fase intermedia entre las dos precedentes (*vyâna*) consistente, por un lado, en el conjunto de acciones y reacciones recíprocas que se producen en el contacto entre el individuo y los elementos del ambiente y, por otro lado, en los diversos movimientos vitales que de ello resultan, y cuya correspondencia en el organismo corporal es la circulación sanguínea.

4º) la expiración (*udâna*) que proyecta el hálito, transformándolo más allá de los límites de la individualidad restringida (es decir reducida sólo a las que se desarrollan comúnmente entre todos los hombres), en el dominio de las posibilidades de la individualidad extendida, considerada en su totalidad⁸.

5º) la digestión, o asimilación substancial íntima (*samâna*), por la cual los elementos absorbidos se vuelven parte integrante de la individualidad⁹.

⁷ La raíz “an” se vuelve a encontrar con la misma significación en el término griego *ἄνεμος*, “soplo” o “viento”, y en el latín *anima* “alma”, cuyo sentido propio y primitivo es precisamente el de “soplo vital”.

⁸ Es preciso señalar que la palabra “expirar” significa a la vez “arrojar el hálito” (en la respiración) y “morir” (en cuanto a la parte corporal de la individualidad humana); ambos sentidos están en relación con el *udâna* al que aquí nos referimos.

⁹ *Brahma-Sûtras*, 2º adhyâya, 4º pâda, sûtras 8 a 13. Cf. *Chândogya Upanishad*, 5º prapâthaka, 19 a 23 khandas; *Maitri Upanishad*, 2º prapâthaka, shruti 6.

Está claramente especificado que no se trata de la simple operación de uno o varios órganos corporales; es fácil darse cuenta, en efecto, que todo esto no debe entenderse solamente respecto de las funciones fisiológicas analógicamente correspondientes, sino más bien de la asimilación vital en su sentido más extenso.

La quinta y última envoltura es la forma corporal o grosera (*sthûla-sharîra*), la que corresponde al estado humano en su modo de manifestación más exterior; es la envoltura alimentaria (*annamaya-kosha*), compuesta de cinco elementos sensibles (*bhûthas*), a partir de los cuales se constituyen todos los cuerpos. Asimila los elementos combinados recibidos en la nutrición (*anna*, palabra derivada de la raíz verbal “*ad*”, que significa “comer”)¹⁰, segregando las partes más finas, que permanecen en la circulación orgánica, y excretando o rechazando las más groseras, siempre con excepción de aquellas que se depositan en los huesos. Como resultado de esta asimilación, las sustancias terrosas se vuelven carne, las acuosas sangre y las sustancias ígneas forman la grasa, la médula y el sistema nervioso (materia fosforada), pues hay sustancias corporales en las que predomina la naturaleza de uno u otro elemento, aunque todas estén formadas por la unión de los cinco elementos¹¹.

Todo ser organizado que reside en una forma corporal determinada posee, en un grado más o menos completo de desarrollo, las once facultades individuales de las cuales hemos hablado precedentemente y, como hemos visto, dichas facultades se manifiestan en la forma del ser por medio de once órganos correspondientes (*avayavas*, designación que por otra parte se aplica también en el estado sutil, pero solamente por analogía con el estado grosero). Según Shan-

¹⁰ Esta raíz es la del latín “*edere*” y también, aunque en una forma más alterada, la del inglés *eat* y el alemán *essen*.

¹¹ *Brahma-Sûtras*, 2º adhyâya, 4º pâda, sûtra 21. Cf. *Chândogya Upanishad*, 6º prapâthaka, 5º khanda, shrutis 1 a 3.

karâchârya¹², se distinguen tres clases de seres organizados, según su modo de reproducción:

1º) los vivíparos (*jîvaja* o *yonija* o inclusive *jarâyuja*), como el hombre y los mamíferos.

2º) los ovíparos (*ândaja*), como los pájaros, reptiles, peces e insectos.

3º) los germiníparos (*udbhijja*), que comprenden a la vez los animales inferiores y los vegetales; los primeros, móviles, nacen principalmente en el agua, mientras que los segundos, que están fijos, nacen habitualmente de la tierra; no obstante, según diversos pasajes del *Vêda*, la nutrición (*anna*) es decir el vegetal (*oshadhi*), procede también del agua, pues es la lluvia (*varsha*) la que fertiliza la tierra¹³.

¹² *Comentarios a los Brahma-Sûtras*, 3º adhyâya, 1º pâda, sûtras 20 y 32. Cf. *Chândogya Upanishad*, 6º prapâthaka, 3º khanda, shruti 1; *Aitarêya Upanishad*, 5º khanda, shruti 3. Este último texto, más allá de las tres clases de seres vivos que se enumeran en los otros, menciona una cuarta, la de los seres nacidos del calor húmedo (*swêdaja*); pero esta clase puede ser relacionada con la de los germiníparos.

¹³ Véase particularmente *Chândogya Upanishad*, 1º prapâthaka, 1º khanda, shruti 2: “*Los vegetales son la esencia (rasa) del agua*”, 5º prapâthaka, 6º khanda, shruti 2, y 7º prapâthaka, 4º khanda, shruti 2; *anna* proviene o procede de *varsha*. La palabra “*rasa*” significa literalmente “*savia*”, y se ha visto anteriormente que significa también “*gusto*” o “*sabor*”; por lo demás, en francés también las palabras “*savia*” y “*sabor*” tienen la misma raíz (*sap*), que es al mismo tiempo la de “*saber*” (en latín *sapere*), a causa de la analogía que existe entre la asimilación nutritiva en el orden corporal y la asimilación cognoscitiva en los ordenes mental e intelectual. Es necesario señalar además que la palabra *anna* designa algunas veces al elemento tierra mismo, que es el último en el orden de desarrollo, y que deriva también del elemento agua que lo precede inmediatamente. (*Chândogya Upanishad*, 6º prapâthaka, 2º khanda, shruti 4).

Capítulo X

UNIDAD E IDENTIDAD ESENCIALES DEL “SÍ-MISMO” EN TODOS LOS ESTADOS DEL SER

Aquí debemos insistir un poco sobre un punto esencial: el que dice que todos los principios o elementos de los que hemos hablado, que se describen como distintos, y que lo son en efecto desde el punto de vista individual, no lo son sin embargo sino exclusivamente desde este punto de vista, y no constituyen en realidad más que otras tantas modalidades manifestadas del “Espíritu Universal” (*Âtmâ*). En otras palabras, aunque accidentales y contingentes en tanto que estados manifestados, son la expresión de algunas de las posibilidades esenciales de *Âtmâ* (aquellas que por su naturaleza propia constituyen posibilidades de manifestación), y estas posibilidades, en principio y en su realidad profunda, no son distintas de *Âtmâ*. Por esto, se las debe considerar, en lo Universal (y no en relación con los seres individuales), como si fueran verdaderamente *Brahma* mismo, que es “sin dualidad”, y fuera del cual nada hay, ni manifestado ni no-manifestado¹. Por otra parte, aquello más allá de lo cual hay algo no puede ser infinito, y está limitado precisamente por aquello que deja fuera de sí; y así el mundo, entendiendo por esta palabra el conjunto de la manifestación universal, no puede distinguirse de *Brahma* mas que de modo ilusorio, mientras que por el contrario, *Brahma* es “absolutamente distinto de lo que Él penetra”², es decir del mundo, puesto

¹ Mohyiddin Ibn Arabî en su *Tratado de la Unidad (Risâlatul-Ahadiyyah)* dice en el mismo sentido: “Allah (que sea exaltado) está exento de toda semejanza como de todo rival, contraste u oponente”. Hay por otra parte, también en este aspecto, una perfecta concordancia entre el *Vedanta* y el esoterismo islámico.

² Véase el *Tratado del Conocimiento del “Sí-mismo” (Âtmâbodha)* de Sankarâchârya, que será citado más adelante.

que no se le puede aplicar ninguno de los atributos determinativos que convienen a éste, y que la manifestación universal entera es rigurosamente nula desde el punto de vista de su infinitud. Como ya hemos señalado en otra parte, esta falta de reciprocidad de relación entre *Brahma* y el mundo entraña la condenación formal del “panteísmo”, así como del “inmanentismo”; y es también afirmada con mucha claridad en el *Bhagavad-Gîtâ* en estos términos: “*El mundo entero está penetrado de Mí, en mi forma invisible. Todos los seres están en Mí, aunque yo no esté en ellos. Aunque soy el fundamento y origen de todos los seres, mi Ser no está contenido en ellos*”³. Se podría decir aún que *Brahma* es el Todo Absoluto por la misma razón que es infinito, pero, por otro lado, si todas las cosas están en *Brahma*, no son *Brahma* en tanto se consideren desde el aspecto de la distinción, es decir, precisamente en tanto que cosas relativas y condicionadas, no siendo su existencia como tales más que una ilusión frente a la realidad suprema. Lo que se dice de las cosas no podría convenir a *Brahma*, no es sino la expresión de la relatividad y, al mismo tiempo, siendo esta ilusoria, lo es también la distinción porque uno de sus términos se desvanece ante el otro, puesto que nada puede entrar en correlación con el Infinito; es sólo en principio que todas las cosas son *Brahma*, pero, al mismo tiempo, ello es lo único que constituye su realidad profunda; y esto es lo que jamás debe perderse de vista si se quiere comprender lo que sigue⁴.

³ *Bhagavad-Gîtâ*, IX, 4 y 5.

⁴ Citaremos aquí un texto taoísta en el que se encuentran expresadas las mismas ideas: “*No preguntéis si el principio está aquí o allá; está en todos los seres. Por ello se le dan epítetos de grande, supremo, entero, universal, total... aquél que ha hecho que los seres fueran seres, no está sometido a las mismas leyes que los seres. Aquél que hizo que todos los seres fuesen limitados, es ilimitado, infinito... Para lo que es propio de la manifestación, el principio produce la sucesión de sus fases, pero no es esta sucesión (ni está implicado en ella). El es el autor de las causas y de los efectos (la causa primera), pero no es las causas ni los efectos (particulares y manifestados). Es el autor de las condensaciones y las disipaciones (nacimientos y muertes, o cambios de es-*

“Ninguna distinción (que se apoye sobre modificaciones contingentes como la distinción del agente, de la acción, y del fin o resultado de dicha acción) invalida la unidad e identidad esencial de *Brahma* como causa (*kârana*) y efecto (*kâria*)⁵. El mar es lo mismo que sus aguas y no es diferente (en su naturaleza) aunque las olas, la espuma, las corrientes, las gotas y otras modificaciones accidentales que sufren estas aguas existan en forma separada o conjunta como diferentes las unas de las otras (cuando se las considera en particular, sea desde el punto de vista de la sucesión, sea desde el de la simultaneidad, pero sin que su naturaleza deje por ello de ser la misma)⁶. Un efecto no es diferente (en esencia) de su causa (aunque la causa, por el contrario, sea más que el efecto): *Brahma* es uno (en tanto que Ser) y sin dualidad (en tanto que Principio Supremo); el Sí-mismo no está separado (por ninguna limitación) de sus modificaciones (tanto formales como no-formales); es *Âtmâ* (en todos los estados posibles), y *Âtmâ* (en sí, en el estado incondicionado) es Él (y no otro que Él)⁷. La misma tierra ofrece diamantes y otros minerales preciosos, rocas de cristal y piedras vulgares y sin valor; el

tado), pero no es condensación ni disipación. Todo procede de Él y se modifica por y bajo su influencia. Está en todos los seres, por una terminación de norma, pero no es idéntico a ellos por no ser diferenciado ni limitado” (Chuang-Tsé, cap. XXII, Traducción del Padre Wieger, pp. 395-397).

⁵ En tanto que “*nirguna*” *Brahma* es *kârana*, y en tanto que “*saguna*” es *karya*; el primero es el “Supremo” o *Para-Brahma*, y el segundo es el “No-Supremo” o *Apara-Brahma* (que es *Ishwara*); pero no resulta de ello que *Brahma* deje de alguna manera de ser “sin dualidad” (*adwaita*), pues el “No-Supremo” mismo es ilusorio en tanto se distingue del “Supremo”, así como el efecto no es nada verdadera y esencialmente diferente de la causa. Hemos de señalar que jamás deben traducirse *Para-Brahma* y *Apara-Brahma* por “*Brahma* superior” y “*Brahma* inferior”, pues estas expresiones suponen una comparación o una correlación que no podría existir de ningún modo.

⁶ Esta comparación con el mar y sus aguas muestra que *Brahma* es aquí considerado como la Posibilidad Universal, que es la Totalidad absoluta de las posibilidades particulares.

⁷ Es la fórmula misma de la “Identidad Suprema” bajo la forma más clara que sea posible darle.

mismo suelo produce una diversidad de plantas que presentan la mayor variedad en sus hojas, sus flores y sus frutos; la misma alimentación se convierte en el organismo en sangre, en carne y en excrecencias varias, tales como los cabellos y las uñas. Así como la leche se transforma espontáneamente en cuajada y el agua en hielo (sin que esta travesía de un estado a otro implique por otra parte cambio alguno en su naturaleza), así, *Brahma* se modifica de diversos modos (en la multiplicidad indefinida de la manifestación universal), sin la ayuda de instrumentos o de medios exteriores de ninguna clase (y sin que su Unidad e Identidad sean por ello afectadas, por lo tanto sin que se pueda decir que sea modificado en realidad, aunque todas las cosas no existan efectivamente sino como modificaciones suyas)⁸. Así, la araña forma su tela de su propia substancia, los seres sutiles toman formas diversas (no corporales), y el loto crece de pantano en pantano sin órganos de locomoción. El hecho de que *Brahma* sea indivisible y sin partes (como efectivamente lo es), no es una objeción (a esta concepción de la multiplicidad universal en

⁸ No debe olvidarse, para resolver esta aparente dificultad, que nos encontramos aquí más allá de la distinción de *Purusha* y *Prakriti* y que éstos, estando ya unificados en el Ser, están comprendidos con mayor razón en el Supremo *Brahma*, a partir de lo cual, si se nos permite la expresión, constituyen dos aspectos complementarios del Principio, que no son por otra parte dos aspectos más que en relación con nuestra concepción: en tanto El se modifica es el aspecto análogo de *Prakriti*, mientras que en tanto no se modifica es el aspecto análogo de *Purusha*; y ha de señalarse que este último responde de manera más profunda y adecuada que el otro a la realidad suprema en su inmutabilidad. Por esto, *Brahma* mismo es *Purushottama*, mientras que *Prakriti* representa solamente (en relación con la manifestación) su *Shakti*, es decir su “voluntad productora”, que es en realidad la “omnipotencia” (actividad “no actuante” en cuanto al Principio, que se vuelve pasividad en cuanto a la manifestación). Conviene precisar que, cuando la concepción se traspone así más allá del Ser, ya no se trata de “Esencia” ni de “Substancia”, sino más bien del Infinito y la Posibilidad, como hemos de explicar sin duda en otra ocasión; es también lo que la tradición extremo oriental designa como “Perfección activa” (*Khien*) y “Perfección pasiva” (*Khuen*), que coinciden por otra parte en la Perfección en sentido absoluto.

su unidad, o más bien en su ‘no-dualidad’); no es su totalidad (eternamente inmutable) lo que se modifica en las apariencias del mundo (ni ninguna de sus partes, puesto que no las tiene, pero se lo considera desde el aspecto especial de la distinción o la diferenciación, es decir como *saguna* o *savishêsha*; y si puede ser considerado así, es porque comporta en sí todas las posibilidades, sin que ellas sean en modo alguno partes de sí mismo)⁹. Diversos cambios (de condiciones y modos de existencia) se ofrecen a la misma alma (individual) que sueña (y percibe en este estado los objetos internos, que pertenecen al dominio de la manifestación sutil)¹⁰; diversas formas ilusorias (que corresponden a diferentes modalidades de manifestación formal distintas de la modalidad corporal) son revestidas por el mismo ser sutil sin alterar en nada su unidad” (siendo determinada forma ilusoria, *mâyâvirûpa*, considerada como puramente accidental y no perteneciente en propiedad al ser que se reviste de ella, de tal modo que éste debe ser considerado como inafectado por esta modificación totalmente aparente)¹¹.

⁹ También para el esoterismo islámico la Unidad, considerada en tanto que contiene todos los aspectos de la Divinidad (*Asrâr Rabbâniyah* o “misterios dominicales”), “*es la superficie reverberante del Absoluto en innumerables facetas lo que magnifica a toda criatura que se mire allí de modo directo*”. Esta superficie es igualmente *Mâyâ* tomada en su sentido más elevado, como *Shakti* de *Brahma*, es decir, la “omnipotencia” del Principio Supremo. De un modo absolutamente similar en la Cábala hebrea, *Kether* (la primera de las diez *Sefiroth*) es la vestimenta de *Ain-Soph* (El Infinito o Absoluto).

¹⁰ Las modificaciones que se producen en el sueño proveen una de las analogías más notables que se pueden indicar para ayudar a comprender la multiplicidad de los estados del ser.

¹¹ Habría sobre este punto una comparación interesante para hacer con lo que los teólogos católicos, y fundamentalmente Sto. Tomás de Aquino, enseñan sobre el tema de las formas que pueden revestir a los ángeles; la semejanza es por otro lado más notable por cuanto los puntos de vista son forzosamente muy diferentes. Por lo demás, recordaremos de pasada lo que ya hemos tenido ocasión de señalar en otra parte, y esto es que casi todo lo que se dice teológicamente de los ángeles puede ser dicho también desde el punto de vista metafísico de los estados superiores del ser.

“*Brahma* es todopoderoso (puesto que contiene todo en principio), propio en todo acto (aunque ‘no actuante’, o más bien por esto mismo), sin órgano ni instrumento de acción alguno; de esa manera, ningún motivo o fin especial (como el de un acto individual) distinto de su voluntad (que no se distingue de su omnipotencia)¹² debe ser asignado a la determinación del Universo. Ninguna diferenciación accidental le debe ser imputada (como en una causa particular), pues cada ser individual se modifica (desarrollando sus posibilidades) conforme a su propia naturaleza¹³; así, la nube pluvial distribuye la lluvia con imparcialidad (sin consideraciones sobre los resultados especiales que provengan de circunstancias secundarias), y esta misma lluvia fecundante hace crecer de diversos modos diferentes semillas, que producen una variedad de plantas según sus especies (en razón de las diferentes potencialidades respectivamente propias de estas semillas)¹⁴. Todo atributo de una causa primera está (en principio) en *Brahma*, el cual (en sí mis-

¹² Es su *Shakti*, de la cual hemos hablado en notas precedentes, y es también Él mismo en tanto se la considera como Posibilidad Universal; por otra parte, en sí, la *Shakti* no puede ser sino un aspecto del Principio, y si se la distingue de Él para considerarla “separativamente”, no es ya más que la “Gran Ilusión” (*Mahâ-Mohâ*), es decir, *Mâyâ* en su sentido inferior y exclusivamente cósmico.

¹³ Es la misma idea del *Dharma*, como “conformidad con la naturaleza de los seres”, aplicada al orden total de la Existencia Universal.

¹⁴ “¡Oh Principio!, Tu que das a todos los seres lo que les conviene, jamás has pretendido que te llamen equitativo. Tú cuyas bondades se extienden a todos los tiempos, jamás has pretendido que te llamen caritativo. Tú que fuiste antes que el origen, y que no pretendes ser llamado venerable, Tú que envuelves y soportas al Universo produciendo todas las formas sin pretender ser llamado hábil; es en Ti que yo me muevo” (*Chuang-Tsé*, c. VI, traducción del Padre Wieger, pág. 261). “Se puede decir del Principio solamente que es el origen de todo y que influencia todo permaneciendo indiferente” (id. C. XXII; ibid. pág. 391). “El Principio indiferente, imparcial, deja que todas las cosas sigan su curso sin influirlas. No pretende ningún título, calificación o atribución. No actúa. No haciendo nada, no hay nada que Él no haga” (id. C. XXV, ibid. Pág. 437).

mo) está no obstante despojado de toda cualidad (distinta)¹⁵.

“Lo que fue, lo que es y lo que será, todo es verdaderamente *Omkâra* (el Universo *principalmente* identificado con *Brahma* y, como tal, simbolizado por el monosílabo sagrado OM); y toda otra cosa que no esté sometida al triple tiempo (*trikâla*, es decir la condición temporal tomada en sus tres modalidades de pasado, presente y futuro), es también verdaderamente *Omkâra*. Sin duda este *Âtmâ* (del cual todas las cosas no son sino la manifestación) es *Brahma*, y este *Âtmâ* (en relación con los diversos estados del ser) tiene cuatro condiciones (*pâdas*, palabra que significa literalmente “pies”); en verdad, todo esto es *Brahma*”¹⁶.

“*Todo esto*” debe entenderse, como lo muestra claramente la continuación de este último texto que hemos de ofrecer más adelante, respecto de las diferentes modalidades del ser individual considerado en su totalidad, así como de los estados no individuales del ser total; unos y otros son designados igualmente aquí como condiciones de *Âtmâ* aunque, por otra parte, *Âtmâ* en sí sea verdaderamente incondicionado y no deje jamás de serlo.

¹⁵ *Brahma-Sûtras*, 2º adhyâya, 1º pâda, sûtras 13 a 37. Cf. *Bhagavad-Gîtâ*, IX, 4 y 8: “soy yo, despojado de toda forma sensible, el que ha desarrollado todo este Universo...Inmutable en mi potencia productora (la *Shakti* se llama aquí *Prakriti* porque está tomada en relación con la manifestación), produzco y reproduzco (en todos los ciclos) la multitud de los seres, sin un fin determinado y por la sola virtud de esa potencia productora”.

¹⁶ *Mândûkya Upanishad*, shrutis 1 y 2.

Capítulo XI

LAS DIFERENTES CONDICIONES DE ÂTMÂ EN EL SER HUMANO

Abordaremos ahora el estudio de las diferentes condiciones del ser individual que reside en la forma viviente, la cual, como hemos explicado antes, comprende, por una parte, la forma sutil (*sûkshma-sharîra* o *linga-sharîra*) y por otra parte la forma grosera o corporal (*sthûla-sharîra*). Cuando hablamos de estas condiciones, no entendemos de ningún modo por ello la condición especial que, según ya hemos dicho, es propia de cada individuo y lo distingue de todos los otros, ni el conjunto de condiciones limitativas que define cada estado de existencia considerado en particular; aquí se trata exclusivamente de los diversos estados o, si se quiere, de las diversas modalidades de las cuales es susceptible, de un modo general, un mismo ser individual cualquiera. Estas modalidades pueden siempre, en su conjunto, ser referidas al estado grosero y al estado sutil, limitándose el primero sólo a la modalidad corporal, mientras que el segundo comprende al resto de la individualidad (no se trata aquí de los otros estados individuales, puesto que es el estado humano el que se considera especialmente). Lo que está más allá de estos dos estados no pertenece ya al individuo como tal: queremos referirnos a lo que se podría llamar estado “causal”, es decir aquel que corresponde al *kârana-sharîra* y que, en consecuencia, es de orden universal y no formal. Con este estado “causal”, por otra parte, si bien no estamos ya en el dominio de la existencia individual, estamos todavía en el dominio del Ser, y se hace necesario entonces considerar además, más allá del Ser, un cuarto estado *principal*, absolutamente incondicionado. Metafísicamente,

todos estos estados, aun aquellos que pertenecen al individuo, están relacionados con *Âtmâ*, es decir con la personalidad, porque es ésta la única que constituye la realidad profunda del ser, y porque todo estado de dicho ser sería puramente ilusorio si se pretendiera separarlo de ella. Los estados del ser, cualesquiera que sean, no representan otra cosa que posibilidades de *Âtmâ*; se puede por ello hablar de las diversas condiciones en las que se encuentra el ser como si fueran verdaderamente las condiciones de *Âtmâ*, aunque debe entenderse con claridad que *Âtmâ*, en sí, no es afectado y no deja de ninguna manera de ser incondicionado, así como jamás se vuelve manifestado por ser el principio esencial y trascendente de la manifestación en todos sus modos.

Dejando de lado momentáneamente el cuarto estado, sobre el cual volveremos a continuación, diremos que los tres primeros son:

- el estado de vigilia, que corresponde a la manifestación grosera,
- el estado de sueño, que corresponde a la manifestación sutil, y
- el estado de sueño profundo, que es el estado “causal” y no-formal.

A estos tres estados se agrega a veces otro, el de la muerte, y aún otro más, el de desvanecimiento extático, considerado como intermedio (*sandhyâ*)¹ entre el sueño profundo y la muerte, así como el sueño lo es entre la vigilia y el sueño profundo². Sin embargo estos dos últimos estados, en general no se enumeran aparte, pues no son esencialmente distintos del sueño profundo, estado extraindivi-

¹ Esta palabra, *sandhyâ* (derivada de *sandhi*, punto de contacto o de unión entre dos cosas), sirve también, en una acepción más común, para designar el crepúsculo (de la mañana o de la tarde), considerado asimismo como intermediario entre el día y la noche, en la teoría de los ciclos cósmicos, designa el intervalo entre dos *Yugas*.

² Sobre este estado, Cf. *Brahma-Sûtras*, 3º adhyâya, 2º pâda, sûtra 10.

dual en realidad, como hemos explicado en su momento, donde el ser vuelve a entrar igualmente en la no-manifestación o, al menos, en lo no-formal, “*al retirarse el alma viviente (jîvâtâmâ) al seno del Espíritu Universal (Âtmâ) por la vía que conduce al centro mismo del ser; allí donde está la morada de Brahma*”³.

Para la descripción detallada de estos estados, no tenemos más que referirnos al texto de la *Mandukya Upanishad*, cuyo comienzo ya hemos citado, con excepción sin embargo de una frase, la primera de todas que es ésta: “*Om*, esta sílaba (*akshara*)⁴ es todo lo que es”; su explicación se expresa así: el monosílabo sagrado *Om*, en el cual se expresa la esencia del *Vêda*⁵, es considerado aquí como símbolo ideográfico de *Âtmâ* y, así como esta sílaba, compuesta de tres caracteres (*mâttrâs*, siendo estos caracteres “a”, “u”, y “m”, de los cuales los dos primeros se contraen en “o”)⁶, tiene cuatro elementos, de los cuales el cuarto, que no es otro que el monosílabo mismo considerado sintéticamente

³ *Brahma-Sûtras*, 3º adhyâya, 2º pâda, sûtras 7 y 8.

⁴ La palabra *akshara*, en su acepción etimológica, significa “indisoluble” o “indestructible”; si la sílaba se designa con esta palabra, es porque ella (y no el carácter alfabético) es lo considerado como constituyente de la unidad primitiva y elemento fundamental del lenguaje; toda raíz verbal es, por otra parte, silábica. La raíz verbal se llama en sánscrito *dhâtu*, palabra que significa propiamente “semilla” porque, por las posibilidades de modificaciones múltiples que comporta y encierra en sí misma, es verdaderamente la semilla cuyo desarrollo da nacimiento al lenguaje entero. Se puede decir que la raíz es el elemento fijo o invariable de la palabra, que representa su naturaleza fundamental inmutable, y al cual vienen a unirse elementos secundarios y variables, que representan accidentes (en el sentido etimológico) o modificaciones de la idea principal.

⁵ Cf. *Chândogya Upanishad*, 1º prapâthaka, 1º khanda, y 2º prapâthaka, 23º khanda; *Brihad-Aranyaka Upanishad*, 5º adhyâya, 1º brahmana, shruti 1.

⁶ En sánscrito, la vocal “o” está efectivamente formada por la unión de “a” y “u”, así como la vocal “e” está formada por la unión de “a” e “i”. En árabe también las tres vocales “a”, “i” y “u” son consideradas como las únicas fundamentales y verdaderamente distintas.

en su aspecto *principal*, es “no expresado” por un carácter (*amâtra*), al ser anterior a toda distinción en lo “indisoluble” (*akshara*); del mismo modo *Âtmâ* tiene cuatro condiciones (*pâdas*), de las cuales la cuarta no constituye ninguna condición especial, sino que es *Âtmâ* tomado en sí mismo, de un modo absolutamente trascendente e independiente de toda condición y que, como tal, no es susceptible de ninguna representación. Vamos ahora a exponer sucesivamente lo que se dice, en el texto al cual nos referimos, de cada una de estas cuatro condiciones de *Âtmâ*, partiendo del último grado de la manifestación y remontándonos hasta el estado supremo, total e incondicionado.

Capítulo XII: EL ESTADO DE VIGILIA O CONDICIÓN DE VAISHWÂNARA

“La primera condición es *Vaishwânara*, cuya sede¹ está en el estado de vigilia (*jâgarita-sthâna*), que posee el conocimiento de los objetos externos (sensibles), que tiene siete miembros y diecinueve bocas, y cuyo dominio es el mundo de la manifestación grosera”².

Vaishwânara es, como lo indica la derivación etimológica de este sustantivo³, lo que hemos llamado “Hombre Universal”, pero considerado más particularmente en el desarrollo de sus estados de manifestación, y desde el aspecto especial de dicho desarrollo. Aquí, la extensión de este término parece igualmente estar restringida a uno de estos estados, el más exterior de todos, el de la manifestación grosera que constituye el mundo corporal; pero este estado par-

¹ Es evidente que esta expresión y todas las que son similares a ella, como “morada”, “residencia”, etc. deben siempre entenderse aquí en sentido simbólico y no literal, es decir como designación, no de un lugar cualquiera, sino más bien de una modalidad de existencia. El uso del simbolismo espacial está, por lo demás, extremadamente extendido, lo cual se explica por la naturaleza misma de las condiciones a las que está sometida la individualidad corporal, respecto de la cual debe ser efectuada, en la medida de lo posible, la traducción de las verdades que conciernen a los otros estados del ser. El término *sthâna* tiene como equivalente exacto la palabra “estado”, *status*, pues la raíz *sthâ* se encuentra, con las mismas significaciones que en sânscrito, en el latín “*stare*” y sus derivados.

² *Mândûkya Upanishad*, shruti 3.

³ Sobre la derivación, ver el comentario de Shankarâchârya sobre los *Brahma-Sûtras*, 1^{er} Adhyâya, 2^o Pâda, sûtra 28: “es *Âtmâ* quien es a la vez “todo” (*vishwa*), en tanto que personalidad, y “hombre” (*nara*), en tanto que individualidad (es decir, como *jîvâtma*). Así pues *Vaishwânara* es efectivamente una denominación que conviene propiamente a *Âtmâ*; por otra parte, es también un nombre de *Agni*, así como lo veremos más adelante (cf. *Shatapata Brâhmana*).

ticular puede ser tomado como símbolo de todo el conjunto de la manifestación universal, de la cual constituye un elemento, y por ello es para el ser humano la base y el punto de partida obligado de toda realización; bastará entonces, como en todo simbolismo, con efectuar las transposiciones convenientes según los grados a los cuales deberá aplicarse la concepción. En este sentido, el estado en cuestión puede ser referido al “hombre universal” y descrito como constituyente de su cuerpo, concebido por analogía con el hombre individual, analogía que es, como ya hemos dicho, la del “macrocosmos” (*adhidéva*) y el “microcosmos” (*adhyâtmi-ka*). Bajo este aspecto, *Vaishwânara* se identifica también con *Virâj*, es decir con la inteligencia cósmica en tanto que rige y unifica en su totalidad al conjunto del mundo corporal. Finalmente, desde otro punto de vista que corrobora por otro lado lo precedente, *Vaishwânara* significa además “lo que es común a todos los hombres”; es entonces la especie humana entendida como naturaleza específica o, más precisamente, lo que se puede llamar “genio de la especie”⁴; y, por otro lado, es conveniente precisar que el estado corporal es efectivamente común a todas las individualidades humanas, cualesquiera que sean las otras modalidades en las cuales son susceptibles de desarrollarse para realizar, en tanto que individualidades y sin salir del género humano, la extensión integral de sus posibilidades respectivas⁵.

Por lo dicho anteriormente, puede comprenderse cómo hay que entender los siete miembros de los que se trata en la *Mândûkya Upanishad*, y que constituyen las siete partes principales del cuerpo “macrocósmico” de *Vaishwânara*:

⁴ *Mândûkya Upanishad*, shruti 3.

⁵ Convendría establecer relaciones con la concepción de la naturaleza “*adánica*” en las tradiciones judaica e islámica, concepción que también se aplica en grados diversos y en sentidos jerárquicos superpuestos; pero esto nos llevaría demasiado lejos de nuestro tema, y en este momento debemos limitarnos a esta simple indicación.

1º) el conjunto de las esferas luminosas superiores (es decir de los estados superiores del ser, pero considerados aquí únicamente en sus relaciones con el estado del que se trata especialmente) es comparado con la parte de la cabeza que contiene al cerebro, el cual, en efecto, corresponde orgánicamente a la función “mental”, que no es sino un reflejo de la luz inteligible o de los principios supraindividuales;

2º) el sol y la luna (o más exactamente los principios representados en el mundo sensible por estos dos astros)⁶, son los dos ojos;

3º) el principio ígneo es la boca⁷;

4º) las direcciones del espacio (*dish*) son las orejas⁸;

5º) la atmósfera (es decir el medio cósmico del cual procede el “hálito vital” (*prâna*), corresponde a los pulmones;

6º) la región intermedia (*antariksha*) que se extiende entre la tierra (*bhû* o *bhûmi*) y las esferas luminosas o cielos (*swar* o *swarga*), región considerada como el medio donde

⁶ Se recordarán aquí algunas significaciones simbólicas que tienen también en Occidente el sol y la luna en la tradición hermética y en las teorías cosmológicas que los alquimistas han fundado sobre ella; tanto en un caso como en otro, la designación de estos astros no debe tomarse literalmente. Por otro lado, debemos señalar que el presente simbolismo es diferente de aquel al que hemos hecho alusión precedentemente, en el cual el sol y la luna corresponden respectivamente al corazón y al cerebro; harían falta largos desarrollos para mostrar como estos diversos puntos de vista se concilian y armonizan en el conjunto de las concordancias analógicas.

⁷ Hemos visto ya que *Vaishwânara* es a veces uno de los nombres de *Agni*, que se considera entonces como calor animador (luego en tanto reside en seres vivientes), y tendremos ocasión de volver sobre ello más adelante. Por otra parte, *mukhya-prâna* es a la vez el soplo de la boca (*mukha*) y el acto vital principal (es en este segundo sentido que los cinco *vâyus* constituyen sus modalidades); y el calor está íntimamente asociado con la vida misma.

⁸ Se notará la muy notable relación que éste presenta con el papel fisiológico de los canales semicirculares.

se elaboran las formas (todavía potenciales en relación con el estado grosero), corresponde al estómago⁹;

7º) finalmente, la tierra, es decir, en sentido simbólico, el cumplimiento en acto de toda la manifestación corporal, corresponde a los pies, que se toman aquí como emblema de toda la parte inferior del cuerpo.

Ha de señalarse que no se trata aquí del corazón, porque su relación directa con la Inteligencia Universal lo coloca fuera del dominio de las funciones propiamente individuales, y porque esta “morada de *Brahma*” es verdaderamente el punto central, tanto en el orden cósmico como en el orden humano, mientras que todo lo que pertenece al ámbito de la manifestación, y sobre todo de la manifestación formal, es exterior y “periférico”, si se nos permite la expresión, por pertenecer exclusivamente a la circunferencia de la “rueda de las cosas”.

En la condición que nos ocupa, *Âtmâ*, en tanto que *Vaishwânara*, toma consciencia del mundo de la manifestación sensible (considerado también como el dominio de este aspecto del “no supremo” *Brahma* que se le llama *Virâj*), en virtud de diecinueve órganos que son designados como

⁹ En cierto sentido la palabra *antariksha* comprende también la atmósfera, considerada como medio de propagación de la luz; se hace necesario señalar por otra parte, que el agente de dicha propagación no es el Aire (*Vâyû*), sino el Éter (*Akâsha*). Cuando se transponen los términos para volverlos aplicables a todo el conjunto de estados de la manifestación universal, en la consideración del *Tribhuvana*, *Antariksha* se identifica con *Bhuvâs*, que se designa ordinariamente como la atmósfera, pero tomando esta palabra en una acepción mucho más extendida y menos determinada que la precedente. Los nombres de los tres mundos *Bhû*, *Bhuvâs* y *Svar*, son los tres *vyâhritis*, palabras que se pronuncian habitualmente después del monosílabo sagrado *Om* en los ritos hindúes de la *Sandhyâ-Upâsanâ* (meditación repetida a la mañana, al mediodía y a la noche). Hay que señalar que los dos primeros de estos tres sustantivos tienen la misma raíz porque se refieren a modalidades de un mismo estado de existencia, el de la individualidad humana, mientras que el tercero representa, en esta división, al conjunto de los estados superiores.

otras tantas bocas, porque son las “entradas” del conocimiento para todo lo que se relaciona con este dominio particular; y la asimilación intelectual que se opera en el conocimiento es a menudo comparada simbólicamente con la asimilación vital que se efectúa a través de la nutrición. Estos diecinueve órganos (implicando por otra parte en este término a las facultades correspondientes, de acuerdo con lo que hemos dicho de la significación general de la palabra *indriya*) son:

- los cinco órganos de sensación,
- los cinco órganos de acción,
- los cinco soplos vitales (*vâyus*),
- lo “mental” o sentido interno (*manas*),
- el intelecto (*Buddhi*, considerado aquí exclusivamente en sus relaciones con el estado individual),
- el pensamiento (*chitta*), concebido como la facultad que da forma a las ideas y que las asocia entre sí,
- y finalmente la consciencia individual (*ahankâra*).

Estas facultades son las que hemos estudiado en detalle precedentemente. Cada órgano y cada facultad de todo ser individual comprendido en el dominio considerado, es decir en el mundo corporal, proceden respectivamente del órgano y la facultad que les corresponde en *Vaishwânara*, órgano y facultad de los cuales son en alguna medida uno de los elementos constitutivos, en la misma medida que el individuo al cual pertenecen es un elemento del conjunto cósmico en el cual, por su parte y en el lugar que le corresponde en propiedad (desde el momento en que es este individuo y no otro), concurre necesariamente a la constitución de la armonía total¹⁰.

¹⁰ Esta armonía es también un aspecto del *Dharma*: es el equilibrio en el cual se compensan todos los desequilibrios, el orden que está hecho de la suma de todos los desórdenes parciales y aparentes.

El estado de vigilia en el cual se ejerce la actividad de los órganos y facultades que acabamos de tratar, se considera como la primera de las condiciones de *Âtmâ*, aunque la modalidad grosera o corporal a la cual corresponde constituye el último grado en el orden de desarrollo (*prapancha*) de lo manifestado a partir de su principio primordial y no-manifestado, marcando el término de este desarrollo, al menos en relación con el estado de existencia en el que se sitúa la individualidad humana. La razón de esta anomalía aparente ya ha sido indicada: es en esta modalidad corporal donde se encuentra para nosotros la base y el punto de partida de la realización individual en principio (queremos decir de la extensión integral efectivizada por la individualidad), y posteriormente, de toda otra realización que sobrepase las posibilidades del individuo e implique una toma de posesión de los estados superiores del ser. En consecuencia, si es ubicado como hacemos aquí, no desde el punto de vista y en el orden de esta realización con sus diversos grados (orden que, por el contrario, va necesariamente de lo manifestado a lo no-manifestado), este estado de vigilia debe, en efecto, ser considerado como precedente a los estados de sueño y de sueño profundo, que corresponden respectivamente a las modalidades extracorporales de la individualidad y a los estados superiores del ser.

Capítulo XIII

EL ESTADO DE SUEÑO CON SUEÑOS O CONDICIÓN DE *TAIJASA*

“La segunda condición es *Taijasa* (‘lo Luminoso’, nombre derivado de *Têjas*, que es la denominación del elemento ígneo), cuya sede está en el estado de sueño (*swapna-sthâna*), que tiene el conocimiento de los objetos internos (mentales), que tiene siete miembros y diecinueve bocas, y cuyo dominio es el mundo de la manifestación sutil”¹.

En este estado las facultades externas, al subsistir potencialmente, se reabsorben en el sentido interno (*manas*) que es su fuente común, su soporte y su fin inmediato, y que reside en las arterias luminosas (*nâdis*) de la forma sutil, donde se expande de un modo indiviso de la misma manera que un calor difuso. Por otra parte, el mismo elemento ígneo, considerado en sus propiedades esenciales, es a la vez luz y calor; y como lo indica el nombre mismo de *Taijasa* aplicado al estado sutil, estos dos aspectos, convenientemente transpuestos (puesto que no se trata ya de cualidades sensibles), deben encontrarse igualmente en este estado. Todo lo que se relaciona con éste, como ya hemos tenido ocasión de señalar en otras circunstancias,

¹ *Mândūkya Upanishad*, shruti 4. El estado sutil se llama en este texto *pravivikta*, literalmente “predistinguido”, porque es un estado de distinción que precede a la manifestación grosera; esta palabra significa también “separado”, porque el “alma viviente” (*jīvâtma*) en el estado de sueño está de alguna manera encerrada en sí misma, contrariamente a lo que tiene lugar en el estado de vigilia “común a todos los hombres”.

toca muy de cerca la naturaleza misma de la vida, que es inseparable del calor; y recordamos que, tanto en este punto como en otros, las concepciones de Aristóteles están en perfecto acuerdo con las de los orientales. En cuanto a la luminosidad de la que acabamos de hablar, es necesario interpretarla como la reflexión y la difracción de la luz inteligible en las modalidades extrasensibles de la manifestación formal (de la que por otra parte no tenemos que considerar en todo esto más que lo que concierne al estado humano). Además, la forma sutil (*sūkshma-sharîra* o *linga-sharîra*) en la cual reside *Taijasa*, es asimilada también a un vehículo ígneo², aunque debe ser distinguida del fuego corporal (el elemento *Têjas* o lo que procede de él) que es percibido por los sentidos de la forma grosera (*sthûla-sharîra*), vehículo de *Vaishwânara*, y más especialmente por la vista, puesto que la visibilidad, al suponer necesariamente la presencia de la luz es, entra las cualidades sensibles, la que pertenece en propiedad a *Têjas*; pero en el estado sutil, no puede tratarse de ningún modo de los *bhûthas* sino solamente de los *tanmâtras* correspondientes, que son sus principios determinantes inmediatos. En cuanto a lo que se relaciona con los *nâdis* o arterias de la forma sutil, no deben ser confundidas con las arterias corporales a través de las cuales se efectúa la circulación sanguínea, más bien corresponden fisiológicamente a las ramificaciones del sistema nervioso, pues son expresamente descritas como luminosas; ahora bien, así como el fuego en cierto modo está polarizado en luz y calor, el estado sutil se liga al estado corporal de dos modos diferentes y complementarios: por la sangre en cuanto a la cualidad calórica y por el sistema nervioso en cuanto a la cualidad

² Hemos recordado en otro lugar el “carro de fuego” sobre el cual el profeta Elías subió a los cielos (2º *Libro de los Reyes*, II, 11) [N. del T.: Cf. *El error espiritista*, p. 125].

luminosa³. Siempre debe entenderse claramente que entre los *nâdis* y los nervios no hay más que una simple correspondencia y no una identificación, puesto que los primeros no son corporales y que se trata en realidad de dos dominios diferentes en la individualidad integral. Asimismo, cuando se establece una relación entre las funciones de estos *nâdis* y la respiración⁴ (puesto que ésta es esencial para el mantenimiento de la vida y corresponde verdaderamente al acto vital principal), no es necesario concluir de ello que se los pueda representar como una especie de canales en los que circularía el aire; esto sería confundir con un elemento corporal al “soplo vital” (*prâna*), que pertenece propiamente al orden de la mani-

³ Hemos ya indicado a propósito de la constitución de la *annamaya-kosha*, que es el organismo corporal, que los elementos del sistema nervioso provienen de la asimilación de las sustancias ígneas. En cuanto a la sangre, al ser líquida, está formada a partir de las sustancias acuosas, pero es necesario que éstas hayan sufrido una elaboración debida a la acción del calor vital, que es la manifestación de *Agni Vaishwânara*, y cumplen solamente el papel de un soporte plástico que sirve para la fijación de un elemento de naturaleza ígnea: el fuego y el agua son aquí, el uno en relación con el otro, “esencia” y “sustancia” en sentido relativo. Esto podría fácilmente relacionarse con ciertas teorías alquímicas, como aquellas en las que interviene la consideración de los principios llamados “azufre” y “mercurio”, uno activo y el otro pasivo, y respectivamente análogos, en el orden de los “mixtos”, al fuego y al agua en el orden de los elementos, sin hablar de otras designaciones múltiples que también se dan simbólicamente en el lenguaje hermético, en los dos términos correlativos de una dualidad similar.

⁴ Aquí hacemos más especialmente alusión a las enseñanzas que se relacionan con el *Hatha-Yoga*, es decir con los métodos preparatorios para la “unión” (*yoga* en el sentido propio de la palabra), y que se fundan sobre la asimilación de ciertos ritmos principalmente ligados a la regulación de la respiración. Lo que se llama *dhikr* en las escuelas esotéricas islámicas tiene exactamente la misma razón de ser, y a menudo hasta los procedimientos llevados a cabo son absolutamente similares en las dos tradiciones, lo cual por otra parte no es para nosotros indicio de préstamo alguno; la ciencia del ritmo, en efecto, puede ser conocida en una y otra parte de modo completamente independiente, pues se trata en este caso de una ciencia que tiene su objeto propio y que corresponde a un orden de realidad claramente definido, aunque sea enteramente ignorado por los occidentales.

festación sutil⁵. Se dice que el número total de *nâdis* es de setenta y dos mil; según otros textos, sin embargo, sería de setecientos veinte millones, pero la diferencia es aquí más aparente que real pues, como ocurre siempre en casos similares, estos números deben tomarse en un sentido simbólico y no literal, y es fácil darse cuenta de ello si se advierte que están en relación evidente con los números cíclicos⁶. Tendremos ahora ocasión de brindar otros desarrollos sobre esta cuestión de las arterias sutiles, así como sobre el proceso de los diversos grados de reabsorción de las facultades individuales, reabsorción que, como hemos dicho, se efectúa en sentido inverso al del desarrollo de estas mismas facultades.

En el estado de sueño, el “alma viviente” individual (*jîvâtma*) “es en sí misma su propia luz” y produce, por efecto de su propio deseo (*kâma*), un mundo que procede enteramente de sí misma y cuyos objetos consisten exclusivamente en concepciones mentales, es decir en combinaciones de ideas revestidas de formas sutiles, que dependen *substancialmente* de la forma sutil del individuo mismo, del cual estos objetos ideales no son en suma sino otras tantas modificaciones accidentales y secundarias⁷. Esta producción, por otra parte, tiene siempre algo de incompleto y no coordinado, por lo cual se la considera como ilusoria (*mâyâmaya*) o como que no tiene más que una existencia aparente (*prâtibhâsika*), mientras que, en el mundo sensible donde se sitúa el estado

⁵ Esta confusión ha sido efectivamente cometida por ciertos orientalistas cuya comprensión es sin duda incapaz de sobrepasar los límites del mundo corporal.

⁶ Los números cíclicos fundamentales son: $72 = 2^3 \times 3^2$; $108 = 2^3 \times 3^3$; $432 = 2^4 \times 3^3 = 72 \times 6 = 108 \times 4$; se aplican fundamentalmente a la división geométrica del círculo ($360 = 72 \times 5 = 12 \times 30$) y a la duración del periodo astronómico de la precisión de los equinoccios ($72 \times 360 = 432 \times 60 = 25.920$ años); pero estas no son más que sus aplicaciones más inmediatas y elementales, y no podemos entrar aquí en las consideraciones propiamente simbólicas a las que se llega por la transposición de estos datos a órdenes diferentes.

⁷ Cf. *Bṛihad- Aranyaka Upanishad*, 4º adhyâya, 3º brâhmana, shrutis 9 y 10.

de vigilia, la misma “alma viviente” tiene la facultad de actuar en el sentido de una producción “práctica” (*vyāvahārika*), ilusoria también sin duda desde el punto de vista de la realidad absoluta (*paramārtha*), y transitoria como toda manifestación, pero poseyendo sin embargo una realidad relativa y una estabilidad suficientes para servir a las necesidades de la vida ordinaria y “profana” (*laukika*, palabra derivada de *loka*, el “mundo”, que debe ser entendida aquí en un sentido totalmente comparable con el que habitualmente tiene en el Evangelio). En todo caso, conviene hacer notar que esta diferencia, en cuanto a la orientación respectiva de la actividad del ser en los dos estados, no implica una superioridad efectiva del estado de vigilia sobre el estado de sueño cuando cada estado se considera en sí mismo; y menos puede una superioridad que no vale sino desde el punto de vista “profano”, ser metafísicamente considerada como una verdadera superioridad; y, asimismo, desde otra relación, las posibilidades del estado de sueño son más extensas que las del estado de vigilia y permiten al individuo escapar, en cierta medida, de algunas de las condiciones limitativas a las que está sometido en su modalidad corporal⁸. De cualquier modo, lo que es absolutamente real (*pāramārthika*) es exclusivamente el “Sí-mismo” (*Ātmā*) y es esto lo que no puede alcanzar en modo alguno toda concepción que, en la forma que sea, se encierre en la consideración de los objetos externos e internos cuyo conocimiento constituye respectivamente el estado de vigilia y el estado de sueño, y que, al no sobrepasar el conjunto de estos dos estados, se mantiene enteramente en los límites de la manifestación formal y la individualidad humana.

El dominio de la manifestación sutil puede, en razón de su naturaleza “mental”, ser designado como mundo ideal, con el fin de distinguirlo así del mundo sensible, que es el dominio de la manifestación grosera; pero no debería to-

⁸ Sobre el estado de sueño, Cf. *Brahma-Sûtras*, 3º adhyâya, 2º pāda, sûtras 1 a 6.

marse esta designación en el sentido de la del “mundo inteligible” de Platón, pues las “ideas” de éste son las posibilidades en estado *principal* que deben ser referidas al dominio no-formal o no formal; en el estado sutil ya no puede tratarse sino de ideas revestidas de formas, puesto que las posibilidades que comporta no sobrepasan la existencia individual⁹. Sobre todo, no habría que pensar aquí en una oposición como la que ciertos filósofos modernos se complacen en establecer entre lo “ideal” y lo “real”; oposición que no tiene para nosotros ninguna significación: todo lo que es, de cualquier modo que sea, es real por ello mismo, y posee precisamente el género y el grado de realidad que conviene a su naturaleza propia; lo que consiste en ideas (allí reside todo el sentido que damos a la palabra “ideal”) no es ni más ni menos real por ello que lo que consiste en otra cosa, encontrando toda posibilidad necesariamente lugar en el rango que su determinación misma le asigna jerárquicamente en el Universo.

En el orden de la manifestación universal, así como el mundo sensible en su conjunto se identifica con *Viraj*, este mundo ideal del cual acabamos de hablar se identifica con *Hiranyagarbha* (literalmente el “embrión de oro”)¹⁰, que es *Brahmâ* (determinación de *Brahma* como efecto, *kârya*)¹¹

⁹ El estado sutil es propiamente el dominio de la *ψυχή* (*psyché*) y no el del *νοῦς* (*noûs*); éste corresponde en realidad a *Buddhi*, es decir al intelecto supraindividual.

¹⁰ Este nombre tiene un sentido muy próximo al de *Taijasa*, ya que el oro, según la doctrina hindú, es la «luz mineral»; los alquimistas le consideraban también como correspondiendo analógicamente, entre los metales, al sol entre los planetas; y es al menos curioso notar que el nombre mismo del oro (*aurum*) es idéntico a la palabra hebrea *aôr*, que significa «Luz».

¹¹ Es necesario señalar que *Brahmâ* es una forma masculina, mientras que *Brahma* es neutro; esta distinción, indispensable y de la más alta importancia (puesto que no es otra que la de lo “supremo” y lo “no supremo”), no puede hacerse con el empleo corriente entre los orientistas, de la forma única *Brahman*, que pertenece igualmente a uno y otro género, de donde surgen las perpetuas confusiones, sobre todo en una lengua como la francesa, donde el género neutro no existe.

envolviéndose en el “huevo del mundo” (*Brahmânda*)¹², a partir del cual se desarrollará, según su modo de realización, toda la manifestación formal que está allí virtualmente contenida como concepción de este *Hiranyagarbha*, germen primordial de la luz cósmica¹³. Por otro lado, *Hiranyagarbha* es designado como “conjunto sintético de vida” (*jîva-ghana*)¹⁴; en efecto, es verdaderamente la “vida universal”¹⁵, en razón de esta conexión ya señalada del estado sutil con la vida, la cual, aun considerada en toda la extensión de la cual es susceptible (y no limitada sólo a la vida orgánica o corporal a la cual se limita el punto de vista fisiológico)¹⁶, no es, por lo demás, sino una de las condiciones especiales del estado de existencia al que pertenece la individualidad humana; el dominio de la vida no supera entonces las posibilidades que comporta este estado que, desde luego, debe ser tomado aquí íntegramente, y del cual forman parte tanto las modalidades sutiles como la modalidad grosera.

Tanto si nos situamos en el punto de vista “macrocósmico” como hemos hecho últimamente, o en el punto de vista “microcósmico” que habíamos considerado en un principio,

¹² Este símbolo cosmogónico del “huevo del mundo” no es de ninguna manera específico de la India; se vuelve a encontrar de modo notable en el Mazdeísmo, en la tradición egipcia (el huevo de *Kneph*), en la de los druidas y en la de los órficos. La condición embrionaria, que corresponde para cada ser individual a lo que es el *Brahmânda* en el orden cósmico, se llama en sánscrito “*pinda*”; y la analogía constitutiva del “microcosmos” y el “macrocosmos” considerados bajo este aspecto se expresa mediante esta fórmula: *yathâ pinda tathâ brahmânda*, “tal (es) el embrión individual, tal (es) el huevo del mundo”.

¹³ Por esto *Virâj* procede de *Hiranyagarbha*, y *Mamî*, a su vez, procede de *Virâj*.

¹⁴ La palabra *ghana* significa primitivamente “nube” y, en consecuencia, una masa compacta e indiferenciada.

¹⁵ “*Y la vida era la luz de los hombres*” (Evangelio de San Juan, I, 4).

¹⁶ Hacemos más particularmente alusión a la extensión de la idea de vida que está implicada en el punto de vista de las religiones occidentales, y que se relaciona efectivamente con algunas posibilidades en una prolongación de la individualidad humana, esto es, como hemos explicado en otro lugar, lo que la tradición extremo oriental designa con el nombre de “longevidad”.

el mundo ideal en cuestión es concebido por algunas facultades que corresponden analógicamente a aquellas por las cuales se percibe el mundo sensible, o, si se prefiere, que son las mismas facultades que éstas en principio (puesto que se trata siempre de las facultades individuales), pero consideradas en otro modo de existencia y en otro grado de desarrollo, al ejercerse su actividad en un dominio diferente. Por ello, *Âtmâ* en este estado de sueño, es decir en tanto que *Taijasa*, tiene el mismo número de miembros y de bocas (o instrumentos de conocimiento) que en el estado de vigilia, en tanto que *Vaishwânara*¹⁷; es además inútil repetir su enumeración, pues las definiciones que de ellos hemos dado precedentemente pueden aplicarse igualmente, por medio de una transposición apropiada, a los dos dominios de la manifestación grosera o sensible y de la manifestación sutil o ideal.

¹⁷ Estas facultades deben considerarse aquí como repartidas en las tres “envolturas” cuya reunión constituye la forma sutil (*vijnânamaya-kosha*, *manomaya-kosha* y *prânamaya-kosha*).

Capítulo XIV

EL ESTADO DE SUEÑO PROFUNDO O LA CONDICIÓN DE *PRÂJNA*

Cuando el ser que duerme no experimenta ningún deseo y no está sujeto a sueño alguno, su estado es el de sueño profundo (*sushupta-sthâna*); “Él (es decir *Âtmâ* mismo en esta condición), que en este estado se vuelve uno (sin ninguna distinción o diferenciación)¹, que se identifica a sí mismo con un conjunto sintético (único y sin determinación particular) de conocimiento integral (*Prajnâna-ghana*), que está colmado (por penetración y asimilación íntima) de Beatitude (*ânandamaya*), gozando verdaderamente de dicha beatitud (*ânanda*, como de su dominio propio), y cuya boca (instrumento de conocimiento) es (únicamente) la consciencia total (*chit*) misma (sin intermediario ni particularización de ninguna clase), ése se llama *Prâjna* (el que conoce fuera y más allá de toda condición especial): ésta es la tercera condición”².

Como podemos darnos cuenta inmediatamente, el vehículo de *Âtmâ* en este estado es el *kârana-sharîra*, puesto que éste es *ânandamaya-kosha*; y, aunque se hable de él analógicamente como de un vehículo o una envoltura, no es en nada verdaderamente distinto de *Âtmâ* mismo, puesto que aquí nos encontramos más allá de la distinción. La beatitud está hecha de todas las posibilidades de *Âtmâ*; es, podría decirse, la suma misma de dichas posibilidades; y, si

¹ “*Todo es uno*”, dice igualmente el Taoísmo “*durante el sueño, el alma no distraída se absorbe en esta unidad; durante la vigilia, distraída, distingue seres diversos*” (*Chuang-Tsé*, c. II, traducción del Padre Wieger, p. 215).

² *Mândûkya Upanishad*, shruti 5.

Âtmâ, en tanto que *Prâjna*, goza de esta beatitud como de su dominio propio, significa que ella no es en realidad otra cosa que la plenitud de su ser, como ya hemos indicado anteriormente. Hay allí un estado esencialmente no-formal y supraindividual; de ningún modo podría tratarse entonces de un estado “psíquico” o “psicológico”, como han creído algunos orientalistas. Lo que es propiamente “psíquico”, en efecto, es el estado sutil; y al hacer esta asimilación tomamos la palabra “psíquico”, en su sentido primitivo, el que tenía para los antiguos, sin preocuparnos por las diversas acepciones mucho más especializadas que se le han dado ulteriormente, y las cuales no podrían tampoco aplicarse al estado sutil en su totalidad. En cuanto a la psicología de los occidentales modernos, no concierne más que a una parte muy restringida de la individualidad humana, aquella donde lo “mental” se encuentra en relación inmediata con la modalidad corporal y, dados los métodos que emplea, es incapaz de ir más lejos. En todo caso, el objeto mismo que se propone y que es exclusivamente el estudio de los fenómenos mentales, la limita estrictamente al dominio de la individualidad, de modo que el estado que ahora nos ocupa escapa necesariamente a sus investigaciones, y hasta se podría decir que le es doblemente inaccesible, en principio porque está más allá de lo “mental” o del pensamiento discursivo y diferenciado, y luego porque está igualmente más allá de todo “fenómeno”, sea cual sea, es decir, de toda manifestación formal.

Este estado de indiferenciación en el cual todo conocimiento, y comprendido ahí el de los otros estados, está centralizado sintéticamente en la unidad esencial y fundamental del ser, es el estado no-manifestado o “no desarrollado” (*avyakta*), principio y causa (*kârana*) de toda la manifestación, y a partir del cual ésta se desarrolla en la multiplicidad de sus diversos estados, y más particularmente, en lo que concierne al ser humano, en sus estados sutil y grosero. Este

estado no-manifestado, concebido como raíz de lo manifestado (*vyakta*) que no es sino su efecto (*kārya*), se identifica en esta relación con *Mūla-Prakriti*, la “naturaleza primordial”; pero, en realidad, es a la vez *Purusha* y *Prakriti*, al contener a uno y otro en su indiferenciación misma, pues es causa en el sentido total de la palabra, es decir a la vez “causa eficiente” y “causa material”, para servirnos de la terminología ordinaria, dentro de la cual, por lo demás, preferiríamos en buena medida las expresiones de “causa esencial” y “causa substancial”, puesto que con la “esencia” y la “substancia”, definidas como hemos hecho anteriormente, se relacionan respectivamente estos dos aspectos complementarios de la causalidad. Si *Ātmā* en este tercer estado está entonces más allá de la distinción de *Purusha* y *Prakriti* o de los dos polos de la manifestación, significa que ya no está en la existencia condicionada, sino en el grado del Ser puro. Sin embargo, más allá de ello, debemos comprender allí a *Purusha* y *Prakriti*, que son todavía no-manifestados y, asimismo, en cierto sentido, como veremos en su oportunidad, a los estados no-formales de manifestación, que ya hemos debido unir con lo universal, puesto que son verdaderamente estados supraindividuales del ser y, por otra parte, recordémoslo una vez más, todos los estados manifestados están contenidos en principio y de manera sintética en el Ser no-manifestado.

En este estado, los diferentes objetos de la manifestación, incluso los de la manifestación individual, tanto externos como internos, no están destruidos, sino que subsisten de modo *principal*, al estar unificados por el mismo hecho de que no son ya concebidos según el aspecto secundario y contingente de la distinción; vuelven a encontrarse necesariamente entre las posibilidades del “Sí-mismo”, y éste permanece consciente por sí de todas esas posibilidades tomadas de manera no distintiva en el conocimiento integral, desde el momento en que es consciente de su propia perma-

nencia en el “eterno presente”³. Si fuera de otro modo, y si los objetos de la manifestación no subsistieran así *principalmente* (suposición que es, por lo demás, imposible en sí misma, pues dichos objetos no serían entonces más que una pura nada, que no podría existir de ninguna manera, ni siquiera ilusoria), no podría haber retorno alguno del estado de sueño profundo a los estados de sueño y de vigilia, puesto que toda manifestación formal sería irremediablemente destruida por el ser desde el momento en que entrase en el sueño profundo. Ahora bien, tal retorno es, por el contrario, siempre posible, y se produce efectivamente, al menos para el ser que no está actualmente “liberado”, es decir definitivamente exento de las condiciones de la existencia individual.

El término *Chit* debe ser entendido, no como lo era precedentemente su derivado *chitta*, en el sentido restringido de pensamiento individual y formal (dado que esta determinación restrictiva, que implica una modificación por reflexión, está marcada en el derivado por el sufijo *Kta*, que es la terminación del participio pasivo), sino en sentido universal, como consciencia total del “Sí-mismo” considerado en su relación con su único objeto, que es *ananda* o la beatitud⁴.

³ Es esto lo que permite transponer metafísicamente la doctrina teológica de la “resurrección de los muertos”, así como la concepción del “cuerpo glorioso”; éste, por lo demás, no es un cuerpo en el sentido propio de esta palabra, sino que es su “transformación” (o “transfiguración”), es decir la transposición fuera de la forma y de las otras condiciones de la existencia individual o, inclusive en otros términos, es la “realización” de la posibilidad permanente e inmutable de la cual el cuerpo no es sino la expresión transitoria en la modalidad manifestada.

⁴ El estado de sueño profundo fue calificado de “inconsciente” por ciertos orientistas, que parecen igualmente tentados de identificarlo con el “inconsciente” de algunos filósofos alemanes como Hartmann; este error proviene sin duda de que no pueden concebir otra consciencia que la individual y “psicológica”, pero no nos parece menos inexplicable, pues no vemos cómo pueden, con una interpretación semejante, comprender términos tales como *Chit*, *Prâjnana* y *Prâjna*.

Este objeto, al constituir entonces en cierto modo la envoltura del “Sí-mismo” (*ânandamaya-kosha*), tal y como explicamos más arriba, es idéntico al sujeto mismo que es *Sat* o el Ser puro, y no es verdaderamente distinto de él, puesto que, en efecto, no puede serlo allí donde ya no hay ninguna distinción real⁵. Así, estos tres, *Sat*, *Chit* y *Ananda* (generalmente reunidos en *Sachchidânanda*)⁶, no son absolutamente más que un único y mismo ser, y este “uno” es *Âtmâ*, considerado fuera y más allá de todas las condiciones particulares que determinan cada uno de sus diversos estados de manifestación.

En este estado, que se designa a veces con el nombre de *samprasâda* o “serenidad”⁷, la luz inteligible es aprehendida directamente (lo que constituye la intuición intelectual), y no por reflexión a través de lo “mental” (*manas*) como en los estados individuales. Hemos aplicado anteriormente esta expresión de “intuición intelectual” a *Buddhi*, facultad de conocimiento supraracional y supraindividual aunque ya manifestada; a partir de esta relación, es

⁵ Los términos de “sujeto” y “objeto” en el sentido en que los empleamos aquí, no pueden prestarse a ningún equívoco: el sujeto es “el que conoce” y el objeto “lo que es conocido”, y su relación es el conocimiento mismo. Sin embargo, en la filosofía moderna la significación de estos términos y sobre todo el de sus derivados “subjetivo” y “objetivo”, ha variado hasta un punto tal que han recibido acepciones casi diametralmente opuestas, y ciertos filósofos los han tomado indistintamente en sentidos muy diferentes; asimismo, su empleo presenta a menudo graves inconvenientes desde el punto de vista de la claridad, y en muchos casos es preferible abstenerse de él en la medida de lo posible.

⁶ En árabe se hallan como equivalente de estos tres términos la Inteligencia (*El-Aqlu*), lo Inteligente (*El-Qil*) y lo inteligible (*El-Maqûl*): el primero es la Consciencia Universal (*Chit*), el segundo es su sujeto (*Sat*) y el tercero es su objeto (*Ananda*), en tanto que los tres no son sino uno en el Ser “que se conoce a sí mismo por sí mismo”.

⁷ *Brihad-Aranyaka Upanishad*, 4º adhyâya, 3º brâhmana, shruti 15; Cf. *Brahma-Sûtras*, 1º adhyâya, 3º pâda, sûtras 8. Ver también lo que diremos más adelante sobre la significación de la palabra “Nirvana”.

necesario entonces incluir en cierto modo a *Buddhi* en el estado de *Prâjna*, que comprenderá así todo lo que está más allá de la existencia individual. Tenemos entonces que considerar en el ser un nuevo ternario que está constituido por *Purusha*, *Prakriti* y *Buddhi*, es decir por los dos polos de la manifestación, “esencia” y “substancia”, y por la primera producción de *Prakriti* bajo la influencia de *Purusha*, producción que constituye la manifestación no-formal. Es necesario además precisar, que este ternario no representa sino lo que se podría llamar la “exterioridad” del ser, y que no coincide entonces de ninguna manera con el otro ternario *principal* que acabamos de considerar y que se relaciona verdaderamente con su “interioridad”, pero que sería más bien como una primera particularización dentro de una modalidad distintiva⁸. Es evidente que al hablar aquí de “exterior” e “interior” no empleamos sino un lenguaje puramente analógico fundado sobre un simbolismo espacial, que no podría aplicarse literalmente al Ser puro. Por otra parte, el ternario de *sachchidananda* que es coextensivo al Ser se traduce, en el orden de la manifestación no-formal

⁸ Podría decirse, con las reservas que hemos hecho sobre el empleo de estas palabras, que *Purusha* es el polo “subjetivo” de la manifestación, y que *Prakriti* es su polo “objetivo”, *Buddhi* corresponde entonces naturalmente al conocimiento, que es como una resultante del sujeto y el objeto, o su “acto común”, para emplear el lenguaje aristotélico. Sin embargo, es necesario señalar que, en el orden de la Existencia Universal, es *Prakriti* quien “concibe” sus producciones bajo la influencia “no actuante” de *Purusha*, mientras que, en el orden de las existencias individuales, el sujeto conoce, por el contrario, bajo la acción del objeto; la analogía entonces se invierte tanto en este caso como en aquellos que hemos visto anteriormente. Finalmente, si se considera a la inteligencia como inherente al sujeto (aunque su “actualidad” supone la presencia de los dos términos complementarios), se deberá decir que el Intelecto Universal es esencialmente activo, mientras que la inteligencia individual es pasiva, relativamente al menos (dado que es al mismo tiempo activa en otro tipo de relación) lo que implica por otra parte su carácter de “reflejo”; y esto también concuerda enteramente con las teorías de Aristóteles.

por el que se distingue en *Buddhi* y del cual ya hemos hablado: el *Matsya-Purāna*, que citábamos entonces, declara que “en lo universal, *Mahat* (o *Buddhi*) es *Ishwara*”; y *Prājna* es también *Ishwara*, al cual pertenece propiamente el *kāranasharīra*. Puede decirse aún que la *Trimūrti* o “triple manifestación” es solamente la “exterioridad” de *Ishwara*; en sí, éste es independiente de toda manifestación, de la cual constituye el principio por ser el Ser mismo; y todo lo que se dice de *Ishwara*, tanto en sí como en relación con la manifestación, puede decirse igualmente de *Prājna*, que se identifica con él. Así, más allá del punto de vista especial de la manifestación y de los diversos estados condicionados que dependen de él en dicha manifestación, el intelecto no es diferente de *Ātmā*, pues éste debe ser considerado como “conociéndose a sí mismo a través de sí mismo”, puesto que no hay ya entonces ninguna realidad que sea verdaderamente distinta de él, porque todo está comprendido en sus propias posibilidades, y en este “Conocimiento de Sí mismo” reside propiamente la Beatitud.

“Este (*Prājna*) es el Señor (*Ishwara*) de todo (*sarva*, palabra que implica aquí, en su extensión universal, al conjunto de los ‘tres mundos’, es decir de todos los estados de manifestación comprendidos sintéticamente en su principio), es omnisciente (pues todo él está presente en el conocimiento integral y conoce directamente todos los efectos en la causa *principal* total, la cual no es en modo alguno distinta de él)⁹, es el ordenador interno (*antar-yâmî*, que, residiendo en el centro mismo del ser, rige y controla todas las facultades correspondientes a sus diversos estados, permaneciendo en su

⁹ Los efectos están “eminentemente” en la causa, como dicen los filósofos escolásticos, y son así constitutivos de su naturaleza misma, puesto que nada puede estar en los efectos que no esté primero en la causa; así, la causa primera, al conocerse a sí misma conoce en virtud de ello todos los efectos, es decir todas las cosas, de una manera absolutamente inmediata y “no distintiva”.

totalidad como ‘no actuante’ en la plenitud de su actividad *principal*)¹⁰, es la fuente (*yoni*, matriz o raíz primordial, al mismo tiempo que principio o causa primera) de todo (lo que existe en cualquier modalidad), es el origen (*prabhava*, por su expansión en la multitud indefinida de sus posibilidades) y el fin (*apyaya*, por su repliegue en la unidad de sí mismo)¹¹ de la universalidad de todos los seres (en tanto que el ‘Sí-mismo’ es el Ser universal)”¹².

¹⁰ Este “ordenador interno” es idéntico al “rector universal” tratado en un texto taoísta que hemos citado en una nota precedente. La tradición extremo oriental dice también que “la actividad del cielo es no actuante”; en su terminología, el Cielo (*Tien*) corresponde a *Purusha* (considerado en los diversos grados que se han indicado anteriormente), y la Tierra (*Ti*) a *Prakriti*; no se trata entonces de lo que se debe expresar con las mismas palabras en la enumeración de los términos del *Trībhuvana* hindú.

¹¹ Esto es aplicable, en el orden cósmico, a las dos fases de “expiración” y “aspiración” que se pueden considerar en cada ciclo en particular; pero aquí se trata de la totalidad de los ciclos o estados que constituyen la manifestación universal.

¹² *Māndūkya Upanishad*, shruti 6.

Capítulo XV

EL ESTADO INCONDICIONADO DE ÂTMÂ

“Vigilia, sueño, sueño profundo y lo que está más allá, tales son los cuatro estados de Âtmâ; el más grande es el cuarto (*Turiya*). En los tres primeros, *Brahma* reside con uno de sus pies; tiene tres pies en el último”¹. Así, las proporciones establecidas precedentemente desde cierto punto de vista, se encuentran invertidas desde otro punto de vista: de los cuatro “pies” (*pâdas*) de Âtmâ, los tres primeros en cuanto a la distinción de los estados, no son más que uno en cuanto a la importancia metafísica, y el último contiene tres en sí bajo la misma relación. Si *Brahma* no fuera “sin partes” (*akhandâ*), se podría decir que solamente un cuarto de Él está en el Ser (comprendido allí todo lo que depende de Él, es decir la manifestación universal de la cual es el principio), mientras que sus otros tres cuartos están más allá del Ser². Estos tres cuartos pueden ser considerados de la siguiente manera:

1º) la totalidad de las posibilidades de manifestación en tanto que no se manifiestan, por lo tanto en estado absolutamente permanente e incondicionado, como todo lo que es propio del “cuarto” (en tanto se manifiestan, pertenecen a los dos primeros estados, y en tanto que “manifestables” al tercero, *principal* en relación con aquellos),

2º) la totalidad de posibilidades de no-manifestación (de las cuales no hablamos en plural sino por analogía, pues están evidentemente más allá de la multiplicidad, y hasta más allá de la unidad),

¹ *Maitri Upanishad*, 7º prapâthaka, shruti 11.

² *Pâda*, que significa “pie”, significa también “cuarto”.

3º) finalmente, el Principio Supremo de unas y otras que constituye la Posibilidad Universal total, infinita y absoluta³.

“Los Sabios piensan que el cuarto, que no conoce objetos internos ni externos (de modo distintivo y analítico), ni unos ni otros a la vez (considerados sintéticamente y en principio) y que no es (siquiera) un conjunto sintético de conocimiento integral, por no ser ni cognoscente, es invisible (*adrishta*, e igualmente imperceptible para cualquier facultad), no actuante (*avyavahârya*, en su inmutable identidad), inaprehensible (*agrâhya*, puesto que comprende todo), indefinible (*alakshana*, puesto que no tiene límite alguno), impensable (*achintya*, por no poder ser revestido de forma alguna), indescriptible (*avyapadêshya*, por no poder ser calificado por ninguna atribución o determinación particular), la única esencia fundamental (*pratyaya-sâra*) del ‘Sí-mismo’ (*Âtmâ*, presente en todos los estados), sin ninguna huella del desarrollo de la manifestación (*prapancha-upashama*, y en consecuencia total y absolutamente liberado de las condiciones especiales de cualquier modo de existencia), plenitud de la Paz y la Beatitud, sin dualidad: es *Âtmâ* (Él mismo, más allá e independiente de toda condición), y así debe ser conocido”⁴.

Ha de señalarse que todo lo que concierne a este estado incondicionado de *Âtmâ* está expresado en forma negativa; y es fácil comprender que así sea pues, en el lenguaje, toda afirmación directa es forzosamente una afir-

³ De modo análogo, al considerar los tres primeros estados cuyo conjunto constituye el dominio del Ser, se podría decir también que los dos primeros no son sino un tercio del Ser, puesto que contienen solamente la manifestación formal, mientras que el tercero por sí sólo constituye sus dos tercios, dado que comprende a la vez a la manifestación no-formal y al ser no-manifestado. Es esencial señalar que solo las posibilidades de manifestación entran en el dominio del Ser, incluso considerado en toda su universalidad.

⁴ *Mândûkya Upanishad*, shruti 7.

mación particular y determinada, es decir, la afirmación de una cosa que excluye a otra, y que limita así aquello en virtud de lo cual se la puede afirmar⁵. Toda determinación es una limitación y por lo tanto una negación⁶; en consecuencia, es la negación de una determinación lo que constituye una verdadera afirmación, y los términos de apariencia negativa que encontramos aquí son, en su sentido real, eminentemente afirmativos.

Por otra parte, la palabra “Infinito”, cuya forma es similar, expresa la negación de todo límite, de modo que equivale a la afirmación total y absoluta que comprende o abarca a todas las afirmaciones particulares, pero que no es ninguna de ellas con exclusión de las otras, precisamente porque las implica a todas igualmente y de manera “no distintiva”; y es así como la Posibilidad Universal comprende absolutamente todas las posibilidades. Todo lo que puede expresarse en forma afirmativa está necesariamente encerrado en el dominio del Ser, puesto que éste es en sí mismo la primera afirmación o la primera determinación, aquélla de la cual proceden todas las demás, así como la unidad es el primero de todos los números y éstos derivan de ella en su totalidad; pero aquí estamos en la “no-dualidad” y no ya en la unidad o, en otros términos, estamos más allá del Ser,

⁵ Por esta misma razón, tal estado es designado simplemente como el “cuarto”, porque no puede ser caracterizado de un modo cualquiera; pero esta explicación, evidente sin embargo, ha escapado a los orientalistas, y podemos citar a propósito de esto un curioso ejemplo de su incompreensión: el Sr. Oltramare imaginó que este nombre de “cuarto” indicaba que no se trataba más que de una construcción lógica, y por eso la llamó “cuarta dimensión de los matemáticos”; he aquí una aproximación al menos inesperada y que sería sin duda difícil de justificar con seriedad.

⁶ Spinoza mismo lo ha reconocido expresamente: “*omnis determinatio negatio est*”, pero de más está decir que la aplicación que hace de ello recordaría más bien la indeterminación de *Prakriti* que la de *Âtmâ* en su estado incondicionado.

por la misma razón que estamos más allá de toda determinación, aunque sea *principal*⁷.

En Sí mismo, *Ātmā* no es pues ni manifestado (*vyakta*) ni no-manifestado (*avyakta*), al menos si se considera solamente a lo no-manifestado como principio inmediato de lo manifestado (lo cual se refiere al estado de *Prâjna*); pero es a la vez el principio de lo manifestado y de lo no-manifestado (aunque, por lo demás, este Principio Supremo pueda también llamarse no-manifestado en un sentido superior, aunque no sea más que para afirmar así su inmutabilidad absoluta y la imposibilidad de caracterizarlo con algún atributo positivo). “A Él (el Supremo *Brahma* al cual *Ātmā* incondicionado es idéntico), el ojo no lo alcanza⁸, ni la palabra, ni lo ‘mental’⁹; no lo reconocemos (como comprensible por otro que no sea Él mismo) y por eso no sabemos cómo enseñar Su naturaleza (por medio de una descripción cualquiera). Es superior a lo que se conoce (distintivamente o en el universo manifestado), y está aún más allá de lo que se conoce (distintivamente o del universo no-manifestado,

⁷ Nos situamos aquí desde el punto de vista puramente metafísico, pero debemos agregar que estas consideraciones pueden tener también una aplicación desde el punto de vista teológico; aunque este último se mantenga ordinariamente en los límites del Ser, algunos reconocen que la “teología negativa” es la única rigurosa, es decir que no son sino los atributos de forma negativa los que convienen verdaderamente a Dios. Cf. San Dionisio el Areopagita, *Tratado de Teología Mística*, cuyos dos últimos capítulos se relacionan de un modo notable, aún en la expresión, con el texto que acabamos de citar.

⁸ De igual modo, el *Corán* dice, hablando de *Allâh*: “*las miradas no pueden alcanzarlo*”. “*El Principio no se alcanza ni por medio de la vista ni por medio del oído*” (*Chuang-Tsé*, c. XXII, traducción del P. Wieger, pág. 397).

⁹ Aquí el ojo representa las facultades de sensación y las palabras las facultades de acción; se ha visto antes que el *manas*, por su naturaleza y sus funciones, participa de unas y otras. *Brahma* no puede ser alcanzado por ninguna facultad individual, no puede ser percibido por los sentidos como los objetos groseros, ni puede ser concebido por el pensamiento como los objetos sutiles; no puede ser expresado de modo sensible por las palabras, ni en modo ideal por las imágenes mentales.

uno con el Ser puro)¹⁰; tal es la enseñanza que hemos recibido de los sabios. Se debe considerar que lo que no está manifestado por la palabra (así como todas las cosas), es *Brahma* (en su infinitud), y no lo que se considera (en tanto que objeto de meditación) como ‘esto’ (un ser individual o un mundo manifestado, según se relacione el punto de vista con el ‘microcosmos’ o el ‘macrocosmos’) o ‘aquello’ (*Ishwara* o el Ser Universal mismo más allá de toda individualización y de toda manifestación)”¹¹.

Shankarâchârya agrega a este pasaje el siguiente comentario: “Un discípulo que ha seguido atentamente la exposición de la naturaleza de *Brahma*, debe ser inducido a pensar que conoce perfectamente a *Brahma* (al menos teóricamente). Pero, a pesar de las aparentes razones que pueda tener para pensar así, no por ello su opinión es menos errónea. En efecto, la significación bien establecida de todos los textos que conciernen al Vedanta es que el ‘Sí-mismo’ de todo ser que posee el Conocimiento es idéntico a *Brahma* (puesto que por el Conocimiento mismo se realiza la ‘Identidad Suprema’). Ahora bien, de toda cosa que es susceptible de transformarse en un objeto de conocimiento es posible un conocimiento distinto y definido; pero esto no es así respecto de lo que no puede convertirse en un objeto semejante. Eso es *Brahma*, pues Él es el Conocedor (total), y el Conocedor puede conocer las otras cosas (al abarcarlas a todas en su infinita comprensión, que es idéntica a la Posibilidad Universal), pero no hacerse a sí mismo objeto de Su propio Conocimiento (pues, en su identidad que no resulta

¹⁰ Cf. el pasaje ya citado del *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 18, según el cual *Paramâtmâ* “sobrepasa lo destructible y hasta lo indestructible”; lo destructible es aquí lo manifestado y lo indestructible lo no-manifestado, entendido en el modo en que acabamos de explicarlo.

¹¹ *Kena-Upanishad*, 1º khanda, shrutis 3 a 5. Lo que se ha dicho para la palabra (*vâch*) se repite luego sucesivamente en los shrutis 6 a 9 y en términos idénticos, para lo “mental” (*manas*), el ojo (*chakshus*), el oído (*shotra*) y el “soplo vital” (*prâna*).

de ninguna identificación, no se puede siquiera hacer, como en la condición de *Prâjna*, la distinción *principal* de un sujeto y un objeto que son sin embargo “lo mismo”, y no puede dejar de ser Él mismo ‘omnisciente’, para volverse ‘omniconocido’, lo cual constituiría otro ‘Sí-mismo’), de la misma manera que el fuego puede quemar otras cosas pero no quemarse a sí mismo (por ser su naturaleza esencial indivisible, así como, analógicamente *Brahma* es “sin dualidad”)¹². Por otro lado tampoco puede decirse que *Brahma* pueda ser objeto de conocimiento para otro que no sea Él mismo, pues fuera de Él no hay nada que sea cognoscente (dado que todo conocimiento, incluso el conocimiento relativo, no es más que una participación del Conocimiento absoluto y supremo)”¹³.

Por esto se dice en la continuación del texto: “Si piensas que Lo conoces bien (a *Brahma*), lo que tu conoces de su naturaleza es en realidad muy poco; por esta razón *Brahma* debe ser aún más atentamente considerado por ti. (La respuesta es ésta) no pienso que Lo conozco; con eso quiero decir que no Lo conozco bien (de modo distinto, como conocería a un objeto susceptible de ser descrito o definido); y, sin embargo, Lo conozco (según la enseñanza que he recibido respecto de su naturaleza). Cualquiera que entre nosotros comprenda estas palabras (en su verdadera significación): ‘yo no Lo conozco y sin embargo Lo conozco’, ése Lo conoce en verdad. Para el que piensa que *Brahma* no es comprendido (por una facultad cualquiera), *Brahma* es comprendido (pues, por el Conocimiento de *Brahma*, se vuelve real y efectivamente idéntico a *Brahma*

¹² Cf. *Bṛihad-Araṇyaka Upanishad*, 4º adhyâya, 5º brâhmana, shruti 14 “¿Cómo podría el Conocedor (total) ser conocido?”.

¹³ Aquí también podemos establecer una comparación con esta frase del *Tratado de la Unidad* de Mohyiddin Ibn Arabî: “no hay nada, absolutamente nada que exista fuera de El (de Allâh), pero El comprende su propia existencia sin que, sin embargo, esta comprensión exista de la manera que fuere”.

mismo); pero el que piensa que *Brahma* es comprendido (por alguna facultad sensible o mental) no Lo conoce. *Brahma* (en sí mismo, en su incommunicable esencia) es desconocido para aquellos que Lo conocen (como a un objeto de conocimiento cualquiera, ya sea un ser particular o el Ser universal), y es conocido para aquellos que no Lo conocen (como 'esto' o 'aquello')"¹⁴.

¹⁴ *Kena Upanishad*, 2º khanda, shrutis 1 a 3. He aquí un texto taoísta que es totalmente idéntico: "*El Infinito ha dicho: no conozco al principio; esta respuesta es profunda. La inacción ha dicho: yo conozco al Principio, esta respuesta es superficial. El Infinito ha tenido razón en decir que no sabía nada de la esencia del Principio. La inacción ha podido decir que lo conocía en cuanto a sus manifestaciones exteriores... No conocerlo es conocerlo (en su esencia), conocerlo (en sus manifestaciones) es no conocerlo (tal como es en realidad). Pero, ¿cómo comprender esto, que es no conociéndolo como se le conoce?. He aquí lo que dice el estado primordial. El Principio no puede ser entendido, lo que se entiende no es él. El Principio no puede ser visto, lo que se ve no es él. El Principio no puede ser enunciado, lo que se enuncia no es él... El Principio al no poder ser imaginado, no puede ser descrito. Aquel que hace preguntas sobre el Principio y aquel que responde, muestran que ignoran lo que es el Principio. No se puede, acerca del Principio, preguntar ni responder lo que es*" (Chuang-Tsé, C. XXII, traducción del Padre Wieger, pp. 397-399).

Capítulo XVI

REPRESENTACIÓN SIMBÓLICA DE ÂTMÂ Y SUS CONDICIONES POR EL MONOSÍLABO SAGRADO “OM”

La continuación del *Mândûkya Upanishad* se relaciona con la correspondencia del monosílabo sagrado “OM” y sus elementos (*mâtrâs*) con *Âtmâ* y sus condiciones (*pâdas*); indica por un lado las razones simbólicas de esta correspondencia y, por otro, los efectos de la meditación, que descansan a la vez sobre el símbolo y sobre lo que éste representa, es decir, sobre “OM” y sobre *Âtmâ*, en los cuales el primero cumple el papel de “soporte” para obtener el conocimiento del segundo. Vamos a ofrecer ahora la traducción de esta última parte del texto, pero no nos será posible acompañarla de un comentario completo, que nos alejaría demasiado del tema del presente estudio.

“Este *Âtmâ* está representado por la sílaba (por excelencia) ‘OM’, que a su vez está representada por caracteres (*mâtrâs*), de tal modo que las condiciones (de *Âtmâ*) son los *mâtrâs* (de ‘OM’) y (a la inversa) los *mâtrâs* (de ‘OM’) son las condiciones (de *Âtmâ*): ellos son A, U y M”.

“*Vaishwânara*, cuya sede está en el estado de vigilia, es (representado por) A, el primer *mâtrâ*, porque es la conexión (*âti*, de todos los sonidos, el sonido primordial A, que es emitido por los órganos de la palabra en su posición natural, está como inmanente en todos los otros, que son sus modificaciones diversas y se unifican en él, así como *Vaishwânara* está presente en todas las cosas del mundo sensible y constituye su unidad), así como porque es el comienzo (*âdi*, a la vez del alfabeto y del monosílabo ‘OM’,

del modo que *Vaishwânara* es la primera de las condiciones de *Âtmâ* y la base a partir de la cual, debe cumplirse la realización metafísica para el ser humano). El que conoce esto obtiene en verdad (la realización de) todos sus deseos (puesto que, por su identificación con *Vaishwânara*, todos los objetos sensibles se vuelven dependientes de él y parte integrante de su propio ser), y él se convierte en el primero (en el dominio de *Vaishwânara* o de *Virâj*, del cual se transforma en su centro en virtud de este conocimiento mismo y por la identificación que implica cuando es plenamente efectivo)".

"*Taijasa*, cuya sede está en el estado de sueño, se (representa por) U, el segundo *mâtrâ*, porque es la elevación (*utkarsha*, del sonido a partir de su modalidad primera, de igual modo que el estado sutil es, en la manifestación formal, de un orden más elevado que el estado grosero), así como porque participa de los dos (*ubhaya*, es decir, que por su naturaleza y por su posición, es intermediario entre los dos elementos extremos del monosílabo 'OM', así como el estado de sueño es intermediario (*sandhyâ*) entre la vigilia y el sueño profundo). El que conoce esto avanza en verdad en la vía del Conocimiento (por su identificación con *Hiranyagarbha*), y (al ser así iluminado) está en armonía (*samâna*, con todas las cosas, pues considera al universo manifestado como producción de su propio conocimiento que no puede estar separada de él), y ninguno de sus descendientes (en el sentido de 'posteridad espiritual')¹ será ignorante de *Brahma*".

"*Prâjna*, cuya sede está en el estado de sueño profundo, está (representado por) la M. El tercer *mâtrâ*, porque es la medida (*miti*, de los otros dos *mâtrâs*, como en una relación

¹ Este sentido tiene también aquí, en razón de la identificación con *Hiranyagarbha*, una relación más particular con el "Huevo del Mundo" y las leyes cíclicas.

matemática el denominador es la medida del numerador), así como porque es la conclusión (del monosílabo ‘OM’, considerado como incluyente de la síntesis de todos los sonidos, lo mismo que lo no-manifestado contiene sintéticamente y en principio, todo lo manifestado con sus diversos modos posibles, y se puede considerar que lo manifestado retorna a lo no-manifestado, de lo cual jamás se ha distinguido más que de un modo contingente y transitorio: la causa primera es al mismo tiempo su causa final, y el fin es necesariamente idéntico al principio)². El que conoce esto mide en verdad todo (es decir, el conjunto de los ‘tres mundos’ o de los diferentes grados de la manifestación universal, de la cual el Ser puro es el “determinante”)³, y se torna la realización (de todas las cosas, por la concentración en su propio ‘Sí-mismo’ o personalidad, donde se reencuentran ‘trans-

² Para comprender el simbolismo que acabamos de señalar, es necesario considerar que los sonidos de A y U se unen en el de O, y que éste va a perderse de alguna manera en el sonido nasal final de la M, sin ser, sin embargo, destruido, sino que, por el contrario, se prolonga en él indefinidamente hasta volverse totalmente indistinto e imperceptible. Por otra parte, las formas geométricas que corresponden respectivamente a los tres *mâtrâs* son, una línea recta, una semicircunferencia (o más bien un elemento de espiral) y un punto: la primera simboliza el despliegue completo de la manifestación; el segundo, un estado de ocultamiento relativo en relación con este despliegue, aunque todavía desarrollado o manifestado; el tercero, el estado no-formal y “sin dimensiones” o condiciones limitativas especiales, es decir lo no-manifestado. Se insistirá también en que el punto es el principio primordial de todas las figuras geométricas, como lo no-manifestado lo es de todos los estados de manifestación y en que es, en su orden, la unidad verdadera e indivisible la que hace de él un símbolo natural del Ser puro.

³ Si no estuviera fuera de nuestros propósitos, habría algunas consideraciones lingüísticas interesantes que desarrollar sobre la expresión del Ser concebido como “sujeto ontológico” y “determinante universal”; diremos solamente que, en hebreo, el nombre divino “EL” se relaciona con él más particularmente; éste aspecto del Ser es designado por la tradición hindú como *Swayambhû*, “*el que subsiste por sí mismo*”; en la teología cristiana, es el *Verbo* Eterno considerado como el “*Lugar de los Posibles*”; el símbolo extremo oriental del Dragón se refiere igualmente a esto.

formados' en posibilidades permanentes todos los estados de manifestación de su ser)⁴".

"El Cuarto es 'no-caracterizado' (*amâtra*, luego incondicionado): es no actuante (*avyavahârya*), sin huella alguna del desarrollo de la manifestación (*prapancha-upashama*), todo beatitud y sin dualidad (*Shiva-Adwaita*); eso es *Omkâra* (el monosílabo sagrado considerado independientemente de sus *mâtrâs*), eso sin duda es *Âtmâ* (en sí, fuera e independientemente de toda consideración o de cualquier determinación, comprendida ahí la determinación *principal* que es el Ser mismo). El que conoce esto entra en verdad en su propio 'Sí-mismo' por medio de este 'Sí-mismo' (sin intermediario de ningún orden, sin uso de instrumento alguno como una facultad de conocimiento, que no puede alcanzar más que un estado de 'Sí-mismo' y no *Paramâtmâ*, el 'Sí-mismo' supremo y absoluto)"⁵.

En lo que concierne a los efectos que se obtienen por medio de la meditación (*upasana*) del monosílabo "OM",

⁴ Solamente en este estado de universalización y no en el estado individual, se podría decir verdaderamente que "*el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto son, y de las que no son en tanto no son*", es decir, metafísicamente, de lo manifestado y de lo no-manifestado, aunque, en rigor, no se pueda hablar de una "medida" de lo no-manifestado, si se entiende por ello la determinación por condiciones especiales de existencia como las que definen cada estado de manifestación. Por otra parte, de más está decir que el sofista griego Protágoras, a quien se atribuye la fórmula que acabamos de reproducir para transponer su sentido con el fin de aplicarlo al del "Hombre Universal", ha estado ciertamente muy lejos de elevarse hasta esta concepción, de tal modo que, al aplicarla al ser humano individual, no pretendía expresar con ello más que lo que los modernos llamarían un "relativismo" radical, mientras que para nosotros se trata evidentemente de algo muy distinto, como comprenderán sin esfuerzo los que saben cuales son las relaciones del "Hombre Universal" con el *Vérbo* Divino (Cf. fundamentalmente San Pablo, *1ª Epístola a los Corintios*, XV).

⁵ *Mândûkya Upanishad*, shrutis 8 a 12. Sobre la meditación de "OM" y sus efectos en diversos órdenes, en relación con los "tres mundos", se pueden encontrar otras indicaciones en el *Prashna Upanishad*, 5º prashna, shrutis 1 a 7. Cf. También *Chândogya Upanishad*, 1º prapâthaka, 1º, 4º y 5º khandas.

en cada uno de sus tres *mâtrâs* en principio, y luego en sí mismo, independientemente de estos tres *mâtrâs*, agregaremos solamente que dichos efectos corresponden a la realización de diferentes grados espirituales que pueden caracterizarse de la siguiente manera:

- el primero es el pleno desarrollo de la individualidad corporal.

- el segundo es la extensión integral de la individualidad humana en sus modalidades extracorporales,

- el tercero es la obtención de los estados supraindividuales del ser,

- finalmente, el cuarto es la realización de la “Identidad Suprema”.

Capítulo XVII

LA EVOLUCIÓN PÓSTUMA DEL SER HUMANO

Hasta aquí hemos considerado la constitución del ser humano y los diferentes estados de los cuales es susceptible como compuesto de diversos elementos que hemos tenido que distinguir en dicha constitución, es decir, durante la duración de su vida individual. Es necesario insistir respecto de este punto, en que los estados que pertenecen verdaderamente al individuo como tal, es decir, no solamente el estado grosero o corporal, para el que la cuestión es evidente, sino también el estado sutil (con la condición, por supuesto, de no comprender allí más que la modalidades extracorporales del estado humano integral, y no los restantes estados individuales del ser), son propia y esencialmente estados del hombre viviente. Esto no significa que haya que admitir que el estado sutil cesa en el mismo instante de la muerte corporal y por el sólo hecho de producirse ésta: veremos más adelante que se produce entonces, por el contrario, un paso del ser a la forma sutil, pero dicha travesía no constituye más que una fase transitoria en la reabsorción de las facultades individuales de lo manifestado a lo no-manifestado, fase cuya existencia se explica naturalmente por el carácter intermediario que ya hemos reconocido al estado sutil. Se puede, sin embargo, es verdad, tener que considerar en cierto sentido, y en ciertos casos al menos, una prolongación, y hasta una prolongación indefinida de la individualidad humana, que se deberá relacionar forzosamente con las modalidades sutiles, es decir extracorporales de esta individualidad; pero dicha prolongación ya no es lo mismo que el estado sutil tal como existía durante la vida terrestre. Se ha de tener en cuenta, en efecto, que bajo esta misma denominación de “estado sutil”, debemos comprender modalidades muy di-

versas y extremadamente complejas, aunque nos limitemos sólo a la consideración del dominio de las posibilidades propiamente humanas; por esto nos hemos propuesto desde el principio advertir que siempre debía ser entendido en relación con el estado corporal tomado como punto de partida y como término de comparación, de modo que no adquiere un sentido preciso sino por oposición a este estado corporal o grosero, el cual, por su parte, se nos manifiesta como suficientemente definido por sí mismo, porque es aquel en el que nos encontramos en el momento presente. Se habrá podido notar también, que entre las cinco envolturas del “Sí-mismo”, hay tres que se consideran como constitutivas de la forma sutil (mientras que una sola corresponde a cada uno de los otros dos estados condicionados de *Âtmâ*: a uno, porque no es en realidad sino una modalidad especial y determinada del individuo; al otro, porque es un estado esencialmente unificado y “no distinguido”), y ello constituye una prueba aún más manifiesta de la complejidad del estado en el que el “Sí-mismo” tiene esta forma como vehículo, complejidad que se debe tener siempre presente si se quiere comprender lo que puede decirse de él según se lo considere desde diversos puntos de vista.

Ahora debemos abordar la cuestión de lo que se llama ordinariamente “evolución póstuma” del ser humano, es decir, las consecuencias que entraña para este ser la muerte o, por precisar mejor cómo entendemos esta palabra, la disolución de este compuesto del que hemos hablado y que constituye su individualidad actual. Es necesario distinguir, por otra parte, que cuando esta disolución ha tenido lugar, no hay ya ser humano en el sentido propio de la expresión, puesto que es esencialmente el compuesto lo que constituye al hombre individual; el único caso en que se podría continuar llamándolo humano en cierto sentido es aquél en que, después de la muerte corporal, el ser permanece en una de estas prolongaciones de la individualidad a las que hemos

aludido, porque en este caso, aunque esta individualidad no sea completa en cuanto a la relación con la manifestación (puesto que el estado corporal le falta de ahí en adelante por haber terminado las posibilidades que le corresponden en el ciclo entero de su desarrollo), algunos de sus elementos psíquicos o sutiles subsisten en cierta manera sin disociarse. En todos los demás casos, el ser no puede ya ser llamado humano, puesto que ha pasado del estado al cual se aplica este nombre, a otro estado, individual o no; así, el ser que era humano ha cesado de serlo para transformarse en otra cosa, así como por el nacimiento se había vuelto humano al pasar de otro estado a éste que constituye actualmente el nuestro. Por lo demás, si se entiende al nacimiento y la muerte en su sentido más general, es decir, como cambio de estado, es posible darse cuenta inmediatamente de que son modificaciones que se corresponden analógicamente con el comienzo y el fin de un ciclo de existencia individual; y aunque se sale del punto de vista especial de un estado determinado para considerar el encadenamiento de los diversos estados entre sí, se ve que, en realidad, son fenómenos rigurosamente equivalentes, dado que la muerte a un estado es al mismo tiempo el nacimiento a otro. En otros términos, es la misma modificación, que es muerte o nacimiento según el estado o ciclo de existencia respecto del cual se la considere, puesto que es propiamente el punto común a los dos estados o el paso de uno al otro; y lo que es verdadero aquí para estados diferentes lo es también, en otro grado, para modalidades diversas de un mismo estado, si se consideran estas modalidades como constitutivas, en cuanto al desarrollo de sus posibilidades respectivas, de tantos ciclos secundarios como los que se integren en el conjunto de un ciclo más extenso¹.

¹ Estas consideraciones sobre el nacimiento y la muerte son por otro lado aplicables al punto de vista tanto del “macrocosmos” como del “microcosmos”; sin que nos sea posible insistir en esto ahora, se podrán sin duda entrever las consecuencias que resultan de ello en lo que concierne a la teoría de los ciclos cósmicos.

Finalmente, se hace necesario agregar expresamente que la “especificación”, en el sentido que hemos dado a esta palabra anteriormente, es decir, la vinculación con una especie definida tal como la especie humana, que impone a un ser ciertas condiciones generales que constituyen su naturaleza específica, no vale sino en un estado determinado y no puede extenderse más allá; y no puede ser de otra manera, dado que la especie no es en modo alguno un principio trascendente en relación con dicho estado individual, sino que depende exclusivamente del dominio de éste, por estar ella misma sometida a las condiciones limitativas que lo definen; y por ello, el ser que pasa a otro estado no es ya humano, al no pertenecer más de ninguna manera a la especie humana².

Debemos hacer aún algunas reservas sobre la expresión de “evolución póstuma”, que podría dar lugar muy fácilmente a diversos equívocos; y, en primer lugar, al concebirse a la muerte como disolución del compuesto humano, es muy evidente que la palabra “evolución” no puede tomarse aquí en el sentido de un desarrollo individual, puesto que se trata, por el contrario, de una reabsorción de la individualidad en el estado no-manifestado³; sería entonces más bien una “involución” desde el punto de vista especial del individuo. Etimológicamente, en efecto, estos términos de “evolución” e “involución” no significan otra cosa que “desarro-

² Debe quedar claro que en todo esto no tomamos la palabra “humano” más que en su sentido propio y literal, aquél donde se aplica solamente al hombre individual; no se trata de la transposición analógica que hace posible la concepción del “Hombre Universal”.

³ No puede decirse, por otra parte, que haya una destrucción de la individualidad, puesto que en lo no-manifestado las posibilidades que la constituyen subsisten en principio de un modo permanente, como todas las otras posibilidades del ser; pero, sin embargo, al no ser la individualidad tal sino en la manifestación, puede decirse que al volver a lo no-manifestado desaparece verdaderamente o cesa de existir en tanto que individualidad: no está aniquilada (pues nada de lo que es puede cesar de ser), sino que está “transformada”.

llo” y “repliegue”⁴; pero sabemos bien que, en lenguaje moderno, la palabra “evolución” ha recibido corrientemente una acepción totalmente distinta, que ha hecho de ella poco más que un sinónimo de “progreso”. Ya hemos tenido ocasión de explicarnos suficientemente acerca de estas ideas tan recientes de “progreso” o “evolución” que, al amplificarse más allá de toda medida razonable, han llegado a falsear completamente la mentalidad occidental actual; por lo que no volveremos sobre ello. Sólo recordaremos que no se puede válidamente hablar de “progreso” más que de un modo absolutamente relativo, y con la permanente precaución de precisar desde qué relación es entendido y dentro de cuáles límites es considerado; reducido a estas proporciones, no tiene ya nada en común con este “progreso” absoluto del que se comenzó a hablar hacia fines del siglo XVIII, y que nuestros contemporáneos se complacen en adornar con el nombre de “evolución”, término supuestamente más “científico”. El pensamiento oriental, como el pensamiento antiguo de Occidente, no podría admitir esta noción de “progreso” sino en el sentido relativo que acabamos de indicar, es decir, como una idea totalmente secundaria, de un alcance extremadamente restringido y sin ningún valor metafísico, puesto que es de las que no pueden aplicarse más que a algunas posibilidades de orden particular, y que no hay posibilidad de transponerlas más allá de ciertos límites. El punto de vista “evolutivo” no es susceptible de universalización, y no es posible concebir al ser verdadero como algo que “evoluciona” entre dos puntos definidos o que “progresa”, inclusive indefinidamente, en un sentido determinado; tales concepciones están enteramente desprovistas de toda significación, y probarían una completa ignorancia de los conceptos más elementales de la metafísica. Se podría a lo sumo y en

⁴ En este sentido, pero sólo en este sentido, se podrían aplicar estos términos a las dos fases que se distinguen en todo ciclo de existencia, como hemos indicado anteriormente.

cierto modo, hablar de “evolución” para el ser en el sentido de paso a un estado superior; pero aún entonces habría que establecer una restricción que conserve para este término de “evolución” toda su relatividad pues, en lo que concierne al ser en sí y en su totalidad, jamás puede tratarse de “evolución” ni de “involution” en cualquier sentido en que se las quiera entender, puesto que su identidad esencial no es alterada en modo alguno por las modificaciones particulares y contingentes, cualesquiera que sean, y que afectan solamente a uno u otro de sus estados condicionados.

Es preciso hacer otra reserva aún sobre el tema del empleo de la palabra “póstumo”. Solamente desde el punto de vista especial de la individualidad humana, y en tanto que ella está condicionada por el tiempo, se puede hablar de lo que se produce “después de la muerte”, así como de lo que ha tenido lugar “antes del nacimiento”, al menos si se pretende conservar para estas palabras (“antes” y “después”) la significación cronológica que tienen comúnmente. En sí mismos, los estados en cuestión, si están fuera del dominio de la individualidad humana, no son en absoluto temporales y no pueden en consecuencia situarse cronológicamente; y esto es verdadero hasta para aquellos que puedan tener entre sus condiciones una determinada modalidad de duración, es decir, de sucesión, desde el momento que no se trata ya de la sucesión temporal. En cuanto al estado no-manifestado, es evidente que está liberado de toda sucesión, de modo que las ideas de anterioridad y posteridad, incluso entendidas con la mayor extensión de la que sean susceptibles, no pueden aplicársele de ningún modo. Se puede señalar en este aspecto que, hasta durante la vida, el ser no tiene noción del tiempo cuando su consciencia ha salido del dominio individual, como ocurre en el sueño profundo o en el desvanecimiento extático: en tanto permanece en estos estados, que son verdaderamente no-manifestados, el tiempo no existe para él. Quedaría por considerar el caso en el cual el estado

“póstumo” es una simple prolongación de la individualidad humana: en verdad, esta prolongación puede situarse en la “perpetuidad”, es decir, en la *indefinidad* temporal o, en otros términos, en una modalidad de sucesión que pertenece todavía al orden del tiempo (puesto que no se trata de un estado sometido a condiciones distintas de las nuestras), pero un tiempo que no tiene ya una medida común con aquél en el cual se cumple la existencia corporal. Por otra parte, ese estado no es lo que nos interesa particularmente desde el punto de vista metafísico, puesto que, por el contrario, debemos considerar esencialmente, en este punto de vista, la posibilidad de salir de las condiciones individuales y no la de permanecer en ellas indefinidamente; sin embargo, si nos vemos obligados a hablar de ellas, es fundamentalmente para tener en cuenta todos los casos posibles, y también porque, como se verá a continuación, esta prolongación de la existencia humana reserva al ser una posibilidad de alcanzar la “Liberación” sin pasar por otros estados individuales. Sea como fuere y dejando de lado este último caso, podemos decir esto: si se habla de los estados no humanos como situados “antes del nacimiento” y “después de la muerte”, es ante todo porque aparecen así en relación con la individualidad; pero, por otro lado, se debe tener el cuidado de señalar que no es la individualidad la que pasa por estos estados o los recorre sucesivamente, puesto que son estados que están más allá de su dominio y que no le conciernen en tanto que individualidad. Por otra parte, hay un sentido en el cual se pueden aplicar las ideas de anterioridad y posteridad, fuera de todo punto de vista de sucesión temporal u otro similar: queremos hablar del orden, a la vez lógico y ontológico, en el cual los diversos estados se encadenan y determinan unos a otros; si un estado es entonces la consecuencia de otro, podrá decirse que es posterior a él, empleando en tal modo de hablar el mismo simbolismo temporal que sirve para expresar toda la teoría de los ciclos, y aunque metafísicamente

haya una perfecta simultaneidad entre todos los estados, un punto de vista de sucesión efectiva no se aplica sino al interior de un estado determinado.

Tras haber dicho todo esto para que no se produzca la tentación de conceder a la expresión “evolución póstuma” (si se debe emplear a falta de otra más adecuada y para conformarse a ciertos hábitos), una importancia y una significación que no tiene y que no podría tener en realidad, volveremos al estudio de la cuestión a la cual se refiere, cuestión cuya solución, por otra parte, resulta casi inmediatamente de todas las consideraciones que preceden. La exposición que sigue está tomada de los *Brahma-Sûtras*⁵ y de su comentario tradicional (y por éste entendemos sobre todo el de Shankarâchârya), pero debemos advertir que no es una traducción literal; a veces tendremos que reducir el comentario⁶, y en ocasiones tendremos que comentarlo, sin lo cual el resumen sería poco menos que incomprensible, como ocurre muy a menudo cuando se trata de la interpretación de textos orientales⁷.

⁵ 4º adhyâya, 2º, 3º y 4º pâdas. El 1º pâda de este 4º adhyâya está consagrado al examen de los medios del conocimiento divino, cuyos frutos se expondrán a continuación.

⁶ Colebrooke ha dado un resumen de este género en sus *Essais sur la Philosophie des Hindous* (IV ensayo), pero su interpretación, sin estar deformada por una toma de partido sistemática como la que suele encontrarse frecuentemente entre otros orientalistas, es extremadamente defectuosa desde el punto de vista metafísico, por pura y simple incompreensión de este mismo punto de vista.

⁷ Señalaremos al respecto que, en árabe, la palabra “*tarjumah*” significa a la vez “traducción” y “comentario”, y se considera a una como inseparable de la otra; su equivalente más exacto sería entonces “explicación” o “interpretación”. Se puede decir también, cuando se trata de textos tradicionales, que una traducción en lengua vulgar, para ser inteligible, debe corresponder exactamente a un comentario hecho en la lengua misma del texto; la traducción literal de una lengua oriental a una lengua occidental es generalmente imposible, y cuanto más se esfuerza uno en seguir estrictamente la letra, más se arriesga a alejarse del espíritu; es lo que los filólogos son, desgraciadamente, incapaces de comprender.

Capítulo XVIII

LA REABSORCIÓN DE LAS FACULTADES INDIVIDUALES

“Cuando un hombre está a punto de morir, la palabra, seguida del resto de las diez facultades externas (las cinco facultades de acción y las cinco de sensación, manifestadas exteriormente por medio de los órganos corporales correspondientes, pero no confundidas con estos mismos órganos, puesto que se separan de ellos)¹, se reabsorbe en el sentido interno (*manas*), pues la actividad de los órganos exteriores cesa antes que la de esta facultad interior (que es el término de todas las otras facultades individuales tratadas, del mismo modo que constituye su punto de partida y su fuente común)”². Ésta, de la misma manera, se retira hacia el “soplo vital” (*prâna*), acompañada de igual modo por todas las funciones vitales (los cinco *vâyus*, que son modalidades del *prâna*, y que retornan así al estado indiferenciado), pues estas funciones son inseparables de la vida misma; y, por otra parte, la misma retirada del sentido interno se observa también en el sueño profundo y en el desvanecimiento extático (con cesación completa de toda manifestación exterior de la consciencia). Hemos de agregar que esta cesación no implica siempre de modo necesario, la suspensión total de la sensibilidad corporal, una especie de consciencia orgánica, si se

¹ La palabra sánscrita “*loka*” es idéntica a la palabra latina “*locus*” (lugar); se puede observar al respecto que, en la doctrina católica, el cielo, el purgatorio y el infierno son igualmente designados como “lugares”, que también se toman en ella para representar simbólicamente algunos estados, pues no podría tratarse de ninguna manera, hasta para la interpretación más exterior de esta doctrina, de situar en el espacio a dichos estados póstumos; tal error no ha podido producirse más que en las teorías “neo-espiritualistas” que han visto la luz en el Occidente moderno.

² *Chândogya Upanishad*, 6º prapâthaka, 8º khanda, shruti 6.

nos permite la expresión, aunque la consciencia individual propiamente dicha no tenga entonces parte alguna en las manifestaciones de ésta, con la cual no tiene ya comunicación como tiene lugar normalmente en los estados ordinarios del ser viviente; y la razón de ello es fácil de comprender, puesto que, a decir verdad, no hay consciencia individual en el caso que nos ocupa, puesto que la consciencia verdadera del ser se ha transferido a otro estado, que es en realidad un estado supraindividual. Esta consciencia orgánica a la cual acabamos de aludir, no es una consciencia en el verdadero sentido de la palabra, pero participa de ella en cierta medida, por deber su origen a la consciencia individual de la cual es como un reflejo; separada de ésta no es más que una ilusión de consciencia, pero puede todavía presentar la apariencia de serlo para aquellos que no observan las cosas más que desde el exterior³, así como, después de la muerte, la persistencia de ciertos elementos psíquicos más o menos disociados puede ofrecer la misma apariencia, y no menos ilusoria, cuando les es posible manifestarse, tal como hemos explicado en otras circunstancias⁴.

El “soplo vital”, acompañado de modo similar por la totalidad de las restantes funciones y facultades (ya reabsorbidas en él y sin subsistir más que como posibilidades, puesto que a partir de ese momento han vuelto al estado de indiferenciación del cual habían debido salir para manifestarse efectivamente durante la vida), se retira a su vez al “alma

³ Así, en una operación quirúrgica, la anestesia más completa no siempre impide la presencia de los síntomas exteriores del dolor.

⁴ La consciencia orgánica de la cual acabamos de hablar vuelve naturalmente a lo que los psicólogos llaman “subconsciencia”, pero su gran error consiste en creer que han explicado suficientemente aquello de lo cual se han limitado en realidad a dar una simple denominación, bajo la cual colocan por otra parte los elementos más dispares, sin poder hacer siquiera la distinción entre lo que es verdaderamente consciente en algún grado y lo que no tiene más que la apariencia de ello, ni tampoco entre el “subconsciente” verdadero y el “supraconsciente”, es decir, entre lo que procede de los estados respectivamente inferiores y superiores en relación con el estado humano.

viviente” (*jīvâtma*, manifestación particular del “Sí-mismo” en el centro de la individualidad humana, como se ha visto precedentemente, que se distingue del “Sí-mismo” en tanto dicha individualidad subsiste como tal, aunque esta distinción sea, por lo demás, totalmente ilusoria desde el punto de vista de la realidad absoluta, donde no hay otra cosa que el “Sí-mismo”); y es esta “alma viviente” la que (como reflejo del “Sí-mismo” y principio central de la individualidad) gobierna el conjunto de las facultades individuales (tomadas en su totalidad y no solamente en lo que concierne a la modalidad corporal)⁵.

“Así como los servidores de un rey se reúnen a su alrededor cuando está a punto de emprender un viaje, así todas las funciones vitales y las facultades (externas e internas) del individuo se reúnen alrededor del “alma viviente” (o más bien en ella misma, de la cual proceden todas y en la cual se han reabsorbido) en el último momento (de la vida en el sentido ordinario de la palabra, es decir de la existencia manifestada en el estado grosero), cuando esta ‘alma viviente’ va a retirarse de su forma corporal. Así acompañada de todas sus facultades (puesto que las contiene y las conserva en sí misma a título de posibilidades)⁶, se retira a una esencia individual luminosa (es decir a la forma sutil, que se asimila a un vehículo ígneo como hemos visto a propósito de *Taijasa*, la segunda condición de *Âtmâ*) compuesta de los cinco *tanmâtras* o esencias elementales suprasensibles (así como la forma corporal está compuesta de cinco *bhûtas*, o elementos corporales y sensibles), a un estado sutil (por oposición al estado grosero, que es el de la manifestación exterior

⁵ Se puede observar que el *prâna*, al manifestarse exteriormente por la respiración, es en realidad distinto de ella, pues sería evidentemente ininteligible decir que la respiración, función fisiológica, se separa del organismo y se reabsorbe en el “alma viviente”; recordaremos también que el *prâna* y sus modalidades diversas pertenecen esencialmente al estado sutil.

⁶ Por lo demás, una facultad es propiamente un poder, es decir una posibilidad, que es en sí misma independiente de todo ejercicio actual.

o corporal, cuyo ciclo ha terminado ahora para el individuo en cuestión)”⁷.

“Por consiguiente (en razón de este paso a la forma sutil considerada como luminosa), se dice que el “soplo vital” se retira hacia la Luz, sin que haya que entender por ello el principio ígneo de una manera exclusiva (pues se trata en realidad de una reflexión individualizada de la luz inteligible, reflexión cuya naturaleza es en el fondo la misma que la de lo ‘mental’ durante la vida corporal, y que implica por otra parte como soporte o vehículo una combinación de los principios esenciales de los cinco elementos), y sin que esta retirada se efectúe necesariamente a través de una transición inmediata, pues se dice que un viajero va de una ciudad a otra, cuando en realidad pasa sucesivamente por una o varias ciudades intermedias”.

“Esta retirada o abandono de la forma corporal (tal como ha sido descrita hasta aquí) es, por otro lado, común al pueblo ignorante (*avidwân*) y al sabio contemplativo (*vidwân*), hasta el punto en el cual comienzan para uno y otro sus vías respectivas (y diferentes de allí en adelante); y la inmortalidad (*amrita*, sin que, sin embargo, se obtenga desde ese momento la unión inmediata con el Supremo *Brahma*) es el fruto de la simple meditación (*upâsanâ*, cumplida durante la vida sin haber sido acompañada por una realización efectiva de los estados superiores del ser), cuando los obstáculos individuales, que resultan de la ignorancia (*avidyâ*), no pueden ser todavía completamente destruidos”⁸.

Se puede hacer una observación importante acerca del sentido en que debe ser entendida la “inmortalidad” a la que nos referimos aquí: en efecto, hemos dicho en otro lugar que la palabra sánscrita “*amrita*” se aplica exclusivamente a un estado que es superior a todo cambio, mientras que, por la

⁷ *Bṛihad-Araṇyaka-Upanishad*, 4º adhyâya, 3º brâhmana, shruti 38.

⁸ *Brahma-Sûtras*, 4º adhyâya, 2º pâda, sûtras 1 a 7.

palabra correspondiente, los occidentales entienden simplemente una extensión de las posibilidades del orden humano, consistente en una prolongación indefinida de la vida (lo que la tradición extremo oriental llama “longevidad”), en condiciones transpuestas de cierta manera, pero que siguen siendo siempre más o menos comparables a las de la existencia terrestre, puesto que conciernen igualmente a la individualidad humana. Ahora bien, en el caso presente, se trata de un estado que aún es individual, y sin embargo se dice que la inmortalidad puede obtenerse en este estado; esto puede parecer contradictorio con lo que acabamos de decir, pues se podría creer que no es más que una inmortalidad relativa, entendida en el sentido occidental; pero no es nada de eso en realidad. Es muy cierto que la inmortalidad en el sentido metafísico y oriental, para ser plenamente efectiva, no puede ser alcanzada sino más allá de todos los estados condicionados, individuales o no, de tal modo que, al ser absolutamente independiente de toda forma de sucesión posible, se identifica con la eternidad misma; sería entonces totalmente abusivo dar el mismo nombre a la “perpetuidad” temporal o a la indeterminación de una duración cualquiera, pero no es éste el modo en que hay que entenderlo. Se debe considerar que la idea de “muerte” es esencialmente sinónimo de cambio de estado, lo que constituye, como ya hemos explicado, su acepción más extendida; y cuando se dice que el ser ha alcanzado virtualmente la inmortalidad, esto se entiende en el sentido de que no tendrá que pasar a otros estados condicionados, diferentes del estado humano, ni deberá recorrer otros ciclos de manifestación. No se trata aún de la “Liberación” actualmente realizada y por la cual se haría efectiva la inmortalidad, puesto que los “obstáculos individuales”, es decir, las condiciones limitativas a las que está sometido el ser, no han sido enteramente destruidas, pero sí es la posibilidad de obtener dicha Liberación a partir del estado humano, en cuya prolongación el ser se encuentra mantenido durante toda la duración del ciclo al que dicho

estado pertenece (lo que constituye propiamente la “perpetuidad”)⁹, de tal modo que pueda ser comprendido en la “transformación” final que se cumplirá cuando este ciclo se acabe, que hará retornar todo lo que entonces se encuentre implicado en él al estado *principal* de no-manifestación¹⁰. Esta es la razón por la que se da a dicha posibilidad el nombre de “Liberación diferida” o “Liberación gradual” (*krama-mukti*) porque no será obtenida sino por medio de etapas intermedias (estados póstumos condicionados), y no de modo directo e inmediato como en otros casos de los que hablaremos más adelante¹¹.

⁹ La palabra griega αἰώνιος significa realmente “perpetuo” y no “eterno”, ya que se deriva de αἰών (idéntico al latín *ævum*), que designa un ciclo indefinido, lo que, por lo demás, era también el sentido primitivo del latín *saeculum*, “siglo”, por el cual se traduce a veces.

¹⁰ Habría que hacer algunas observaciones sobre la traducción de esta “transformación” final en lenguaje teológico en las religiones occidentales, y en particular sobre la concepción del “juicio final” que se relaciona muy estrechamente con ella; pero esto necesitaría explicaciones muy extensas y una puesta a punto demasiado compleja como para que nos sea posible detenernos en ello, tanto más cuanto que, en rigor, el punto de vista propiamente religioso se limita a la consideración del fin de un ciclo secundario, más allá del cual puede todavía haber una continuación de la existencia en el estado individual humano, lo que no sería posible si se tratase de la integridad del ciclo al que pertenece dicho estado. Esto no quiere decir, por otro lado, que la transposición no pueda hacerse partiendo del punto de vista religioso, como hemos indicado más arriba respecto de la “resurrección de los muertos” y del “cuerpo glorioso”; pero, en la práctica, no se hace por parte de aquellos que se atienen a las concepciones ordinarias y “exteriores”, y para los cuales no hay nada más allá de la individualidad humana; volveremos a ello a propósito de la diferencia esencial que existe entre la noción religiosa de “salvación” y la noción metafísica de “Liberación”.

¹¹ Es obvio que la “Liberación gradual” es la única que puede ser considerada para la inmensa mayoría de los seres humanos, lo que no quiere decir, por otra parte, que todos llegarán indistintamente a ella, puesto que también es necesario considerar el caso en el que el ser, al no haber obtenido ni siquiera la inmortalidad virtual, debe pasar a otro estado individual, en el cual tendrá naturalmente la misma posibilidad de alcanzar la “Liberación” que en el estado humano, pero también, si cabe la expresión, la misma posibilidad de no alcanzarla.

Capítulo XIX

DIFERENCIA DE LAS CONDICIONES PÓSTUMAS SEGÚN LOS GRADOS DE CONOCIMIENTO

“En tanto se halla en esta condición (todavía individual que acabamos de tratar), el espíritu (que por consiguiente es todavía *jīvâtma*) de aquél que ha practicado la meditación (durante su vida, sin alcanzar la posesión efectiva de los estados superiores del ser), permanece unido a la forma sutil (que también se puede considerar como prototipo formal de la individualidad, donde la manifestación sutil representa un grado intermedio entre lo no-manifestado y la manifestación grosera, y cumple el papel de principio inmediato en relación con esta última); y en esta forma sutil, está asociado con las facultades vitales (en el estado de reabsorción o de contracción *princípial* que se ha descrito anteriormente)”. Es necesario, en efecto, que haya todavía una forma de la cual esté revestido el ser por el hecho mismo de que su condición depende todavía del orden individual; y ésta no puede ser sino la forma sutil, puesto que ha salido de la forma corporal y que, por otra parte, la forma sutil debe subsistir después de ésta por haberla precedido en el orden de desarrollo dentro de la modalidad manifestada, que se encuentra reproducido en sentido inverso en el retorno a lo no-manifestado; pero esto no quiere decir que dicha forma sutil deba ser entonces exactamente tal como era durante la vida corporal como vehículo del ser humano en el estado de sueño¹. Ya hemos dicho que la condición individual misma, de

¹ Hay cierta continuidad entre los diferentes estados del ser y, con mayor razón, entre las diversas modalidades que forman parte de un mismo estado de manifestación; la individualidad humana, incluso en sus modalidades extracorporales, debe forzosamente ser afectada por

un modo general y no solamente en lo que concierne al estado humano, puede definirse como el estado del ser que está limitado por una forma, pero es evidente que dicha forma no está necesariamente determinada como espacial y temporal, como lo está en el caso particular del estado corporal; y no puede estarlo de ninguna manera en los estados no humanos, que no están sometidos al espacio ni al tiempo, sino a condiciones totalmente distintas. En cuanto a la forma sutil, si no escapa enteramente al tiempo (aunque este tiempo no sea aquél en el cual se cumple la existencia corporal), escapa al menos al espacio, y por ello no se debe de ningún modo intentar imaginarla como una especie de “doble” del cuerpo², como tampoco se debe interpretar que sea un “molde” de éste cuando decimos que es el prototipo formal de la individualidad en el origen de su manifestación³; sa-

la desaparición de su modalidad corporal, y, además, hay algunos elementos psíquicos, mentales u otros, que no tienen razón de ser sino en relación con la existencia corporal, de tal modo que la desintegración del cuerpo debe entrañar la de los elementos que permanecen ligados a él y que, por consiguiente, son abandonados también por el ser en el momento de la muerte entendida en el sentido ordinario de la palabra.

² Los psicólogos mismos reconocen que lo “mental” o el pensamiento individual, único que pueden alcanzar, está fuera de la condición espacial; se necesita toda la ignorancia de los “neoespiritualistas” para querer “localizar” las modalidades extracorporales del individuo, y para pensar que los estados póstumos se sitúan en alguna parte del espacio.

³ Es este prototipo sutil y no el embrión corporal lo que se designa con la palabra “*pinda*”, como hemos indicado anteriormente; este prototipo preexiste por otra parte al nacimiento individual, pues está contenido en *Hiranyagarbha* desde el origen de la manifestación cíclica como representante de una de las posibilidades que deberán desarrollarse en el curso de esta manifestación; pero su preexistencia no es entonces sino virtual, en el sentido de que no es todavía un estado del ser del cual está destinado a constituir la forma sutil, al no estar dicho ser actualmente en el estado correspondiente y al no existir, por consiguiente, en tanto que individuo humano; y la misma consideración puede aplicarse analógicamente al germen corporal, si se lo considera también como preexistente en cierta manera en los ancestros del individuo en cuestión, y esto desde los orígenes de la humanidad terrestre.

bemos demasiado bien en qué medida los occidentales llegan fácilmente a las representaciones más groseras, y a cuantos graves errores se puede dar lugar por no tomar las precauciones necesarias en este aspecto.

“El ser puede permanecer así (en esta misma condición individual donde está unido a la forma sutil) hasta la disolución exterior (*pralaya*, o vuelta al estado indiferenciado) de los mundos manifestados (del ciclo actual, que comprende a la vez el estado grosero y el estado sutil, es decir todo el dominio de la individualidad humana tomada en su totalidad)⁴, disolución en la cual está sumergido (con el conjunto de los seres de estos mundos) en el seno del Supremo *Brahma*; pero aún entonces puede estar unido a *Brahma* sólo de la misma manera que en el sueño profundo (es decir sin la realización plena y efectiva de la ‘Identidad suprema’).”

En otros términos, y para emplear el lenguaje de ciertas escuelas esotéricas occidentales, el caso al cual se hace alusión en último lugar corresponde a una “reintegración en modo pasivo”, en tanto que la verdadera realización metafísica es una “reintegración en modo activo”, la única que implica verdaderamente la toma de posesión por el ser de su estado absoluto y definitivo. Es lo que indica precisamente la comparación con el sueño profundo, tal y como se produce durante la vida del hombre ordinario: así como hay un retorno de este estado a la condición individual, puede haber

⁴ El conjunto de la manifestación universal se designa a menudo en sánscrito con el término de “*samsâra*”; tal y como ya hemos indicado, comporta una infinidad de ciclos, es decir de estados y grados de existencia, de modo que cada uno de estos ciclos, al terminar en el “*pralaya*” como el que aquí se considera en particular, no constituye propiamente sino un momento del *samsâra*. Por otra parte, recordaremos una vez más para evitar todo equívoco, que el encadenamiento de estos ciclos es en realidad de orden causal y no sucesivo, y que las expresiones empleadas al respecto, por analogía con el orden temporal, deben considerarse como puramente simbólicas.

también, para el ser que está unido a *Brahma* sólo “en modo pasivo”, un retorno a otro ciclo de manifestación, de modo que el resultado obtenido por él a partir del estado humano no es todavía la “Liberación” o la verdadera inmortalidad, y su caso es finalmente comparable (aunque con una diferencia notable en cuanto a las condiciones de su nuevo ciclo) al del ser que, en lugar de permanecer hasta el “*pralaya*” en las prolongaciones del estado humano, pasa después de la muerte corporal a otro estado individual. Paralelamente a este caso, se puede considerar aquél en el cual la realización de los estados superiores y hasta la de la misma “Identidad Suprema”, que no se han cumplido durante la vida corporal, se da en las prolongaciones póstumas de la individualidad; de virtual que era, la inmortalidad se vuelve entonces efectiva, y, por lo demás, ello puede no tener lugar sino en el final mismo del ciclo; es la “Liberación gradual” de la que hemos hablado anteriormente. En uno y otro caso, el ser que debe ser considerado como *jīvâtma* unido a la forma sutil, se encuentra durante toda la duración del ciclo “incorporado”⁵ en alguna medida a *Hiranyagarbha*, que se considera como *jīvaghana*, como ya hemos dicho; permanece entonces sometido a esta condición especial de existencia que es la vida (*jīva*), por la cual se delimita el dominio propio de *Hiranyagarbha* en el orden jerárquico de la Existencia Universal.

“Esta forma sutil (donde reside después de la muerte el ser que permanece en el estado individual humano) es (en comparación con la forma corporal o grosera) imperceptible a los sentidos en cuanto a sus dimensiones (porque está más allá de la condición espacial) así como en cuanto a su consistencia (o a su substancia propia que no está constituida por una combinación de elementos corporales); por consiguiente, no afecta a la percepción (o las facultades externas)

⁵ Esta palabra que empleamos aquí para hacemos comprender mejor con el auxilio de la imagen que evoca, no debe ser entendida literalmente, puesto que el estado en cuestión no tiene nada de corporal.

de los que están presentes cuando se separa del cuerpo (después que el “alma viviente” se retiró de él). Tampoco es alcanzada por la combustión u otros tratamientos que sufre el cuerpo después de la muerte (que es el resultado de esta separación, a raíz de la cual ninguna acción de orden sensible puede tener repercusión sobre esta forma sutil ni sobre la consciencia individual que, permaneciendo ligada a ella, no tiene relación con el cuerpo). Es sensible solamente por el calor que la anima (su cualidad propia en tanto que asimilada al principio ígneo⁶ durante todo el tiempo que habite en la forma grosera, que se vuelve fría (y por consiguiente inerte en tanto que conjunto orgánico) en la muerte, desde el momento en que la abandona (aunque las otras cualidades sensibles de esta forma corporal subsistan todavía sin cambio aparente), y que era caldeada (y vivificada) por ella mientras tenía allí su morada (puesto que es en la forma sutil donde reside propiamente el principio de la vida individual, de modo que solamente en virtud de la comunicación de sus propiedades, el cuerpo también se puede denominar viviente, en razón de la relación que existe entre estas dos formas en tanto constituyen la expresión de estados del mismo ser, precisamente hasta el instante mismo de la muerte)”.

“Pero quien ha obtenido (antes de la muerte, siempre entendida como separación del cuerpo) el verdadero conocimiento de *Brahma* (que implica, por la realización metafísica sin la cual no habría más que un conocimiento imperfecto y absolutamente simbólico, la posesión efectiva de todos los estados de su ser) no pasa (de modo sucesivo) por todos los mismos grados de retirada (o de reabsorción de su individualidad, del estado de manifestación grosera al esta-

⁶ Como hemos indicado anteriormente, este calor animador, representado como fuego interno, se identifica a veces con *Vaishwânara*, considerado en este caso, no como la primera de las condiciones de *Atmâ* de la cual ya hemos hablado, sino como el “Regente del Fuego”, como veremos más adelante; *Vaishwânara* es entonces uno de los nombres de *Agni* del cual designa una función y un aspecto particulares.

do de manifestación sutil, con las diversas modalidades que comporta y luego al estado no-manifestado, donde las condiciones individuales son finalmente suprimidas por entero). Procede directamente (en este último estado, e incluso más allá de él si se lo considera solamente como principio de la manifestación) a la unión (ya realizada al menos virtualmente durante su vida corporal)⁷ con el Supremo *Brahma*, con el cual se identifica (de un modo inmediato), como un río (que representa aquí la corriente de la existencia a través de todos sus estados y todas las manifestaciones), en su desembocadura (que es la culminación o término final de esta corriente), se identifica (por penetración íntima) con las olas del mar (*samudra*, la reunión de las aguas, que simboliza la totalización de las posibilidades en el Principio Supremo). Sus facultades vitales y los elementos de los que estaba constituido su cuerpo (considerados en principio en su esencia suprasensible)⁸, las dieciséis partes (*shodasha-kalâh*) componentes de la forma humana (es decir los cinco *tanmâtras*, el *manas* y las diez facultades de sensación y acción), pasan completamente al estado no-manifestado (*avyakta*, donde, por transposición, vuelven a encontrarse en una modalidad permanente en tanto que posibilidades inmutables), sin que además esta travesía implique ningún cambio para el ser (tal como lo implican los estados inter-

⁷ Si la “unión” o la “Identidad Suprema” no se ha realizado más que virtualmente, la “Liberación” tiene lugar inmediatamente en el momento mismo de la muerte; pero esta “Liberación” puede producirse también durante la vida misma si la “unión” se realiza desde entonces de modo pleno y efectivo; la distinción de estos dos casos se expone de manera más completa a continuación.

⁸ Puede ocurrir también, en ciertos casos excepcionales, que la transposición de estos elementos se efectúe de tal manera que hasta la forma corporal desaparece sin dejar ninguna huella sensible y que, en lugar de ser abandonada por el ser como ocurre comúnmente, pasa en su totalidad, sea al estado sutil, sea al estado no-manifestado, de modo que no hay muerte en sentido propio, como hemos recordado en otra parte en los ejemplos bíblicos de Henoch, de Moisés y de Elías [N. del T.: Cf., *El error espiritista*].

medios que, por pertenecer todavía al “devenir”, comportan necesariamente una multiplicidad de modificaciones). El nombre y la forma (*nâma-rûpa*, es decir la determinación de la manifestación individual en cuanto a su esencia y en cuanto a su substancia, como hemos explicado precedentemente) cesan igualmente (en tanto que condiciones limitativas del ser); y, al estar “no dividido”, o sea sin las partes o miembros que componían su forma terrestre (en el estado manifestado, y en tanto esta forma estaba sometida a la cantidad bajo sus diversas modalidades)⁹, está liberado de las condiciones de la existencia individual (así como de todas las otras condiciones correspondientes a cualquier estado especial y determinado de existencia, incluso supraindividual, puesto que el ser se halla desde entonces en el estado *principal*, absolutamente incondicionado)”¹⁰.

Muchos comentadores de los *Brahma-Sûtras*, para marcar aún más claramente el carácter de esta “transformación”¹¹, la comparan con la desaparición del agua con la que se ha rociado una piedra ardiente. En efecto, esta agua se “transforma” al contacto con la piedra, al menos en el sentido relativo de que ha perdido su forma visible (y no toda forma, puesto que continúa evidentemente perteneciendo al orden corporal), pero sin que se pueda decir por ello que ha sido absorbida por esta piedra, puesto que en realidad se

⁹ Puede ocurrir también, en ciertos casos excepcionales, que la transposición de estos elementos se efectúe de tal manera que hasta la forma corporal desaparece sin dejar ninguna huella sensible y que, en lugar de ser abandonada por el ser como ocurre comúnmente, pasa en su totalidad, sea al estado sutil, sea al estado no-manifestado, de modo que no hay muerte en sentido propio, como hemos recordado en otra parte en los ejemplos bíblicos de Henoch, de Moisés y de Elías.

¹⁰ *Prashna Upanishad*, 6º prashna, shruti 5; *Mundaka Upanishad*, 3º mundaka, 2º khanda, shruti 8. *Brahma-Sûtras*, 4º adhyâya, 2º pâda, sûtras 8 a 16.

¹¹ Recordamos, para evitar todo equívoco, que siempre utilizamos esta palabra en su sentido estrictamente etimológico, que es el de “paso fuera de la forma”.

evaporó en la atmósfera, donde permanece en un estado imperceptible a la vista¹². Asimismo, el ser no es “absorbido” al obtener la “Liberación”, aunque pueda parecer así desde el punto de vista de la manifestación, para la cual la “transformación” aparece como una “destrucción”¹³; si se lo coloca en la realidad absoluta, que es la única que permanece para él, está, por el contrario, dilatado más allá de todo límite, si es lícito emplear semejante modo de hablar (que traduce exactamente el simbolismo del vapor de agua que se expande indefinidamente en la atmósfera), puesto que ha realizado efectivamente la plenitud de sus posibilidades.

¹² Comentario de Ranganâtha sobre los *Brahma-Sûtras*.

¹³ Por esta razón *Shiva*, según la interpretación más ordinaria, es considerado como un “destructor”, cuando en realidad es un “transformador”.

Capítulo XX

LA ARTERIA CORONARIA Y EL "RAYO SOLAR"

Debemos volver ahora a lo que se produce respecto del ser que, no siendo "liberado" en el momento mismo de la muerte, debe recorrer una serie de grados, representados simbólicamente como las etapas de un viaje, y que son otros tantos estados intermedios, no definitivos, por los que debe pasar antes de llegar al término final. Es importante observar, por otra parte, que todos estos estados, al ser todavía relativos y condicionados, no tienen ninguna medida común con el único estado que es absoluto e incondicionado; por elevados que puedan ser algunos de ellos cuando se los compara con el estado corporal, parece que su obtención no aproxima de ninguna manera al ser a su meta última que es la "Liberación" y siendo la manifestación en su totalidad rigurosamente nula respecto del Infinito, evidentemente las diferencias entre los estados que la constituyen deben serlo también, por considerables que sean en sí mismas en tanto se tomen en cuenta sólo los diversos estados condicionados que ellas separan entre sí. Sin embargo, no es menos cierto que el paso a ciertos estados superiores constituye una especie de encaminarse hacia la "Liberación", que es entonces "gradual" (*krama-mukti*), del mismo modo que el empleo de ciertos medios apropiados como los del *Hatha-Yoga*, constituye una preparación eficaz, aunque, sin duda, no haya ninguna comparación posible entre estos medios contingentes y la "Unión" que se trata de realizar cuando se los toma como "soportes"¹. Pero debe comprenderse claramen-

¹ Se podrá observar una analogía entre lo que decimos aquí y lo que, desde el punto de vista de la teología católica, podría decirse de los sacramentos: en estos también, en efecto, las formas exteriores son pro-

te que la “Liberación”, cuando se realice, implicará siempre una discontinuidad en relación con el estado en el que se encuentre el ser que la obtenga, y que, cualquiera que sea este estado, dicha discontinuidad no será ni más ni menos profunda, puesto que, en todos los casos, no hay entre el estado del ser “no liberado” y el del ser “liberado” ninguna relación como la que existe entre diferentes estados condicionados. Esto es verdad inclusive para los estados que están de tal modo por encima del estado humano que, si se toma a este último como punto de partida, podrían ser considerados como el término al que el ser debe tender finalmente; y esta ilusión es posible incluso para algunos estados que no son en realidad más que modalidades del estado humano, pero muy alejadas, desde todo punto de vista, de la modalidad corporal; hemos pensado que era necesario atraer la atención sobre este punto para prevenir todo error de interpretación antes de retomar nuestra exposición de las modificaciones póstumas a las que puede estar sometido el ser humano.

“El ‘alma viviente’ (*jīvâtma*), con las facultades vitales reabsorbidas en ella (que permanecen allí en tanto que posibilidades, como se ha explicado anteriormente), al haberse

piamente “soportes” y estos medios eminentemente contingentes tienen un resultado que es de un orden totalmente distinto de ellos. Es en razón de su constitución misma y de sus condiciones propias que el individuo humano tiene necesidad de tales “soportes” como punto de partida de una realización que lo sobrepasa; y la desproporción entre los medios y el fin no hace más que corresponder a la que existe entre el estado individual, tomado como base de esta realización, y el estado incondicionado que es su término. No podemos desarrollar en este momento una teoría general de la eficacia de los ritos; diremos simplemente para hacer comprender su principio esencial, que todo lo que es contingente en tanto que manifestación (a menos que se trate de determinaciones puramente negativas) no lo es más si se lo considera en tanto que posibilidades permanentes e inmutables, y diremos también que todo lo que tiene alguna existencia positiva debe así reencontrarse en lo no-manifestado, y que es esto lo que permite una transposición de lo individual hacia lo Universal, por supresión de las condiciones limitativas (por tanto negativas) que son inherentes a toda manifestación.

retirado a su propia morada (al centro de la individualidad designado simbólicamente como ‘corazón’, y donde reside en efecto, en tanto que en su esencia e independientemente de sus condiciones de manifestación es realmente idéntico a *Purusha*, del cual no se distingue sino de manera ilusoria), la cima (es decir, la porción más sublimada) de este órgano sutil (representado como un loto de ocho pétalos) brilla² o ilumina el pasaje por el que debe partir el alma (para alcanzar los diversos estados acerca de los que trataremos a continuación): la coronilla de la cabeza, si el individuo es un sabio (*vidwân*), y otra región del organismo (que corresponde fisiológicamente al plexo solar)³, si es un ignorante (*avidwân*)⁴.

“Ciento una arterias (*nâdis*, igualmente sutiles y luminosas)⁵ salen del centro vital (como los rayos de una rueda salen de su cubo), y una de estas arterias (sutiles) pasa por la

² Es evidente que esta palabra es de las que deben entenderse simbólicamente, puesto que no se trata aquí del fuego sensible sino más bien de una modificación de la luz inteligible.

³ Los plexos nerviosos, o más exactamente sus correspondientes en la forma sutil (en tanto está ligada a la forma corporal), se designan simbólicamente como “ruedas” (*chakras*), o también como “lotos” (*padmas* o *kamalas*). En cuanto a la corona de la cabeza, cumple igualmente un papel importante en las tradiciones islámicas que tienen que ver con las condiciones póstumas del ser humano; y se podrían sin duda encontrar en otra parte usos que se refieren a consideraciones del mismo orden que las que aquí tratamos (la tonsura de los sacerdotes católicos, por ejemplo), aunque su razón profunda en ocasiones haya podido ser olvidada.

⁴ *Brihad-Aranyaka Upanishad*, 4^o adhyâya, 4^o brâhmana, shrutis 1 y 2.

⁵ Recordamos que no se trata de las arterias corporales de la circulación sanguínea, como tampoco de los canales que contienen el aire que se respira; es evidente, por lo demás, que en el orden corporal no puede haber ningún canal que pase por la coronilla de la cabeza, puesto que no hay ninguna abertura en esta región del organismo. Por otra parte, es necesario observar que, aunque la precedente retirada de *jîvâtma* implica el abandono de la forma corporal, no ha terminado aún toda la relación entre éste y la forma sutil en la fase que ahora tratamos, puesto que, al describirla, se puede continuar hablando de los diversos órganos sutiles según la correspondencia que existía en la vida fisiológica.

corona de la cabeza (región considerada como correspondiente a los estados superiores del ser en cuanto a sus posibilidades de comunicación con la individualidad humana, como hemos visto en la descripción de los miembros de *Vaishwânara*); se llama *sushumnâ*⁶. Más allá de ésta, que ocupa una situación central, hay otras dos *nâdis* que cumplen un papel particularmente importante (fundamentalmente para la correspondencia de la respiración en el orden sutil, y por consiguiente para las prácticas del *Hatha-Yoga*): una, situada a su derecha, se llama “*pingalâ*”; la otra, a su izquierda, se llama “*idâ*”. Se ha dicho además que “*pingalâ*” corresponde al Sol e “*idâ*” a la Luna; hemos visto anteriormente que el Sol y la Luna son designados como los dos ojos de *Vaishwânara*; éstos están entonces respectivamente en relación con las dos *nâdis* mencionadas, mientras que la *sushumnâ*, al estar en el medio, se relaciona con el “tercer ojo” de *Shiva*⁷; pero sólo podemos indicar de pasada

⁶ *Katha Upanishad*, 2º adhyâya, 6º vallî, shruti 16.

⁷ En el aspecto de este simbolismo que se refiere a la condición temporal, el sol y el ojo derecho corresponden al futuro, la luna y el ojo izquierdo al pasado; el ojo frontal corresponde al presente, que desde el punto de vista de lo manifestado no es sino un instante inasible, comparable a lo que es, en el orden espacial, el punto geométrico sin dimensiones: por ello, una mirada del tercer ojo destruye toda manifestación (lo cual se expresa simbólicamente al decir que reduce todo a cenizas), y también por esta razón no está representado por ningún órgano corporal; pero cuando nos elevamos más allá de este punto de vista contingente, el presente contiene toda realidad (así como el punto encierra en sí mismo todas las posibilidades espaciales), y cuando la sucesión se transmuta en simultaneidad, todas las cosas permanecen en el “eterno presente”, de modo que la destrucción aparente es verdaderamente una “transformación”. Este simbolismo es idéntico al de *Janus Bifrons* de los latinos, que tiene dos rostros, uno vuelto hacia el pasado y otro hacia el porvenir, pero cuyo rostro verdadero, el que mira al presente, no es ninguno de los que se pueden ver. Señalamos entonces que las *nâdis* principales, en virtud de la misma correspondencia que acabamos de indicar, tienen una relación particular con lo que se puede llamar en lenguaje occidental “*alquimia humana*”, donde el organismo está representado como el atánor hermético y que, salvo la terminología diferente empleada por parte de uno y otro, es muy comparable al *Hatha-Yoga*.

estas consideraciones, que exceden el tema que debemos tratar en este momento.

“Por esta travesía (la ‘*sushumnâ*’ y la corona de la cabeza donde termina) en virtud del conocimiento adquirido y de la consciencia de la vía meditada (consciencia que es esencialmente de orden extratemporal, puesto que es, incluso en tanto se la considere en el estado humano, un reflejo de los estados superiores)⁸, el alma del sabio, dotada (en virtud de la regeneración psíquica que ha hecho de él un hombre ‘dos veces nacido’, ‘*dwija*’)⁹ de la gracia espiritual

⁸ Constituye entonces un grave error hablar aquí de “recuerdo” como hizo Colebrooke en la exposición que ya hemos mencionado; la memoria, condicionada por el tiempo en el sentido más estricto de esta palabra, es una facultad relativa sólo a la existencia corporal, y que no se extiende más allá de los límites de esta modalidad especial y restringida de la individualidad humana; forma entonces parte de estos elementos psíquicos a los cuales hemos hecho alusión antes y cuya disociación es una consecuencia directa de la muerte corporal.

⁹ La concepción del “segundo nacimiento”, como ya hemos observado en otro lugar, es de aquellas que son comunes a todas las doctrinas tradicionales; en el Cristianismo en particular, la regeneración psíquica está representada muy claramente por el bautismo. Cf. este pasaje del Evangelio: “*si un hombre no nace de nuevo, no puede ver el Reino de Dios... en verdad os digo, si un hombre no renace del agua y del espíritu no puede entrar en el Reino de Dios... No os asombréis de lo que os he dicho, que es necesario que nazcáis de nuevo*” (San Juan, III, 3 a 7). El agua es considerada por muchas tradiciones como el medio original de los seres, y la razón de ello está en su simbolismo; tal y como hemos explicado anteriormente, y por el cual representa a *Mûla-Prakriti*; en un sentido superior, y por transposición, es la Posibilidad Universal misma; aquél que “nace del agua” se vuelve “hijo de la Virgen”, por tanto hermano adoptivo de Cristo y coheredero del “Reino de Dios”. Por otra parte, si se observa que el “espíritu”, en el texto que acabamos de citar, es el *Ruahh* hebreo (asociado aquí al agua como principio complementario, como al principio del *Génesis*), y que éste designa al mismo tiempo al aire, se reencontrará la idea de la purificación a través de los elementos, tal como se encuentra en todos los ritos iniciáticos tanto como en los ritos religiosos; y por otro lado, la iniciación misma siempre se considera como un “segundo nacimiento”, simbólicamente cuando no es sino un formalismo más o menos exterior, pero efectivamente cuando es conferida de una manera real a aquel que está debidamente cualificado para recibirla.

(*Prasâda*) de *Brahma*, que reside en este centro vital (en relación con el individuo humano considerado), se escapa (se libera de toda ligadura que pueda subsistir todavía con la condición corporal) y encuentra un rayo solar (es decir, simbólicamente, una emanación del sol espiritual que es *Brahma* mismo, considerado esta vez en lo Universal: este rayo solar no es otra cosa que una particularización en relación con el ser considerado o, si se prefiere, una ‘polarización’ del principio individual *Buddhi* o *Mahat*, por el cual los múltiples estados manifestados del ser se religan entre sí y se ponen en comunicación con la personalidad trascendente, *Âtmâ*, que es idéntica al Sol espiritual mismo); por este camino (indicado como el trayecto del ‘rayo solar’) se dirige, sea de noche o de día, invierno o verano. El contacto del Rayo del Sol (espiritual) con la *sushumnâ* es constante, durante tanto tiempo como subsista el cuerpo (en tanto que organismo vivo y vehículo del ser manifestado)¹⁰; los rayos de la luz (inteligible), emanados de este sol, llegan a esta arteria (sutil), y recíprocamente (según una modalidad refleja), se extienden desde la arteria hasta el sol, como una prolongación indefinida por la cual se establece la comunicación, ya sea virtual o efectiva, de la individualidad con lo universal”¹¹.

Lo que acabamos de decir es completamente independiente de las circunstancias temporales y de todas las otras contingencias similares que acompañan a la muerte; no es que estas circunstancias nunca tengan influencia sobre la condición póstuma del ser, pero no deben considerarse más que en ciertos casos particulares, que, por lo demás, no podemos más que señalar aquí sin otro desarrollo ulterior.

¹⁰ Esto, a falta de toda otra consideración, bastaría para mostrar claramente que no puede tratarse de un rayo solar en el sentido físico (para el cual el contacto no sería constantemente posible), y que lo que así se designa no puede serlo sino simbólicamente. El rayo que está en conexión con la arteria coronal se llama también *sushumnâ*.

¹¹ *Chândogya Upanishad*, 8º prapâthaka, 6º khanda, shruti, 2.

“La preferencia por el verano, de la cual se cita como ejemplo el caso de Bhishma, que esperó para morir el retorno de esta estación favorable, no concierne al sabio que, en la contemplación de *Brahma*, ha cumplido los ritos (relativos a la 'encantación')¹² tal y como son prescritos por el *Vêda* y que ha adquirido por consiguiente (al menos de manera virtual) la perfección del Conocimiento Divino¹³; pero concierne en cambio a los que han seguido las observancias enseñadas por el *Sânkhya* o el *Yoga-Shâstra*, según el cual el tiempo del día y el de la estación del año no son indiferentes, sino que tienen (para la Liberación del ser que sale del estado corporal después de una preparación cumplida conforme a los métodos en cuestión) una acción efectiva en tanto que elementos inherentes al rito (en el cual intervienen como condiciones de las que dependen los efectos que pueden ser obtenidos a partir de él)”¹⁴. Es obvio que, en este último caso, la restricción considerada se aplica solamente a seres que no hayan alcanzado más que algunos grados de realización correspondientes a extensiones de la individualidad humana; para aquél que ha sobrepasado efectivamente

¹² Por esta palabra “encantación” en el sentido en que la empleamos aquí, debe entenderse esencialmente una aspiración del ser hacia lo Universal, que tiene como meta obtener una iluminación interior, cualesquiera que sean los medios exteriores, gestos (*mudrâs*), palabras o sonidos musicales (*mantras*), figuras simbólicas (*yantras*) u otras que puedan ser empleadas accesoriamente como soporte del acto interior, y cuyo efecto es determinar ciertas vibraciones rítmicas que tienen repercusión a través de la serie indefinida de estados del ser. Tal “encantación” no tiene pues, absolutamente nada en común con las prácticas mágicas a las que se da en ocasiones el mismo nombre en Occidente, como tampoco con un acto religioso como la oración; todo aquello de lo que se trata aquí se relaciona exclusivamente con el dominio de la realización metafísica.

¹³ Decimos virtualmente porque, si esta perfección fuera efectiva, la “Liberación” ya habría sido obtenida por ese mismo hecho; el conocimiento puede ser teóricamente perfecto, aunque la realización correspondiente no haya sido cumplida más que de modo parcial.

¹⁴ *Brahma-Sûtras*, 4^o adhyâya, 2^o pâda, sûtras 17 a 21.

los límites de la individualidad, la naturaleza de los medios empleados en el punto de partida de la realización no podría influir ya en nada sobre su condición ulterior.

Capítulo XXI

EL "VIAJE DIVINO" DEL SER EN VÍAS DE LIBERACIÓN

La continuación del viaje simbólico cumplido por el ser en su proceso de Liberación gradual, desde la terminación de la arteria coronal (*sushumnâ*), en comunicación constante con un rayo del Sol Espiritual hasta su destino final, se efectúa siguiendo la vía marcada por el trayecto de este rayo recorrido en sentido inverso (según su dirección refleja) hasta su fuente, que es este mismo destino. Sin embargo, si se considera que se puede aplicar una descripción de este género, por un lado, a los estados póstumos recorridos sucesivamente por los seres que han de obtener la “Liberación” a partir del estado humano, y, por otro, a aquellos que, después de la reabsorción de la individualidad humana habrán de pasar en cambio a otros estados de la manifestación individual, deberá haber dos itinerarios diferentes que correspondan a estos dos casos: se dice, en efecto, que los primeros siguen la “Vía de los Dioses” (*Dêva-Yâna*), mientras que los segundos siguen la “Vía de los Antepasados” (*Pitri-Yâna*). Estos dos itinerarios simbólicos están resumidos en el siguiente pasaje del *Bhagavad-Gîtâ*: “Voy a enseñarte en qué momento, ¡Oh Bhârata!, los que tienden a la unión (sin haberla realizado de manera efectiva) dejan la existencia manifestada, sea sin retorno, sea para volver a ella. Fuego, luz, día, luna creciente, semestre ascendente del sol hacia el Norte, bajo estos signos luminosos van a *Brahma* los hombres que conocen a *Brahma*. Humo, noche, luna menguante, semestre descendente del sol hacia el Sur, bajo estos signos de sombra van a la Esfera de la Luna (literalmente ‘alcanzan la luz lunar’) para volver luego (a nuevos estados de manifestación). Estas son

las dos vías permanentes, una clara, la otra oscura, del mundo manifestado (*jagat*); a través de una no hay retorno (de lo no-manifestado a lo manifestado); a través de la otra se vuelve hacia atrás (a la manifestación)”¹.

El mismo simbolismo está expuesto con más detalles en diversos pasajes del *Vêda*; y, primeramente, en cuanto al *Pitri-Yâna*, sólo haremos notar que no conduce más allá de la Esfera de la Luna, de modo que a través de él el ser no se libera de la forma, es decir, de la condición individual entendida en su sentido más general, puesto que, como ya hemos dicho, es precisamente la forma lo que define a la individualidad como tal². Según algunas correspondencias que hemos indicado anteriormente, esta Esfera de la Luna representa la “memoria cósmica”³; por tal razón constituye la morada de los *Pitris*, es decir de los seres del ciclo antecedente, que son considerados como generadores del ciclo actual, en razón del encadenamiento causal del cual la sucesión de los ciclos no es más que el símbolo; y de allí proviene la denominación de *Pitri-Yâna*, mientras que la de *Dêva-Yâna* designa naturalmente a la vía que conduce hacia los estados superiores del ser, es decir hacia la asimilación a la esencia misma de la luz inteligible. Es en la Esfera de la Luna donde se disuelven las formas que han cumplido el curso completo de su desarrollo; y es también allí donde están contenidos los gérmenes de las formas todavía no desarrolladas, pues, tanto para la forma como para cualquier otra cosa, el punto de partida y el punto de llegada se sitúan necesariamente en el mismo orden de existencia. Para precisar más estas consideraciones, sería necesario que nos pudiéramos referir expre-

¹ *Bhagavad-Gîtâ*, VIII, 23 a 26.

² Sobre el *Pitri-Yâna* ver *Chândogya Upanishad*, 5º prapâthaka, 10º khanda, shrutis 3 a 7; *Brihad-Aranyaka-Upanishad*, 6º adhyâya, 2º brâhmana, shruti 16.

³ Por esta razón, en ocasiones se dice simbólicamente, inclusive en Occidente, que allí se vuelve a encontrar todo lo que se ha perdido en este mundo terrestre. (Cf. Ariosto, *Orlando Furioso*).

samente a la teoría de los ciclos; pero nos basta con repetir aquí que, como cada ciclo es en realidad un estado de existencia, la forma antigua que abandona un ser no liberado de la individualidad y la forma nueva con la que se reviste pertenecen forzosamente a dos estados diferentes (dado que el paso de uno a otro se efectúa en la Esfera de la Luna donde se encuentra el punto común a los dos ciclos), pues ningún ser puede pasar dos veces por el mismo estado, tal y como hemos explicado en otro lugar al señalar el carácter absurdo de las teorías “reencarnacionistas” inventadas por ciertos occidentales modernos⁴.

Insistiremos un poco más sobre el *Dêva-Yâna*, que se relaciona con la identificación efectiva del centro de la individualidad⁵, donde todas las facultades han sido precedentemente reabsorbidas en el “alma viviente” (*jîvâtma*), con el centro mismo del ser total, residencia de lo universal, *Brahma*. El proceso en cuestión no se aplica entonces, repetimos, más que en el caso que esta identificación no haya sido realizada durante la vida terrestre ni en el momento mismo de la muerte; por otra parte, cuando está cumplida, no hay ya un “alma viviente” distinta del “Sí-mismo”, puesto que a partir de ese momento ha salido de la condición individual: esta distinción, que jamás existió salvo en una modalidad ilusoria (ilusión que es inherente a esta condición misma),

⁴ Todo lo que acabamos de decir aquí tiene una relación con el simbolismo de *Janus*: la Esfera de la Luna determina la separación de los estados superiores (no individuales) y los estados inferiores (individuales); de ahí el doble papel de la luna como *Janua Coeli* (cf. las letanías de la Virgen en la liturgia católica) y *Janua Inferni*, lo que corresponde en cierta medida a la distinción de *Dêva-Yâna* y *Pitri-Yâna*: *Jana* o *Diana* no es otra cosa que la forma femenina de *Janus* y, por otro lado, *yâna* deriva de la raíz verbal *i* (“ir”, del latín *ire*), donde algunos, y sobre todo Cicerón, quieren ver también la raíz del nombre mismo de *Janus*.

⁵ Es obvio que se trata aquí de la individualidad integral y no reducida únicamente a su modalidad corporal, la cual por otra parte no existe ya para el ser considerado, puesto que se trata de estados póstumos.

cesa para él desde el momento que alcanza la realidad absoluta; la individualidad desaparece con todas las determinaciones limitativas y contingentes, y sólo permanece la personalidad en la plenitud del ser que contiene en sí *principalmente* todas sus posibilidades en estado permanente y no-manifestado.

Según el simbolismo védico, tal como lo encontramos en muchos textos de los *Upanishads*⁶, el ser que realiza el *Dēva-Yāna*, al haber abandonado la Tierra (*Bhū*, es decir el mundo corporal o el dominio de la manifestación grosera), es primeramente conducido a la luz (*Archis*), por la cual debe entenderse aquí el Reino del Fuego (*Tējas*), cuyo Regente es *Agni*, llamado también *Vaishwānara*, en una significación especial de dicho nombre. Se hace necesario observar, por otra parte, que cuando encontramos en la enumeración de estos estados sucesivos la designación de los elementos, ésta no puede ser sino simbólica, puesto que los *būthas* pertenecen en propiedad al mundo corporal, que está representado en su totalidad por la Tierra (la cual, en tanto que elemento, es *Prithvi*); por lo tanto, se trata en realidad de diferentes modalidades del estado sutil. Del Reino del Fuego, el ser es conducido a los diversos dominios de los regentes (*dēvatās*, “deidades”) o distribuidores del día, de la semilunación clara (periodo creciente o primera mitad del mes lunar)⁷, de los seis meses de ascensión del sol hacia el Norte y finalmente del año, con la expresa reserva de que todo esto debe entenderse como la correspondencia de estas divisiones del tiempo (los “momentos” de los que habla el *Bhagavad-Gītā*), transpuestos analógicamente a las prolongaciones extracorporales del estado humano, y no como divisio-

⁶ *Chândogya Upanishad*, 4º prapâthaka, 15º khandā, shruti 5 y 6.

⁷ Este periodo creciente de la lunación se llama *pūrva-paksha*, “primera parte”, y el periodo menguante *uttara-paksha*, o “última parte” del mes. Estas expresiones, *pūrva-paksha* y *uttara-paksha*, tienen también, además, otra acepción totalmente diferente: en una discusión designan respectivamente una objeción y su refutación.

nes en sí mismas, que no son literalmente aplicables más que al estado corporal⁸. De allí pasa al Reino del Aire (*Vâyu*), cuyo Regente (designado por el mismo nombre) lo dirige al lado de la Esfera del Sol (*Sûrya* o *Âditya*), a partir del límite superior de su dominio, por un pasaje comparado al cubo de la rueda de un carro, es decir un eje fijo alrededor del cual se efectúa la rotación o la mutación de todas las cosas contingentes (no debemos olvidar que *Vâyu* es esencialmente el principio ‘móvil’), mutación de la cual el ser escapará de allí en adelante⁹. Pasa luego a la Esfera de la Luna (*Chandra* o *Soma*), en donde no permanece como aquel que ha seguido el *Pitri-Yâna*, sino que de allí sube a la región del relámpago (*vidyut*)¹⁰, bajo la cual se encuentra en

⁸ Podría ser interesante establecer la concordancia de esta descripción simbólica con las ofrecidas por otras doctrinas tradicionales (Cf. fundamentalmente el *Libro de los Muertos* de los antiguos egipcios y la *Pistis Sophia* de los gnósticos alejandrinos, así como el *Bardo-Thodol* tibetano), pero esto nos llevaría mucho más lejos. En la tradición hindú, *Ganêsha*, que representa el conocimiento, es designado al mismo tiempo como “Señor de las Deidades”; su simbolismo, en relación con las divisiones temporales que acabamos de tratar, daría lugar a desarrollos extremadamente dignos de interés, y también a aproximaciones muy instructivas con antiguas tradiciones occidentales; todas estas cosas, que no pueden tener espacio aquí, serán tal vez retomadas por nosotros en alguna otra ocasión.

⁹ Para emplear el lenguaje de los filósofos griegos, se podría decir que escapará a la “generación” (*γένεσις*) y a la corrupción (*φθορά*), términos que son sinónimos de “nacimiento” y de “muerte” cuando estas últimas palabras se aplican a todos los estados de manifestación individual; y a través de lo que hemos dicho de la Esfera de la Luna y su significación, se puede comprender también lo que querían decir estos mismos filósofos, sobre todo Aristóteles, cuando enseñaban que sólo el mundo sublunar está sometido a la “generación” y a la “corrupción”. Este mundo sublunar, en efecto, representa en realidad la “corriente de las formas” de la tradición extremo oriental, y los cielos, por ser estados no-formales, son necesariamente incorruptibles, es decir, que no hay ya en ellos disolución o desintegración posibles para el ser que ha alcanzado estos estados.

¹⁰ Esta palabra “*vidyut*” parece estar todavía relacionada con la raíz “*vid*”, a causa de la conexión entre la luz y la vista; su forma es muy cercana a la de *vidyâ*: el relámpago ilumina las tinieblas; éstas son el símbolo de la ignorancia (*avidyâ*), y el conocimiento es una “iluminación” interior.

el Reino del Agua (*Ap*), cuyo Regente es *Varuna*¹¹ (como, analógicamente, el rayo estalla debajo de las nubes de lluvia). Se trata aquí de las Aguas superiores o celestiales que representan el conjunto de las posibilidades no-formales¹², por oposición a las Aguas inferiores que representan el conjunto de las posibilidades formales; no puede tratarse ya de estas últimas desde el momento en que el ser ha sobrepasado la Esfera de la Luna, puesto que ésta es, como dijimos en su momento, el medio cósmico donde se elaboran los gérmenes de toda la manifestación formal. Finalmente, el resto del viaje se efectúa a través de la región luminosa intermedia (*Antariksha*, de la que hemos hablado anteriormente en la descripción de los siete miembros de *Vaishwânara*, pero con una aplicación algo diferente)¹³, que es el Reino de *Indra*¹⁴, y que es ocupado por el éter (*Akâsha*, que representa aquí el estado primordial de equilibrio indiferenciado), hasta

¹¹ Hacemos notar de pasada que este nombre es manifiestamente idéntico al griego *Oûpavός*, aunque ciertos filólogos hayan querido, no se sabe bien el porqué, contestar esta identidad; el Cielo llamado *Oûpavός*, es también lo mismo, en efecto, que las “Aguas superiores” de las que habla el *Génesis* y que aquí encontramos en el simbolismo hindú.

¹² Las *Apsarâs* son las Ninfas celestiales que simbolizan también estas posibilidades no-formales; corresponden a las Huries del paraíso islámico (*El-Jannah*) que, salvo en las transposiciones de las que es susceptible desde el punto de vista esotérico y que le confieren significaciones de orden más elevado, es propiamente el equivalente del *Swarga* hindú.

¹³ Hemos dicho que es el medio de elaboración de las formas porque, en la consideración de los “tres mundos”, esta región corresponde al dominio de la manifestación sutil, y se extiende desde la tierra hasta los cielos; aquí por el contrario, la región intermedia a la que nos referimos está situada más allá de la Esfera de la Luna (por lo tanto en lo no-formal), y se identifica con *Swarga*, si se entiende por esta palabra, no ya los cielos o los estados superiores en su conjunto, sino solamente su porción menos elevada. Observaremos en este sentido, cómo la observación de ciertas relaciones jerárquicas permite la aplicación de un mismo simbolismo a diferentes grados.

¹⁴ *Indra*, cuyo nombre significa “poderoso”, es también designado como Regente del *Swarga*, lo que se explica por la identificación indicada en la nota precedente; este *Swarga* es un estado superior, pero no definitivo, y todavía condicionado, aunque no-formal.

el centro espiritual donde reside *Prajâpati*, el “Señor de los seres producidos” que es, como ya hemos indicado, la manifestación *principal* y la expresión directa de *Brahma* mismo en relación con el ciclo total o con el grado de existencia al que pertenece el estado humano, pues éste todavía debe ser considerado, aunque en principio solamente, como el estado donde el ser ha tomado su punto de partida, y con el cual, aunque salido de la forma o de la individualidad, guarda ciertas relaciones en tanto no ha alcanzado el estado absolutamente incondicionado, es decir, en tanto que la “Liberación” no es plenamente efectiva para él.

Existen en los diversos textos donde se describe el “Viaje Divino” algunas variaciones, poco importantes por otra parte y más aparentes que reales en el fondo, en cuanto al número y orden de enumeración de las estaciones intermedias; pero la exposición que precede es el resultado de una comparación general de dichos textos y puede entonces ser considerada como la estricta expresión de la doctrina tradicional acerca de esta cuestión¹⁵. Por lo demás, nuestra intención no es extendernos más allá de la medida en una explicación más detallada de todo este simbolismo, que es bastante claro por sí mismo en su totalidad para quien tenga aunque sea una mínima familiaridad con las concepciones orientales (hasta podríamos decir con las concepciones tradicionales sin restricción) y con sus modos generales de expresión; por otro lado, en las consideraciones que ya hemos expuesto, se habrá encontrado un número bastante grande de estas transposiciones analógicas que constituyen el fondo de todo simbolismo¹⁶. Lo que vamos a recordar una vez

¹⁵ Para esta descripción de las diversas fases del *Dêva-Yâna*, ver *Brahma-Sûtras*, 4º *adhyâya*, 3º *pâda*, *sûtras* 1 a 6.

¹⁶ En esta ocasión nos excusaremos por no haber multiplicado las notas y por no haberles dado una extensión mayor que la acostumbrada; lo hemos hecho sobre todo en lo que concierne precisamente a las interpretaciones de este género y a las relaciones por establecer con otras doctrinas; esto se hacía necesario para no interrumpir la continuidad de nuestra exposición con digresiones demasiado frecuentes.

más, a riesgo de repetimos y porque es totalmente esencial para la comprensión de estas cosas, es lo siguiente: debe entenderse claramente que cuando nos referimos por ejemplo a las Esferas del Sol y de la Luna, jamás se trata del sol y la luna en tanto que astros visibles, que pertenecen simplemente al dominio corporal, sino más bien de los principios universales que estos astros representan de alguna manera en el mundo sensible, o al menos de la manifestación de dichos principios en grados diversos, en virtud de las correspondencias analógicas que religan entre sí a todos los estados del ser¹⁷. En efecto, los diferentes Mundos (*Lokas*), Esferas planetarias y Reinos elementales que se describen simbólicamente (pero sólo simbólicamente, puesto que el ser que los recorre no está sometido ya al espacio) como otras tantas regiones, no son en realidad más que estados diferentes¹⁸; este simbolismo espacial (así como el simbolismo temporal que sirve fundamentalmente para explicar la

¹⁷ Los fenómenos naturales en general, y fundamentalmente los fenómenos astronómicos, jamás son considerados por las doctrinas tradicionales salvo a título de simple modo de expresión, en tanto que simbolizan ciertas verdades de orden superior; y si las simbolizan en efecto, es porque sus leyes no son en el fondo otra cosa que una expresión de estas verdades mismas en un dominio especial, una especie de traducción de los principios correspondientes, adaptada naturalmente a las condiciones particulares del estado corporal humano. Se puede comprender por ello cuán grande es el error de quienes quieren ver “naturalismo” en estas doctrinas, o creen que ellas no se proponen otra cosa que describir y explicar los fenómenos como puede hacerlo la ciencia “profana”, aunque bajo formas diferentes; esto es en rigor invertir las relaciones y tomar el símbolo mismo por lo que representa, el signo por la cosa o la idea significada.

¹⁸ La palabra sánscrita “*loka*” es idéntica a la palabra latina “*locus*” (lugar); se puede observar al respecto que, en la doctrina católica, el cielo, el purgatorio y el infierno son igualmente designados como “lugares”, que también se toman en ella para representar simbólicamente algunos estados, pues no podría tratarse de ninguna manera, hasta para la interpretación más exterior de esta doctrina, de situar en el espacio a dichos estados póstumos; tal error no ha podido producirse más que en las teorías “neo-espiritualistas” que han visto la luz en el Occidente moderno.

teoría de los ciclos) es bastante natural y de un uso generalmente extendido como para que no haya posibilidad de error salvo para aquellos que son incapaces de ver otra cosa que el sentido más groseramente literal; ellos no comprenderán jamás lo que es un símbolo, pues sus concepciones están irremediablemente limitadas a la existencia terrestre y al mundo corporal, en el que, en virtud de la más ingenua de las ilusiones, quieren encerrar toda realidad.

La posesión efectiva de los estados que tratamos puede obtenerse por la identificación con los principios que son designados como sus Regentes respectivos, identificación que, en todos los casos, se opera a través del Conocimiento, con la condición de que éste no sea simplemente teórico; la teoría no debe ser considerada más que como preparación, indispensable por otra parte, de la realización correspondiente. Pero, para cada uno de estos principios considerados en particular y de manera aislada, los resultados de una identificación semejante no se extienden más allá de su propio dominio, de modo que la obtención de tales estados, todavía condicionados, no constituye sino una etapa preliminar, una especie de ponerse en camino (en el sentido en que lo hemos precisado anteriormente y con las restricciones que conviene aportar a tal modo de hablar) hacia la "Identidad Suprema", meta última alcanzada por el ser en su completa y total universalización, y cuya realización, para aquellos que tienen que cumplir previamente el *Dêva-Yâna* puede, como se ha dicho precedentemente, ser diferida hasta el *pralaya*, sin que el paso de cada estado al siguiente se haga posible más que para el ser que ha obtenido el grado correspondiente de conocimiento efectivo¹⁹.

¹⁹ Es muy importante hacer notar aquí que los *Brahmanes* siempre se han aplicado casi exclusivamente a la realización inmediata de la "Identidad Suprema", mientras que los *Kshatriyas* han desarrollado preferentemente el estudio de los estados que corresponden a los diversos estadios del *Dêva-Yâna* así como a los del *Pitri-Yâna*.

Entonces, en el caso considerado en el momento presente, que es el de *krama-mukti*, el ser, hasta el *pralaya*, puede permanecer en el orden cósmico y no alcanzar la posesión efectiva de los estados trascendentes, en lo cual consiste propiamente la verdadera realización metafísica; pero no por ello ha dejado de obtener, desde el momento mismo en que ha sobrepasado la Esfera de la Luna (es decir desde que ha salido de la “corriente de las formas”), aquella “inmortalidad virtual” que hemos definido más arriba. Por ello, el Centro espiritual tratado no es todavía más que el centro de cierto estado o de cierto grado de existencia, aquél al cual pertenecía el ser en tanto que humano, y al cual continúa perteneciendo en cierta medida, puesto que su total universalización según la modalidad supraindividual no está actualmente realizada; y por ello también se ha dicho que en esa condición los obstáculos individuales no pueden ser completamente destruidos aún. Es exactamente en este punto donde se detienen las concepciones que pueden llamarse con propiedad religiosas, que se refieren siempre a extensiones de la individualidad humana, de modo que los estados que permiten alcanzar deben conservar forzosamente alguna relación con el mundo manifestado inclusive cuando lo sobrepasan, y no son estos los estados trascendentes a los que no hay otro acceso más que a través del conocimiento metafísico puro. Esto puede aplicarse fundamentalmente a los “estados místicos”, y, en lo relativo a los estados póstumos, hay precisamente la misma diferencia entre la “inmortalidad” o la “salvación” entendidas en sentido religioso (el único que consideran comúnmente los occidentales) y la “Liberación”, que entre la realización mística y la realización metafísica cumplida durante la vida terrestre; por tanto, aquí no se puede entonces hablar en rigor más que de “inmortalidad virtual” y, como meta última, de “reintegración en modo pasivo”; este último escapa además al punto de vista religioso tal como se lo entiende comúnmente, y sin

embargo, solamente por su intermedio se justifica el empleo que se ha hecho en él de la palabra “inmortalidad” en un sentido relativo, y como puede establecerse una especie de unión o de traslación desde dicho sentido relativo al sentido absoluto y metafísico en que el mismo término es tomado por los orientales. Todo ello, por lo demás, no nos impide admitir que las concepciones religiosas son susceptibles de una transposición por la cual reciben un sentido superior y más profundo, y esto es así porque tal sentido también se encuentra en las Escrituras Sagradas sobre las cuales reposan; pero, en virtud de tal transposición pierden su carácter específicamente religioso porque dicho carácter está ligado a ciertas limitaciones, fuera de las cuales nos hallamos en el orden metafísico puro. Por otra parte, una doctrina tradicional que, como la hindú, no se coloca en el punto de vista de la religiones occidentales, no por eso reconoce en menor medida la existencia de estados que se consideran de un modo más específico por parte de estas últimas, y ello debe forzosamente ser así puesto que dichos estados son efectivamente posibilidades del ser, pero no puede concederles una importancia igual a la que les dan las doctrinas que no van más allá (dado que la perspectiva, si se permite la expresión, cambia con el punto de vista), precisamente porque los sobrepasa y los sitúa en su lugar exacto en la jerarquía total.

Así, cuando se dice que el término del “Viaje Divino” es el Mundo de *Brahma* (*Brahma-Loka*), no se trata, inmediatamente al menos, del Supremo *Brahma*, sino solamente de su determinación como *Brahmâ*, que es *Brahma* “cualificado” (*saguna*) y, como tal, considerado como “efecto de la Voluntad productora (*Shakti*) del Principio Supremo” (*Kârya-Brahma*)²⁰. Cuando se habla aquí de *Brahmâ*, hay que consi-

²⁰ La palabra “*kârya*” (“efecto”) deriva de la raíz verbal “*krî*” (“hacer”) y del sufijo “*ya*”, que marca un cumplimiento futuro: “*lo que debe ser hecho*” (o más exactamente “*lo que va a ser hecho*”, pues “*ya*” es una modificación de la raíz “*i*”, “*ir*”); este término implica en-

derarlo en primer lugar como idéntico a *Hiranyagarbha*, principio de la manifestación sutil, y, por lo tanto, de todo el dominio de la existencia humana en su totalidad; en efecto, hemos dicho precedentemente que el ser que ha obtenido la “inmortalidad virtual” se encuentra por así decir “incorporado”, por asimilación, a *Hiranyagarbha*; y este estado, en el cual puede permanecer hasta el fin del ciclo (solamente para el cual existe *Brahmâ* como *Hiranyagarbha*) es lo que se considera más comúnmente como *Brahma-Loka*²¹.

Sin embargo, así como el centro de todo estado de un ser tiene la posibilidad de identificarse con el centro del ser total, el centro cósmico donde reside *Hiranyagarbha* se identifica virtualmente con el centro de todos los mundos²²; queremos decir que, para el ser que ha franqueado cierto grado de conocimiento, *Hiranyagarbha* aparece como idéntico a un aspecto más elevado del “no supremo”²³, que es *Ishwara* o el Ser Universal, principio primero de toda mani-

tonces cierta idea de “devenir”, lo cual supone necesariamente que aquello a lo que se aplica no es considerado sino en relación con la manifestación. A propósito de la raíz “*krî*”, observaremos que es idéntica a la del latín “*creare*”, lo cual muestra que esta última palabra, en su acepción primitiva, no tenía otro sentido que el de “hacer”; la idea de “creación”, tal como se la entiende hoy, idea de origen hebreo, no llegó a relacionarse con ella hasta que se empleara la lengua latina para expresar las concepciones judeo-cristianas.

²¹ Eso es lo que corresponde más exactamente a los “cielos” o a los “paraísos” de las religiones occidentales (en las cuales, desde este punto de vista, comprendemos al Islamismo); cuando se considera una pluralidad de “cielos” (que a menudo está representada por correspondencias planetarias), se debe entender por ello la totalidad de los estados superiores a la Esfera de la Luna (a veces considerada como “primer cielo” en cuanto a su aspecto de *Janua Coeli*), hasta el *Brahma-Loka* inclusive.

²² Aplicamos todavía aquí la noción de la analogía constitutiva del “microcosmos” y el “macrocosmos”.

²³ Esta identificación de cierto aspecto a otro aspecto superior, efectuada de igual modo en la serie de los diversos grados hasta el Principio Supremo, no es en suma sino el desvanecimiento de otras tantas ilusiones “separativas” que ciertas iniciaciones representan por medio de una serie de velos que caen sucesivamente.

festación. En este grado, el ser no está ya en el estado sutil, ni siquiera solamente en principio; está en lo no-manifestado, pero conserva sin embargo ciertas relaciones con el orden de la manifestación universal, puesto que *Ishwara* es en realidad el principio de ésta, aunque no esté ya vinculado por ligaduras especiales al estado humano y al ciclo particular del cual éste forma parte. Este grado corresponde a la condición de *Prâjna*, y es el del ser que no va más lejos, y del cual se dice que no está unido a *Brahma*, incluso en ocasión del *pralaya*, más que de la misma manera que en el sueño profundo; de allí, aún es posible el retorno a otro ciclo de manifestación pero, dado que el ser está liberado de la individualidad (contrariamente a lo que tiene lugar para aquel que ha seguido el *Pitri-Yâna*), este ciclo no podrá ser sino un estado no-formal y supraindividual²⁴. Finalmente, en caso que la "Liberación" deba ser obtenida a partir del estado humano, hay todavía más que lo que acabamos de decir, y entonces el término verdadero no es ya el Ser Universal sino el Supremo *Brahma* mismo, es decir *Brahma* "no cualificado" (*nirguna*) en su total infinitud, que comprende a la vez al Ser (o posibilidades de manifestación) y al No-Ser (o posibilidades de no-manifestación), y es principio de uno y otro, lo cual implica que está más allá de los dos²⁵, al mismo

²⁴ Simbólicamente, se dirá que tal ser ha pasado de la condición de los hombres a la de los *Dévas* (lo que se podría llamar estado "angélico" en lenguaje occidental); por el contrario, en el término de *Pitri-Yâna* hay un retorno al "mundo del hombre" (*mânava-loka*), es decir, a una condición individual designada así por analogía con la condición humana aunque sea necesariamente diferente de ella, puesto que el ser no puede volver a un estado por el cual ya ha pasado.

²⁵ Recordamos que se puede sin embargo entender al No-Ser metafísico así como a lo no-manifestado (en tanto que éste no es solamente el principio inmediato de lo manifestado, que no es otra cosa que el Ser) en un sentido total en el cual se identifique con el Principio Supremo. De todas maneras, por otra parte, entre el No-Ser y el Ser, como entre lo no-manifestado y lo manifestado (y ello aún si en este último caso no se va más allá del Ser), la correlación no puede ser sino una pura apariencia, puesto que la desproporción que existe metafísicamente entre los dos términos no permite verdaderamente ninguna comparación.

tiempo que los contiene por igual según la enseñanza que ya hemos referido acerca del estado incondicionado de *Âtmâ*, que es precisamente el que ahora nos ocupa²⁶. En este sentido, la morada de *Brahma* (o de *Âtmâ* en este estado incondicionado) está inclusive “más allá del Sol espiritual” (que es *Âtmâ* en su tercera condición idéntica a *Ishwara*)²⁷, así como está más allá de todas las esferas de los estados particulares de existencia, individuales o extraindividuales; pero esta morada no puede ser alcanzada directamente por aquellos que no han meditado sobre *Brahma* más que a través de un símbolo (*pratîka*), puesto que entonces cada meditación (*upâsanâ*) tiene solamente un resultado definido y limitado²⁸.

La “Identidad Suprema” es entonces la finalidad del ser “liberado”, es decir, libre de las condiciones de la existencia individual humana, así como de todas las otras condiciones particulares y limitativas (*upâdhis*), que se consideran como

²⁶ Con este propósito citaremos una vez más para marcar las concordancias de las distintas tradiciones, un pasaje tomado en préstamo del *Tratado de la Unidad (Risâlatul-Ahadiyah)* de Mohyiddin Ibn ‘Arabî: “este inmenso pensamiento (de la ‘Identidad Suprema’) no puede convenir sino a aquél cuya alma es más vasta que los dos mundos (manifestado y no-manifestado). En cuanto a aquél cuya alma no es sino tan vasta como los dos mundos (es decir aquél que alcanza el Ser Universal pero no lo sobrepasa), no le conviene. Pues en verdad este pensamiento es más grande que el mundo sensible (o manifestado, debiendo aquí la palabra ‘sensible’ ser transpuesta analógicamente y no restringida a su sentido literal) y el mundo suprasensible (o no-manifestado, según la misma transposición), tomados ambos en su conjunto”.

²⁷ Los orientalistas, que no han comprendido lo que significa verdaderamente el Sol, y que lo entienden en un sentido físico, tienen sobre este punto interpretaciones muy extrañas; así, el Sr. Oltramare escribe ingenuamente: “con sus salidas y sus ocasos el sol consume la vida de los mortales; el hombre liberado existe mucho más allá del mundo del sol”. ¿No se diría que se trata de escapar a la vejez y de llegar a una inmortalidad corporal como la que buscan ciertas sectas occidentales contemporáneas?

²⁸ *Brahma-Sûtras*, 4º adhyâya, 3º pâda, sûtras 7 a 16.

otras tantas ataduras²⁹. Cuando el hombre (o más bien el ser que estaba precedentemente en el estado humano) es “liberado” de este modo, el “Sí-mismo” (*Ātmā*) está plenamente realizado en su propia naturaleza “no dividida” y es entonces, según Audulomi, una consciencia omnipresente (que tiene por atributo a *chaitanya*); esto es lo que enseña también Jaimini, pero especificando además que dicha consciencia manifiesta los atributos divinos (*aishwarya*) como facultades trascendentes, por el hecho mismo de estar unida a la Esencia Suprema³⁰. Allí está el resultado de la Liberación completa, obtenida en la plenitud del Conocimiento Divino.

En cuanto a aquellos cuya contemplación (*dhyāna*) no ha sido sino parcial, aunque efectiva (realización metafísica que queda incompleta), o que ha sido puramente pasiva (como la de los místicos occidentales), gozan de ciertos estados superiores³¹, pero sin poder llegar a la

²⁹ Se aplican a estas condiciones palabras tales como “*bandha*” y “*pasha*”, cuyo sentido propio es “ligadura”; del segundo de estos términos deriva la palabra “*pashu*”, que significa etimológicamente, un ser viviente cualquiera ligado por tales condiciones. *Shiva* se llama “*Pashupati*”, “el Señor de los seres ligados”, porque a través de su acción “transformadora” son “liberados”. La palabra “*pashu*” es tomada a menudo en una acepción especial para designar una víctima animal del sacrificio (*yajna*, *yāga* o *mêdha*), la cual además es “liberada”, al menos virtualmente, por el sacrificio mismo; pero no podemos soñar con plantear aquí, ni siquiera sumariamente, una teoría del sacrificio que, entendido así, está esencialmente destinado a establecer cierta comunicación con los estados superiores, y deja completamente fuera las ideas totalmente occidentales de “rescate” o “expiación” y otras de este género, ideas que no pueden comprenderse más que desde el punto de vista específicamente religioso.

³⁰ Cf. *Brahma-Sûtras*, 4º adhyāya, 4º pāda, sûtras 5 a 7.

³¹ La posesión de tales estados, que son idénticos a los diversos “cielos”, constituye, para el ser que goza de ella, una adquisición personal y permanente a pesar de su relatividad (se trata siempre de estados condicionados aunque supraindividuales), adquisición a la cual no podría de ningún modo aplicarse la idea occidental de “recompensa” por tratarse de un fruto, no de la acción, sino del conocimiento; esta idea es, por otra parte, al igual que la de “mérito”, de la cual es un corolario, una noción de orden exclusivamente moral para la cual no hay espacio alguno en el dominio metafísico.

Unión perfecta (*Yoga*), que los hace uno con la “Liberación”³².

³² El conocimiento, desde este punto de vista, es entonces de dos clases, y se lo llama “supremo” o “no supremo”, según concierna a *Para-Brahma* o a *Apara-Brahma* y, por consiguiente conduzca a uno o al otro.

Capítulo XXII

LA LIBERACIÓN FINAL

La “Liberación” (*Moksha* o *Mukti*), es decir, esa Liberación definitiva del ser de la que acabamos de hablar y que constituye el último fin al cual tiende, difiere absolutamente de todos los estados a través de los cuales este ser haya podido pasar para llegar a él, pues es la obtención del estado supremo e incondicionado, mientras que todos los otros estados, por elevados que sean, están todavía condicionados, es decir, sometidos a ciertas limitaciones que los definen, que los hacen ser lo que son y que los constituyen propiamente en tanto que estados determinados. Esto se aplica tanto a los estados supraindividuales como a los estados individuales, aunque sus condiciones sean distintas; y el grado mismo del Ser puro, que está más allá de toda existencia en el sentido propio de la palabra, es decir de toda manifestación tanto no-formal como formal, implica sin embargo, todavía, una determinación que, no por ser primordial y *princípial*, deja de ser por ello una limitación. Es por el Ser por quien subsisten todos los seres y todas las cosas en todas las modalidades de la existencia universal, y el Ser subsiste por sí mismo; determina todos los estados de los cuales es principio y no está determinado más que por sí mismo; pero determinarse a sí mismo es ser todavía determinado, y por lo tanto limitado de alguna manera, de modo que la infinitud no puede ser atribuida al Ser, que no debe en modo alguno ser considerado como el Principio Supremo. A través de esto se puede apreciar la insuficiencia metafísica de las doctrinas occidentales, (nos referimos a aquellas en las cuales hay

sin embargo una parte de metafísica verdadera)¹: en tanto se aferran al Ser son incompletas, incluso teóricamente (y sin hablar de la realización correspondiente que no abordan de manera alguna) y, como ocurre de ordinario en casos parecidos, tienen una enojosa tendencia a negar lo que las sobrepasa, que es precisamente lo que más importa desde el punto de vista de la metafísica pura.

La adquisición, o mejor dicho, la toma de posesión de los estados superiores, cualesquiera que sean, no es entonces más que un resultado parcial, secundario y contingente; y aunque este resultado pueda parecer inmenso cuando son considerados en relación con el estado individual humano (y sobre todo con el estado corporal, único estado del cual los hombres ordinarios tienen posesión efectiva durante su existencia terrestre), no es menos cierto que, en sí mismo, es rigurosamente nulo desde el punto de vista del estado supremo e incondicionado, pues lo finito, al volverse indefinido por las extensiones de las cuales es susceptible, o sea, por el desarrollo de sus propias posibilidades, permanece siempre nulo frente a lo infinito. Tal resultado no vale entonces, en la realidad absoluta, sino a título de preparación para la “unión”, es decir, que no es todavía más que un medio y no un fin; tomarlo por un fin es permanecer en la ilusión, puesto que todos los estados aludidos, hasta el Ser inclusive, son ilusorios en el sentido que hemos definido desde el princi-

¹ No hacemos por lo tanto alusión más que a algunas doctrinas filosóficas de la Antigüedad y de la Edad Media, pues los puntos de vista de la filosofía constituyen la negación misma de la metafísica; y esto también es válido tanto para las concepciones con aspectos “pseudo metafísicos” como para aquellas donde se expresa francamente la negación. Naturalmente, lo que decimos aquí no se aplica sino a las doctrinas conocidas en el mundo “profano” y no concierne a las tradiciones esotéricas de Occidente que, al menos cuando tuvieron un carácter verdadera y plenamente iniciático, no podían ser limitadas de ese modo sino que, debían ser metafísicamente completas en la doble relación de la teoría y la realización; lo que ocurre es que estas tradiciones jamás han sido conocidas más que por una élite incomparablemente más restringida que la de los países orientales.

pio. Por lo demás, en todo estado donde subsiste alguna distinción, es decir, en todos los grados de la existencia, comprendidos en ella los que no pertenecen al orden individual, la universalización del ser no podría ser efectiva; e incluso la “unión” en el Ser universal, según el modo en que se cumple en la condición de *Prājna* (o en el estado póstumo que corresponde a dicha condición), no es la “unión” en el sentido pleno de la palabra; pues si lo fuera, el retorno a un ciclo de manifestación, incluso en el orden no-formal, no sería ya posible. Es cierto que el Ser está más allá de toda distinción, puesto que la primera distinción es la de “esencia” y “substancia”, o *Purusha* y *Prakriti*, y, sin embargo, *Brahma*, en tanto que *Ishwara* o Ser universal, se llama “*savishêsha*”, es decir “que implica la distinción”, pues constituye su principio determinante inmediato; solamente el estado incondicionado de *Âtmâ*, que está más allá del Ser, es “*prapancha-upashama*” (“sin ninguna traza del desarrollo de la manifestación”). El Ser es uno, o, más bien, es la unidad metafísica misma, pero la unidad contiene en sí la multiplicidad, puesto que la produce por el mero despliegue de sus posibilidades, y por esto, en el Ser mismo se pueden considerar una multiplicidad de aspectos que son otros tantos atributos o cualificaciones suyas, aunque dichos aspectos no se distingan efectivamente en Él sino en tanto que los concebimos como tales; pero incluso así es necesario que estén en Él de alguna manera para que podamos concebirllos. Se podría decir también que cada aspecto del Ser se distingue de los otros bajo cierta relación, aunque ninguno de ellos se distinga verdaderamente del Ser y aunque todos sean el Ser mismo²; hay allí entonces una especie de distinción *principal*, que no es una distinción en el sentido en que se aplica esta palabra en el orden de la manifestación, sino que constituye

² Esto puede aplicarse en la teología cristiana a la concepción de la Trinidad: cada persona divina es Dios pero no es las otras personas. En la filosofía escolástica se podría también decir lo mismo acerca de los “trascendentales” cada uno de los cuales es coextensivo al Ser.

su transposición analógica. En la manifestación, la distinción implica una separación; ésta, por otra parte, no es en realidad positiva en absoluto, pues no es más que un modo de limitación³; el Ser puro, por el contrario está más allá de la “separatividad”. Así, lo que está en el grado del Ser puro es “no distinguido”, si se toma la distinción (*vishêsha*) en el sentido en que la comportan los estados manifestados; y sin embargo, en otro sentido, aún hay en Él algo de “distinguido” (*vishishta*): en el Ser, todos los seres (nos referimos con esto a sus “personalidades”) son “uno” sin ser confundidos, y distintos sin ser separados⁴. Más allá del Ser no se puede hablar ya de distinción, ni siquiera *principal*, aunque no se pueda decir tampoco que hay confusión; nos encontramos más allá de la multiplicidad pero también más allá de la Unidad; en la absoluta trascendencia de este estado Supremo, ninguno de estos términos puede aplicarse siquiera por transposición analógica, y por ello se debe recurrir a un término de forma negativa como es el de “no-dualidad” (*adwaita*), según lo que hemos explicado anteriormente. Hasta la palabra “unión” es sin duda imperfecta, puesto que evoca la idea de unidad, pero estamos sin embargo obligados a conservarla para poder traducir el término “*Yoga*”, porque no disponemos de ninguna otra en las lenguas occidentales.

La Liberación, con las facultades y poderes que implica en alguna medida “por acrecentamiento”, y porque todos los estados, con la totalidad de sus posibilidades, se encuentran necesariamente comprendidos en la absoluta totalización del ser (aunque, insistimos en ello, no deben ser considerados sino como resultados accesorios e incluso “acciden-

³ En los estados individuales, la separación está determinada por la presencia de la forma; en los estados no individuales debe ser determinada por otra condición puesto que estos son no-formales.

⁴ Es ahí donde reside la explicación de la principal diferencia que existe entre el punto de vista de Râmânúja, que mantiene la distinción *principal* (... todos los seres son distintos sin ser separados), y el de Shankarâchârya que la sobrepasa (... todos los seres son “uno” sin estar confundidos).

tales”, y de ningún modo como constitutivos de una finalidad por sí mismos), la Liberación, decíamos, puede ser obtenida por el *Yogui* (o más bien por aquel que se transforma en *Yogui* en razón de su obtención) con la ayuda de las observancias indicadas en el *Yoga-Sûtra* de Patanjali. Puede ser también facilitada por la práctica de ciertos ritos⁵, así como por diversos modos particulares de meditación (*hârda-vidyâ* o *dahara-vidyâ*)⁶, pero, desde luego, todos estos medios no son sino preparatorios y, a decir verdad, no tienen nada de esencial pues “el hombre puede adquirir el verdadero Conocimiento divino incluso sin observar los ritos prescritos (para cada una de las diferentes categorías humanas, en conformidad con sus caracteres respectivos y fundamentalmente para los diferentes *âshramas* o períodos regulares de la vida)⁷; y se encuentran, en efecto, en el *Vêda* muchos ejemplos de personas que han descuidado el cumplimiento de tales ritos (cuyo papel compara el mismo *Vêda* con el de un caballo que ayuda a un hombre a llegar más rápida y fácilmente a su meta, pero sin el cual puede llegar pese a todo), o que se han visto impedidos de hacerlo y que, sin embargo, a causa de su atención perpetuamente concentrada y fija en el supremo *Brahma* (lo cual constituye la única preparación realmente indispensable) han adquirido el verdade-

⁵ Estos ritos son en gran medida comparables con los que los musulmanes colocan bajo la denominación general de *dhikr*; y que reposan principalmente, como ya hemos indicado, sobre la ciencia del ritmo y sus correspondencias en todos los órdenes. Tales son también en la doctrina, por otra parte parcialmente heterodoxa, de los *pâshupatas*, los denominados “*vrata*” (voto) y “*dwâra*” (puerta); bajo formas diversas, todo esto es, en el fondo, idéntico o al menos equivalente al *Hatha-Yoga*.

⁶ Son el *hârda-vidyâ* o *dahara-vidyâ*, citados en el *Chândogya Upanishad*, 8° prapâthaka.

⁷ Por otra parte, el hombre que ha alcanzado un determinado grado de realización se llama “*ativarnashramî*”, es decir “más allá de las castas” (*varnas*) y de los estados de la existencia terrestre (*ashramas*); ninguna de las distinciones ordinarias se aplican ya a tal ser desde que ha sobrepasado efectivamente los límites de la individualidad, incluso sin haber llegado todavía al resultado final.

ro Conocimiento que Le concierne (y que por esta razón se llama igualmente ‘supremo’)⁸.

La Liberación no es entonces efectiva sino en tanto implique esencialmente el perfecto Conocimiento de *Brahma* y, a la inversa, para que este conocimiento sea perfecto, supone necesariamente la realización de lo que el esoterismo islámico denomina la “Identidad Suprema”. Así, la Liberación y el conocimiento total y absoluto no son en realidad más que una sola y misma cosa; si se dice que el conocimiento es el medio indispensable para la Liberación, es necesario agregar que aquí el medio y el fin son inseparables, dado que el conocimiento lleva su fruto en sí mismo, contrariamente a lo que ocurre con la acción⁹; y, por otra parte, en este dominio, una distinción como la de medio y fin no puede ser más que una simple manera de hablar, sin duda inevitable, cuando se quieren expresar estas cosas en lenguaje humano en la medida en que son expresables. Si se considera entonces a la Liberación como una consecuencia del conocimiento, debe precisarse que es una consecuencia rigurosamente inmediata; es lo que indica muy claramente Shankarâchârya: “No hay ningún otro medio de obtener la Liberación final y completa que el Conocimiento; sólo él desata las ataduras de las pasiones (y de todas las demás contingencias a las que está sometido el ser individual); sin el Conocimiento no se puede obtener la Liberación. La acción (*karma*, sea que esta palabra se entienda en su sentido general o que se aplique esencialmente al cumplimiento de los ritos), al no oponerse a la ignorancia (*avidyâ*)¹⁰, no puede alejarla; pero el Conocimiento disipa la ignorancia así como

⁸ *Brahma-Sûtras*, 3º adhyâya, 4º pâda, sûtras 36 a 38.

⁹ Además, la acción y sus frutos son igualmente transitorios y “momentáneos”; por el contrario, el conocimiento es permanente y definitivo y constituye asimismo su fruto, que no es distinto de él.

¹⁰ Algunos querían traducir *avidyâ* o *ajnâna* por “desconocimiento” y no por “ignorancia”; reconocemos que no vemos con claridad la razón de esta sutileza.

la luz disipa las tinieblas. Cuando la ignorancia (*avidyâ*), que nace de los afectos terrestres (y de otros lazos análogos) es alejada (y que con ella ha desaparecido toda ilusión), el ‘Sí-mismo’ (*Âtmâ* incondicionado), por su propio esplendor, brilla a lo lejos (a través de todos los grados de existencia) en un estado indiviso (que penetra todo e ilumina la totalidad del ser), como el sol difunde su claridad cuando las nubes se dispersan”¹¹.

Uno de los puntos más importantes es éste: la acción, cualquiera que sea, no puede de ningún modo liberar de la acción; en otros términos, no podría llevar sus frutos más que en el seno de su propio dominio, que es el de la individualidad humana. Así pues, no es por la acción como se hace posible sobrepasar la individualidad, tomada además aquí en su extensión integral, pues no pretendemos de ningún modo que las consecuencias de la acción se limiten solamente a la modalidad corporal; se puede aplicar en este punto lo que hemos dicho precedentemente a propósito de la vida, que es efectivamente inseparable de la acción. De ello resulta inmediatamente que la “salvación” (en el sentido religioso que los occidentales entienden esta palabra), al ser fruto de determinadas acciones¹², no puede ser asimilada a la Liberación, y se hace tanto más necesario declararlo expresamente e insistir en esto, cuanto que la confusión entre una y otra es constantemente producida por parte de los orientalistas¹³. La “salvación” es propiamente la obtención del *Brahma-loka*; y precisaremos también que por *Brahma-loka* debe entenderse aquí exclusivamente la morada de *Hi-*

¹¹ *Âtmâ-Bodha (Tratado del Conocimiento del “Sí-mismo”)* de Shankarâchârya.

¹² La expresión usual “*hacer su salvación*” es entonces perfectamente exacta.

¹³ Así, el Sr. Oltramare especialmente, traduce *Moksha* como “salvación” de un extremo a otro de sus obras, sin que parezca siquiera dudar, no ya de la diferencia real que indicamos aquí, sino de la simple posibilidad de una inexactitud en esta asimilación.

ranyagarbha, puesto que todo aspecto más elevado del “No Supremo” sobrepasa las posibilidades individuales. Esto concuerda perfectamente con la concepción occidental de la “inmortalidad”, que no es más que una prolongación indefinida de la vida individual transpuesta al orden sutil y que se extiende hasta el *pralaya*; y todo ello, como ya hemos explicado, no representa sino una etapa en el proceso de *krama-mukti*; todavía la posibilidad de retorno a un estado de manifestación (por otra parte supraindividual) no está definitivamente descartada para el ser que no ha franqueado este grado. Para ir más lejos y liberarse enteramente de las condiciones de vida y de duración que son inherentes a la individualidad, no hay otra vía que la del Conocimiento, ya sea “no-supremo” y conducente a *Ishwara*¹⁴, ya sea “supremo” y dispensador inmediato de la Liberación. En este último caso, no hay ya que considerar en la muerte ni siquiera un paso por diversos estados superiores pero todavía transitorios y condicionados: “*El 'Sí-mismo' (Âtmâ, puesto que de allí en adelante no puede tratarse de jīvâtmâ, ya que ha desaparecido toda distinción y toda 'separatividad') de aquel que ha llegado a la perfección del Conocimiento Divino (Brahma-vidyâ) y que, por consiguiente, ha obtenido la Liberación final, asciende, tras abandonar su forma corporal (y sin pasar por estados intermedios, es decir sin transmigrar), a la Suprema Luz (espiritual) que es Brahma y se identifica con Él de una manera conforme e indivisa, como el agua pura se mezcla con el lago límpido (sin perderse sin embargo en absoluto) y se vuelve en todo conforme a Él*”¹⁵.

¹⁴ Apenas hay necesidad de decir que la teología, aunque comportara una realización que la volviera verdaderamente eficaz en lugar de permanecer en un plano simplemente teórico como ha hecho (a menos que no se considere a una realización tal como constituida por “estados místicos”, lo cual no es cierto sino parcialmente y en ciertos aspectos), estaría siempre integralmente comprendida en este Conocimiento “no-supremo”.

¹⁵ *Brahma-Sûtras*, 4º adhyâya, 4º pâda, sûtras 1 a 4.

Capítulo XXIII

VIDÊHA-MUKTI Y JÎVAN MUKTI

La “Liberación”, en el caso que acabamos de tratar, es propiamente la Liberación fuera de la forma corporal (*vidêha-mukti*) obtenida en la muerte de una manera inmediata, por ser el Conocimiento virtualmente perfecto antes del término de la existencia terrestre; por lo tanto, debe ser distinguida de la Liberación diferida y gradual (*krama-mukti*), pero debe serlo también de la Liberación obtenida por el *Yogui* desde la vida actual (*jîvan-mukti*) en virtud del conocimiento, no solamente virtual y teórico sino plenamente efectivo, es decir capaz de realizar verdaderamente la “Identidad Suprema”. Debe, en efecto, comprenderse claramente que el cuerpo, como cualquier otra contingencia, no puede constituir un obstáculo respecto de la Liberación; nada puede entrar en oposición con la Totalidad absoluta frente a la cual todas las cosas particulares son como si no fueran; en relación con el fin supremo hay una perfecta equivalencia entre los estados de existencia, de modo que, entre el hombre viviente y el hombre muerto (entendiendo estas expresiones en el sentido terrestre) no subsiste ya ninguna distinción. Vemos además una diferencia esencial entre la “Liberación” y la “salvación”: ésta, tal y como la consideran las religiones occidentales, no puede obtenerse efectivamente y ni siquiera asegurarse (es decir obtenerse virtualmente) antes de la muerte; lo que la acción permite alcanzar, puede también hacerlo perder en todo momento; y puede haber incompatibilidad entre ciertas modalidades de un mismo estado individual, al menos accidentalmente y

bajo condiciones particulares¹, mientras que ya no la hay cuando se trata de estados supraindividuales ni, con mayor razón, cuando se trata del estado incondicionado. Considerar las cosas de otra manera es atribuir a un modo especial de manifestación una importancia que no podría tener y que ni siquiera la manifestación entera tiene; sólo la prodigiosa insuficiencia de las concepciones occidentales relativas a la constitución del ser humano puede hacer posible una ilusión semejante, y sólo ella puede asimismo encontrar sorprendente que la Liberación pueda cumplirse en la vida terrestre tanto como en cualquier otro estado.

La Liberación o la Unión (que son una única y misma cosa), implica “por acrecentamiento”, ya lo hemos dicho, la posesión de todos los estados, puesto que es la realización perfecta (*sādhana*) y la totalización del ser; poco importa, por lo demás, que dichos estados estén actualmente manifestados o que no lo estén, pues es solamente en tanto que posibilidades permanentes e inmutables que deben ser considerados metafísicamente. “Señor de muchos estados por el simple hecho de su voluntad, el Yogui no se ocupa sino de uno solo y deja a los otros vacíos del soplo animador (*prāṇa*), como si fueran instrumentos inutilizados; puede animar más de una forma, de la misma manera que una sola lámpara puede animar más de una mecha”². “El *Yogui*, dice Aniruddha, está en conexión inmediata con el principio primordial del Universo y, por consiguiente, (de modo secundario) con el conjunto del espacio, del tiempo y de las

¹ Esta restricción es indispensable, pues si hubiera incompatibilidad absoluta o esencial, la totalización del ser se volvería por ello imposible, dado que ninguna modalidad puede permanecer fuera de la realización final. Por otra parte, la interpretación más exotérica de la “resurrección de los muertos” basta para mostrar que, aún desde el punto de vista teológico, no puede haber una antinomia irreductible entre la “salvación” y la “incorporación”.

² Comentario de Bhavadēva-Mishra sobre los *Brahma-Sūtras*.

cosas”, es decir con la manifestación y, más particularmente, con el estado humano en todas sus modalidades³.

Por otra parte, sería un error creer que la Liberación “fuera de la forma” (*vidêha-mukti*) es más completa que la Liberación “en vida” (*jîvan-mukti*); si ciertos occidentales lo han cometido es siempre a causa de la excesiva importancia que otorgan al estado corporal, y lo que acabamos de decir nos dispensa de insistir más sobre el particular⁴. El *Yogui* no tiene nada que obtener ulteriormente, puesto que ha realizado verdaderamente la “transformación” (es decir, el paso fuera de la forma) en sí mismo aunque no exteriormente; poco le importa entonces que la apariencia formal subsista en el mundo manifestado, desde el momento en que para él no puede ya existir más que de manera ilusoria. A decir verdad, únicamente para los otros las apariencias subsisten sin cambio exterior en relación con el estado antecedente, y no para él, puesto que ahora son incapaces de limitarlo o condicionarlo; estas apariencias no lo afectan y no le conciernen más que el resto de la manifestación universal.

³ He aquí un texto taoísta donde se expresan las mismas ideas: “*Aquel (el ser que ha llegado al estado en el cual está unido a la totalidad universal) no dependerá más de nada; será perfectamente libre... también se dice con mucha justicia: el ser suprahumano no tiene ya individualidad propia; el hombre trascendente no tiene más acción propia, el sabio no tiene más nombre propio, pues es uno con el Tò-do*” (*Chuang-Tsé*, C.I., Trad. del Padre Wieger, pág. 211). El *Yogui* o el *jîvan-mukta*, en efecto, está liberado del nombre y de la forma (*nâma-rûpa*) que son los elementos constitutivos y característicos de la individualidad; ya hemos mencionado los textos de los *Upanishads* donde se afirma expresamente esta cesación del nombre y de la forma.

⁴ Sin embargo, si en ocasiones parece que se establece una diferencia y se considera al *jîvan-mukti* como inferior al *vidêha-mukti*, esto no puede entenderse legítimamente más que de una sola manera: ocurre que se toma a la “Liberación en vida” como realizada por un ser que está todavía ligado a la vida en tanto que condición característica del estado humano y, por lo tanto, no puede ser en realidad más que una Liberación virtual correspondiente al caso del ser reintegrado al centro de dicho estado; por el contrario, la “Liberación fuera de la forma” (lo que no quiere decir necesariamente “después de la muerte”) al implicar un estado situado más allá de toda condición temporal, es el único que en este caso se considera como Liberación efectiva.

“El Yogui, tras haber atravesado el mar de las pasiones⁵, está unido a la tranquilidad⁶ y posee en su plenitud el ‘Sí-mismo’ (*Âtmâ* incondicionado con el cual se identifica). Al haber renunciado a los placeres que nacen de los objetos externos perecederos (y que no son más que modificaciones exteriores y accidentales del ser), y al gozar de la beatitud (*Ananda*, que es el único objeto permanente e imperecedero y que no es en nada diferente del ‘Sí-mismo’), está calmo y sereno como la llama bajo una pantalla⁷, en la plenitud de su propia esencia (que ya no se distingue del Supremo *Brahma*)”.

⁵ Es el dominio de las “aguas inferiores” o posibilidades formales; las pasiones se toman aquí para designar todas las modificaciones contingentes que constituyen la “corriente de las formas”.

⁶ Es la “Gran Paz” (*Es-Sakinah*) del esoterismo islámico o la *Pax Profunda* de la tradición rosacruciana; y la palabra *Shekinah* en hebreo, designa la “presencia real” de la divinidad o la “Luz de gloria” en y por la cual, según la teología cristiana, se opera la “visión beatífica” (Cf. La “gloria de Dios” en el texto ya citado del *Apocalipsis*, XXI, 23). He aquí otro texto taoísta que se relaciona con el mismo tema: “*La paz en el vacío es un estado indefinible. Se llega a establecerse en ella. No se la toma ni se la da. Antes se tendía hacia allí. Ahora se prefiere el ejercicio de la bondad y la equidad, que no da el mismo resultado*” (Lie-Tsé, c. I, trad. del P. Wiegner, p. 778). El “vacío” al que aquí nos referimos es el “cuarto estado” de la *Māndūkya Upanishad* que es en efecto indefinible al ser absolutamente incondicionado y del cual no se puede hablar sino en forma negativa. Las palabras “antes” y “ahora” se refieren a los diferentes períodos del ciclo de la humanidad terrestre: las condiciones de la época actual (correspondiente al *Kali-Yuga*) hacen que la gran mayoría de los hombres se apeguen a la acción y al sentimiento, que no pueden conducirlos más allá de los límites de su individualidad y menos aún al estado supremo e incondicionado.

⁷ Se puede comprender por ello el verdadero sentido de la palabra *Nirvana*, de la cual los orientalistas han dado tantas falsas interpretaciones: este término, que está lejos de ser específico del Budismo como se cree en ocasiones, significa literalmente “extinción del soplo o de la agitación”, es decir, el estado de un ser que ya no está sometido a ningún cambio ni a ninguna modificación, que está definitivamente liberado de la forma, así como del resto de los accidentes o ataduras de la existencia manifestada. *Nirvana* es la condición supraindividual (la de *Prājña*) y *Parinirvāna* es el estado incondicionado; se emplean también en el mismo sentido los términos *Nirvṛitti* (“extinción del cambio o de la acción”) y *Parinirvṛitti*. En el esoterismo islámico, los términos correspondientes son *Fanā* (“extinción”) y *Fanā el Fanāi* (literalmente “extinción de la extinción”).

“Durante su residencia (aparente) en el cuerpo, no es afectado por las propiedades de éste, así como el firmamento no es afectado por lo que flota en su seno (pues en realidad contiene en sí todos los estados y no está contenido en ninguno de ellos); al conocer todas las cosas (y al ser por eso mismo todas las cosas, no de una manera distintiva sino como totalidad absoluta) se vuelve inmutable e inafectado por las contingencias”⁸.

No hay entonces ni puede haber evidentemente ningún grado espiritual que sea superior al del *Yogui*; éste, considerado respecto de su concentración en sí mismo, se designa también como “*Muni*”, es decir el “solitario”⁹, no en el sentido vulgar y literal de la palabra sino en tanto que realiza en la plenitud de su ser la soledad perfecta, que no deja subsistir en la Unidad Suprema (en rigor deberíamos decir la “No-Dualidad”) ninguna distinción de lo exterior ni de lo interior, así como ninguna diversidad extra *principal*. Para él ha cesado definitivamente la ilusión de la separatividad, y con ella toda confusión engendrada por la ignorancia (*avidyâ*) que produce y mantiene esta ilusión¹⁰ pues, “Imaginándose que es el ‘alma viviente’ individual (*jîvâtâmâ*), el hombre se asusta (por la creencia en algún ser distinto de sí mismo) como alguien que confunde¹¹ un trozo de cuerda con una

⁸ *Âtmâ-bodha* de Shankarâchârya.

⁹ La raíz de esta palabra *Muni* puede relacionarse con el griego *μόνος* (“solo”), tanto más cuanto que su derivado *mauna* significa “silencio” o “estado de *Muni*”. Ciertos comentadores la relacionan con el término *manana*, el pensamiento reflexivo y concentrado, derivado de *manas*, y en consecuencia la palabra *muni* designa más particularmente “al que se esfuerza hacia la Liberación por medio de la meditación”.

¹⁰ A este orden pertenece fundamentalmente la falsa imputación (*adhyâsa*), que consiste en relacionar con una cosa atributos que no le pertenecen verdaderamente.

¹¹ Un error de este tipo se llama *vivarta*: es propiamente una modificación que no alcanza de ningún modo la esencia del ser al cual es atribuida y que, por lo tanto, afecta solamente a aquél que la relaciona con él por efecto de una ilusión.

serpiente, pero su temor es alejado ante la percepción de que él no es el ‘alma viviente’ individual, sino el Espíritu Universal (*Âtmâ* mismo, en Su universalidad incondicionada)”¹².

Shankarâchârya enumera tres atributos que corresponden en alguna medida a otras tantas funciones del *Sannyâsi* poseedor del Conocimiento, el cual, si este Conocimiento es plenamente efectivo, no es otro que el *Yogi*¹³: estos tres atributos son, en orden ascendente, *bâlya*, *pânditya* y *mauna*¹⁴. La primera de estas palabras (*bâlya*) designa literalmente un estado comparable al de un niño (*bâla*)¹⁵: es un estado de “no expansión”, si se permite la expresión, donde todas las potencias del ser están, por así decirlo, concentradas en un punto, y realizan en virtud de su unificación una simplicidad indiferenciada aparentemente similar a la potencialidad embrionaria¹⁶. Es también, en un sentido algo diferente, pero que completa al precedente (pues hay allí a la vez reabsorción y plenitud), el retorno al “estado primordial” del cual hablan todas las tradiciones, y sobre el cual insisten más especialmente el Taoísmo y el esoterismo islámico; dicho retorno constituye efectivamente una etapa nece-

¹² *Âtmâ-Bodha* de Shankarâchârya.

¹³ El estado de *Sannyâsi* es en realidad el último de los cuatro *âshramas* o períodos regulares de la vida (los tres primeros son el de *Brahmachârî* o “estudiante de la ciencia sagrada”, discípulo de un *Gurû*; *Grihastha* o “dueño de la casa” y *Vanaprastha* o “anacoreta”), pero el nombre de *Sannyâsi* también se suele extender, como se aprecia aquí, al *Sâdhu*, es decir a aquel que ha cumplido la realización perfecta (*sâdhana*) y que es *ativarnâshrami*.

¹⁴ *Comentarios sobre los Brahma-Sûtras*, 3º adhyâya, 4º pâda, sûtras 47 a 50.

¹⁵ Cf. estas palabras del Evangelio: “*El Reino de los Cielos es para aquellos que se parecen a estos niños... quien no reciba el Reino de Dios como un niño no entrará en él*” (*San Mateo*, XIX, 24; *San Lucas*, XVIII, 16 y 17).

¹⁶ Este estadio corresponde al “dragón oculto” del simbolismo extremo-oriental. Otro símbolo frecuentemente empleado es el de la tortuga que se retira enteramente al interior de su caparazón.

saría en la vía que lleva a la unión, pues sólo a partir de este “estado primordial” se hace posible franquear los límites de la individualidad humana para elevarse a los estados superiores¹⁷.

El estado ulterior está representado por *pânditya*, es decir, el “saber”, atributo que se relaciona con una función de enseñanza: el que posee el Conocimiento está cualificado para comunicarlo a los otros o, más exactamente, para despertar en ellos sus posibilidades correspondientes, pues el Conocimiento en sí mismo es estrictamente personal e incommunicable. El *Pandit* tiene entonces particularmente el carácter de *Gurú* o “maestro espiritual”¹⁸; pero no puede tener más que la perfección del Conocimiento teórico, y por eso se debe considerar como último grado después de éste a “*mauna*” o estado de “*Muni*”, en tanto que es la única condición en la que puede realizarse verdaderamente la Unión. Por otra parte, hay otro término, “*Kaivalya*”, que significa también “aislamiento”¹⁹, y que expresa al mismo tiempo las ideas de “perfección” y “totalidad”; y dicho término se emplea a menudo como equivalente de *Moksha*: *kêvala* designa al estado absoluto e incondicionado que es propio del ser “liberado” (*mukta*). Acabamos de considerar los tres atributos en cuestión en la medida que caracterizan a otros tantos estados preparatorios para la Unión; pero, naturalmente, el *Yogui*, una vez llegado a la meta suprema, los posee en mayor grado así como posee todos los estados en la plenitud de

¹⁷ Es el “estado edénico” de la tradición judeocristiana; por esto Dante sitúa al Paraíso terrestre en la cima de la montaña del Purgatorio, es decir precisamente en el punto donde el ser deja la Tierra o el estado humano para elevarse a los Cielos (designados como “Reino de Dios” en la cita evangélica precedente).

¹⁸ Es el *Shajj* de las escuelas islámicas llamado también *murabbul-muridin*; el *Murid* es el discípulo, es decir, el *Brahmachârî* hindú.

¹⁹ Se trata del mismo “vacío” mencionado en el texto taoísta que hemos citado anteriormente, y este “vacío” también es en realidad la absoluta plenitud.

su esencia²⁰. Estos tres atributos están además implicados en lo que se llama *aishwarya*, es decir la participación en la esencia de *Ishwara*, pues corresponden respectivamente a las tres *Shaktis* de la *Trimûrti*: si se considera que el “estado primordial” se caracteriza fundamentalmente por la “armonía”, se ve inmediatamente que *bâlyā* corresponde a *Lakshmi*, mientras que *pândityā* corresponde a *Saraswati* y *mauna* a *Pârvatī*²¹. Este punto es de una importancia particular cuando se quiere comprender lo que son los “poderes” (*siddhis*) que pertenecen al *jîvan-mukta* como consecuencias secundarias de la perfecta realización metafísica.

Por lo demás, encontramos también en la tradición extremo oriental una teoría que equivale exactamente a lo que acabamos de exponer: dicha teoría es la de las “cuatro Felicidades”, de las cuales las dos primeras son, la “Longevidad” que, ya lo hemos dicho, no es otra cosa que la perpetuidad de la existencia individual, y la “Posteridad”, que consiste en las prolongaciones indefinidas del individuo a

²⁰ Se puede observar asimismo que estos tres atributos están en cierto modo “prefigurados” respectivamente y en el mismo orden por los tres primeros *âshramas*, y el cuarto *âshrama*, el del *Sannyâsi* (entendido aquí en su sentido más común), reúne y resume por así decir a los otros tres, así como el estado final del *Yogui* comprende “de manera eminente” a todos los estados particulares que fueron recorridos al principio como otros tantos estados preliminares.

²¹ *Lakshmi* es la *Shakti* de *Vishnú*; *Saraswati* (o *Vâch*) es la de *Brahmâ*, *Pârvatī* es la de *Shiva*. *Pârvatī* se llama también *Durga*, es decir “aquella a la cual es difícil aproximarse”. Es notable que se encuentre la correspondencia de estas tres *Shaktis* hasta en las tradiciones occidentales: así, en el simbolismo masónico los “tres pilares principales del templo” son “sabiduría, fuerza, belleza”; aquí la sabiduría es *Saraswati*, la fuerza es *Pârvatī* y la belleza es *Lakshmi*. Asimismo, Leibnitz, que había recibido algunas enseñanzas esotéricas (bastante elementales por otra parte) de fuente rosacruziana, designa a los tres principales atributos divinos como “sabiduría, poder, bondad” lo que es exactamente la misma cosa, pues “belleza” y “bondad” no son en el fondo (como se ve en los griegos y fundamentalmente en Platón) más que dos aspectos de una idea única que es precisamente la de “armonía”.

través de todas sus modalidades. Estas dos “Felicidades” no conciernen sino a la extensión de la individualidad y se resumen en la restauración del “estado primordial” que implica su plena consecución; las dos siguientes, que se relacionan por el contrario con los estados superiores y extraindividuales del ser²², son el “Gran Saber” y la “Perfecta Soledad”, es decir *pânditya* y *mauna*. Finalmente, estas “cuatro Felicidades” obtienen su plenitud en la “quinta”, que las contiene a todas en principio y las une sintéticamente en su esencia única e indivisible; esta “quinta Felicidad” no se nombra (así como no se nombra el “cuarto estado” de la *Mândûkya Upanishad*) por ser inexpresable y por no poder ser objeto de ningún conocimiento distintivo; pero es fácil comprender que aquí no se trata de otra cosa que de la Unión misma o la “Identidad Suprema” obtenida en y por la realización completa y total de lo que otras tradiciones llaman “Hombre Universal”, pues el *Yogui*, en el verdadero sentido de la palabra, o el “hombre trascendente” (*Cheun-jen*) del Taoísmo, son también idénticos al “Hombre Universal”²³.

²² Por esto, mientras que las dos primeras “felicidades” pertenecen al dominio del Confucianismo, las otras dos dependen del dominio del Taoísmo.

²³ Esta identidad se afirma de modo similar en las teorías del esoterismo islámico sobre la “*manifestación del Profeta*”.

Capítulo XXIV

EL ESTADO ESPIRITUAL DEL YOGUI: LA “IDENTIDAD SUPREMA”

En lo que concierne al estado espiritual del *Yogui*, que en virtud del Conocimiento esta “liberado en vida” (*jīvan-mukta*) y ha realizado la “Identidad Suprema”, citaremos una vez más a Shankarâchârya¹, y lo que dice al respecto, al mostrar las posibilidades más altas que puede alcanzar el ser humano, servirá al mismo tiempo de conclusión al presente estudio.

“El *Yogui*, cuyo intelecto es perfecto, contempla todas las cosas como si estuviesen en él mismo (en su propio ‘Sí-mismo’, sin ninguna distinción entre lo exterior y lo interior) y así, con el ojo del Conocimiento (con la ‘intuición intelectual’) percibe (no de una manera racional o discursiva, sino a través de una toma de conciencia directa y de un ‘asentamiento’ inmediato) que todo es *Âtmâ*”.

“Conoce que todas las cosas contingentes (las formas y las demás modalidades de la manifestación universal) no son distintas de *Âtmâ* (en su principio) y que fuera de *Âtmâ* no hay nada, dado que los objetos difieren simplemente (siguiendo una expresión del *Vêda*) en designación, accidente y nombre, así como los utensilios hechos de arcilla reciben diferentes nombres, aunque sólo sean diferentes formas de

¹ *Âtmâ-Bodha* (*Tratado del Conocimiento del “Sí-mismo”*). Al reunir aquí diferentes pasajes de este tratado, no nos ceñiremos en estos extractos a seguir rigurosamente el orden del texto; por otra parte, en general, la serie lógica de las ideas no puede ser exactamente la misma en un texto sánscrito y en una traducción a una lengua occidental a causa de las diferencias que existen entre ciertos “modos de pensar” y sobre las cuales hemos insistido en otras ocasiones.

arcilla; y así percibe que él mismo es todas las cosas (pues no hay ninguna que sea un ser distinto de él o de su propio ‘Sí-mismo’)².

“Cuando los accidentes (formales o de cualquier otra clase, y que comprenden tanto la manifestación sutil como la manifestación grosera) se suprimen (puesto que no existen más que de modo ilusorio, de manera que no son verdaderamente nada desde el punto de vista del Principio), el *Yogui* entra, con todos los seres (en tanto que ya no se distinguen de él) en la esencia que todo lo penetra (que es *Âtmâ* incondicionado)”³.

“Es sin cualidades (distintas) y sin acción⁴, imperecedero (*akshara*, no sujeto a la disolución, que no puede actuar más que sobre la multiplicidad), sin volición, (aplicada a un acto definido o a circunstancias determinadas), lleno de beatitud, inmutable, sin forma, eternamente libre y puro (puesto que no puede ser constreñido, alcanzado ni afectado de manera alguna por otro que no sea Él mismo, ya que ese otro no existe, o al menos, no tiene más que una existencia puramente ilusoria en tanto que él mismo está en la Realidad absoluta)”.

² Notemos con respecto a esto que Aristóteles en el *Περὶ ψυχῆς* (*Sobre el Alma*), declara expresamente que “*el alma es todo lo que ella conoce*”; se puede ver allí la indicación de una aproximación bastante clara, desde este punto de vista, entre la doctrina aristotélica y las doctrinas orientales, a pesar de las reservas que impone siempre la diferencia de los puntos de vista; pero esta afirmación, en Aristóteles y sus continuadores, parece haber permanecido en un plano puramente teórico. Es necesario entonces admitir que las consecuencias de esta idea de la identificación a través del conocimiento, en lo que concierne a la realización metafísica, han permanecido totalmente insospechadas para los occidentales con la excepción, como ya hemos dicho, de ciertas escuelas propiamente iniciáticas que no tenían ningún punto de contacto con todo lo que lleva habitualmente el nombre de “filosofía”.

³ “*Por encima de todo está el Principio, común a todo, que contiene y penetra todo, cuya infinitud es su atributo propio, el único por el cual se lo puede designar, pues no tiene nombre propio*” (*Chuang-Tsé*, Traducción del P. Wiegner, p. 437).

⁴ Cf. El “no actuar” (*Wu-Wei*) de la tradición taoísta.

“Es como el Éter (*Akâsha*), que se expande por todas partes (sin diferenciación) y que penetra simultáneamente el exterior y el interior de todas las cosas⁵ (en el sentido de ‘omnipresencia’); es incorruptible, imperecedero, es él mismo en todas las cosas (dado que ninguna modificación transitoria afecta su identidad esencial), puro, impasible, inalterable (en su inmutabilidad esencial)”.

“Es (según el *Vêda*) el Supremo *Brahma*, que es eterno, puro, libre, único (en su Perfección absoluta), incesantemente colmado de beatitud, sin dualidad, principio (incondicionado) de toda existencia, cognoscente (sin que este conocimiento implique distinción alguna entre sujeto y objeto, lo cual sería contrario a la ‘no-dualidad’) y sin fin”.

“Es *Brahma*, tras cuya posesión no hay nada que poseer, tras el gozo de su Beatitud ya no hay felicidad que pueda ser deseada; y tras la obtención de su Conocimiento, ya no hay Conocimiento que obtener”.

“Es *Brahma*, el cual, tras haber sido contemplado (por el ojo del Conocimiento) no da lugar a que se contemple ningún otro objeto; tras haberse identificado con Él ya no se puede experimentar ninguna modificación (como el nacimiento, la muerte o cualquier otro cambio de estado); el cual cuando es percibido (pero no como un objeto perceptible por una facultad cualquiera), hace que ya no quede nada por percibir (puesto que, a partir de ello, todo conocimiento distintivo es sobrepasado y aniquilado)”.

“Es *Brahma*, que se expande por todas partes, en todo⁶ (puesto que no hay nada fuera de Él y todo está necesaria-

⁵ La ubicuidad se toma aquí como símbolo de la omnipresencia en el sentido en que ya hemos empleado esta palabra anteriormente.

⁶ Aquí volvemos a hacer referencia al texto taoísta que ya hemos citado largamente: “no preguntéis si el Principio está aquí o allá; está en todos los seres...” (*Chuang-Tsé*, c. XXII, traducción del P. Wiegner, p. 395).

mente contenido en su infinitud): en el espacio intermedio, en el que está arriba y en el que está abajo (es decir, en el conjunto de los ‘tres mundos’), el verdadero, lleno de Beatitude, sin dualidad, indivisible y eterno”.

“Es *Brahma*, afirmado en el Vedanta como absolutamente distinto de lo que Él penetra⁷ (y que, por el contrario, no es distinto de Él o, al menos no se distingue de Él más que de modo ilusorio), incesantemente colmado de Beatitude y sin dualidad”.

“Es *Brahma*, por quien (según el *Vêda*) se producen la vida (*jîva*), el sentido interno (*manas*), las facultades de sensación y acción (*jnânêndriyas* y *karmêndriyas*) y los elementos (*tanmâtras* y *bûthas*) que componen el mundo manifestado (tanto en el orden sutil como en el orden grosero)”.

“Es *Brahma*, en quien todas las cosas se unen (más allá de toda distinción, aún *principal*), de quien dependen todos los actos (y que es en sí mismo no-actuante); por esto se expande en el Todo (sin división, dispersión ni diferenciación de ninguna clase)”.

“Es *Brahma*, que es sin magnitud ni dimensiones (es decir, incondicionado), inextenso (puesto que es indivisible y sin partes), sin origen (puesto que es eterno), incorruptible, sin forma, sin cualidades (determinadas), sin asignación ni carácter alguno”.

“Es *Brahma*, por el cual todas las cosas son iluminadas (al participar en su esencia según sus grados de existencia), cuya luz hace brillar el sol y todos los cuerpos luminosos pero que no se manifiesta con la luz de ellos”⁸.

⁷ Recordamos que esta falta de reciprocidad en la relación entre *Brahma* y el mundo implica expresamente la condenación tanto del “panteísmo” como del “inmanentismo” en todas sus formas.

⁸ Es “*Aquello por lo cual todo se manifiesta pero sin ser Él manifestado por nada*”, (*Kêna Upanishad*, 1° khanda, shrutis 5 a 9).

“Penetra su propia esencia eterna (que no es diferente del Supremo *Brahma*) y (simultáneamente) contempla el mundo entero (manifestado y no-manifestado) como si fuera (también) *Brahma*, así como el fuego penetra íntimamente una barra de hierro incandescente y (al mismo tiempo) se muestra también exteriormente (al manifestarse a los sentidos por su calor y su luminosidad)”.

“*Brahma* no se parece en nada al Mundo⁹ y, sin embargo, no hay nada fuera de *Brahma* (pues si hubiese algo fuera de Él, no podría ser Infinito); todo lo que parece existir fuera de Él no puede existir (de esta manera) más que de modo ilusorio, como la aparición de un espejismo en el desierto (*marû*)”¹⁰.

“De todo lo que se ve, de todo lo que se escucha (y de todo lo que se percibe o concibe por medio de una facultad cualquiera) nada existe (verdaderamente) fuera de *Brahma*; y, a través del Conocimiento (*principal* y supremo), *Brahma* es contemplado como el único verdadero, pleno de Beatitud y sin dualidad”.

“El ojo del Conocimiento contempla al verdadero *Brahma*, pleno de Beatitud que todo lo penetra; pero el ojo de la ignorancia no lo descubre, no lo percibe, así como un hombre ciego no puede ver el sol deslumbrante”.

“El ‘Sí-mismo’, al ser iluminado por la meditación (cuando un conocimiento teórico, por tanto todavía indirecto, lo hace aparecer como si recibiera la luz de una fuente distinta de Él, lo cual constituye todavía una distinción ilu-

⁹ Aquí se reitera la exclusión de toda concepción panteísta; en presencia de afirmaciones tan claras, se hace difícil explicar ciertos errores de interpretación corrientes en Occidente.

¹⁰ Esta palabra *marû*, derivada de la raíz *mri* (morir), designa a toda región estéril, enteramente desprovista de agua y, más especialmente, un desierto de arena cuyo aspecto uniforme puede ser tomado como soporte de meditación para evocar la idea de la indiferenciación *principal*.

soria), y al arder después por el fuego del Conocimiento (que realiza su identidad esencial con la luz suprema) se libera de todos los accidentes (o modificaciones contingentes, o cambios de estado) y brilla en su propio esplendor como el oro que se ha purificado en el fuego”¹¹.

“Cuando el sol del Conocimiento espiritual se levanta en el cielo del corazón (es decir, en el centro del ser que es designado como *Brahma-pûra*) disipa las tinieblas (de la ignorancia que vela la única Realidad absoluta), penetra todo, abarca todo e ilumina todo (al realizarse efectivamente la ‘Identidad Suprema’).”

“El que ha realizado el peregrinaje de su propio ‘Sí-mismo’, un peregrinaje en el cual no hay nada que concierna a la situación, al lugar o al tiempo¹² (ni a ninguna circunstancia o situación particular), que está en todas partes¹³ (y siempre en la inmutabilidad del “eterno presente”), en el que el calor ni el frío se experimentan (sin ninguna dualidad, así como ninguna otra impresión sensible o mental), que constituye una felicidad perpetua y una Liberación de toda penalidad (o de toda modificación); este ser está por encima de la acción, conoce todas las cosas (en *Brahma*) y obtiene la Eterna Beatitud”.

¹¹ Hemos visto anteriormente que también se considera al oro como de naturaleza luminosa.

¹² “*Toda distinción de lugar o de tiempo es ilusoria; la concepción de todos los posibles* (comprendidos sintéticamente en la Posibilidad Universal, absoluta y real) *se hace sin movimiento y fuera del tiempo*” (*Lie-Isé*, cap. III, trad. del P. Wiegner, p. 107).

¹³ Del mismo modo, en las tradiciones esotéricas occidentales, se dice que los verdaderos Rosa-Cruz se reúnen “*en el Templo del Espíritu Santo, que está en todas partes*”. Los Rosa-Cruz mencionados no tienen, por supuesto, nada en común con las múltiples organizaciones modernas que han tomado el mismo nombre; se dice que, poco después de la Guerra de los Treinta Años abandonaron Europa y se retiraron a Asia, lo cual, por otra parte, puede interpretarse simbólicamente y más allá de lo literal.

NOTA DEL AUTOR SOBRE LOS TÉRMINOS SÁNSCRITOS

No nos hemos constreñido, para los términos sánscritos, a seguir las transcripciones complicadas y más o menos arbitrarias que han imaginado los orientalistas; hemos adoptado una ortografía que corresponde a la pronunciación en la medida en que lo permite el alfabeto latino, cuyo pequeño número de caracteres nos obliga por otra parte a representar de la misma manera varias letras distintas. Además, en el índice, hemos simplemente ordenado las palabras tal como las hemos transcrito, en el orden del alfabeto latino que es naturalmente muy diferente del orden del sánscrito, pensando evitar así, a los que no conocen este último, unas dificultades totalmente inútiles.

Âbhâsa

Abhimâna

Abhyantara

Achintya

Ad

Adhidêvaka

Adhikâri

Adhyâsa

Adhyâtmika

Âdi

Âdytia

Adrishta

Adwaita

Adwaita-vâda

Agni

Agrâhia

Aham

Ahânkara

Aishwarya

Ajnâna

Âkâsha

Akhanda

Akshara

Alakshana

Amâtra

Amrita

An

Ana

Ânanda

Ânandamaya

Ânandamaya-kosha

Ândaja

Angushtha-mâtra

Anna

Annamaya-kosha

Ansha

Antariksha

Antar-yâmi

Anumâna

Ap

Apâna

Apara-Brahma

<i>Apsarâ</i>	<i>Chandra</i>
<i>Âpti</i>	<i>Chaturtha</i>
<i>Apyaya</i>	<i>Chirajivî</i>
<i>Archis</i>	<i>Chit</i>
<i>Ashrama</i>	<i>Chitta</i>
<i>Ashwatta</i>	<i>Dahara</i>
<i>Ativarnâshrami</i>	<i>Dahara-vidyâ</i>
<i>Âtmâ</i>	<i>Darshana</i>
<i>Âtman</i>	<i>Dêva</i>
<i>Avayava</i>	<i>Dêva-yâna</i>
<i>Avidwân</i>	<i>Dêvatâ</i>
<i>Avidyâ</i>	<i>Dharma</i>
<i>Avyakta</i>	<i>Dhâtu</i>
<i>Aviapadêshya</i>	<i>Dhyâna</i>
<i>Avyavahârya</i>	<i>Dish</i>
<i>Bâhia</i>	<i>Drish</i>
<i>Bâla</i>	<i>Durgâ</i>
<i>Bâlîya</i>	<i>Divâra</i>
<i>Bandha</i>	<i>Divija</i>
<i>Bhû</i>	<i>Gandha</i>
<i>Bhûmi</i>	<i>Ganêsha</i>
<i>Bhûta</i>	<i>Ghana</i>
<i>Bhuvâs</i>	<i>Ghrâna</i>
<i>Brahma</i>	<i>Grihastha</i>
<i>Brahmâ</i>	<i>Guhâ</i>
<i>Brahmachâri</i>	<i>Guna</i>
<i>Brahma-Loka</i>	<i>Guru</i>
<i>Brahmâ-Mimânsâ</i>	<i>Hamsa</i>
<i>Brâhmana</i>	<i>Hardâ-bidyâ</i>
<i>Brahmânda</i>	<i>Hatha-Yoga</i>
<i>Brahma-pura</i>	<i>Hiranyagarbha</i>
<i>Brahma-Sûtras</i>	<i>Hridya</i>
<i>Brahma-Vidyâ</i>	<i>Idâ</i>
<i>Buddhi</i>	<i>Idam</i>
<i>Buddhindriya</i>	<i>Indra</i>
<i>Chaitania</i>	<i>Indriya</i>
<i>Chakra</i>	<i>Îshwara</i>
<i>Chaksus</i>	<i>Îshwara-Vidyâ</i>

<i>Itihâsa</i>	<i>Mahat</i>
<i>Iva</i>	<i>Mahattara</i>
<i>Jâgarita-sthâna</i>	<i>Man</i>
<i>Jagat</i>	<i>Manana</i>
<i>Jarâyuja</i>	<i>Manas</i>
<i>Jîva</i>	<i>Mânava</i>
<i>Jîva-ghana</i>	<i>Mânava-loka</i>
<i>Jîvaja</i>	<i>Manomaya</i>
<i>Jîvan-mukta</i>	<i>Manomaya-kosha</i>
<i>Jîvan-mukti</i>	<i>Mantra</i>
<i>Jîvâtma</i>	<i>Manu</i>
<i>Jnâna</i>	<i>Marû</i>
<i>Jnâna-chaksus</i>	<i>Mâtra</i>
<i>Jnânêndriya</i>	<i>Mâtrâ</i>
<i>Jyotis</i>	<i>Mauna</i>
<i>Kaivalya</i>	<i>Maya</i>
<i>Kali-Yûga</i>	<i>Mâyâ</i>
<i>Kâma</i>	<i>Mâyâmaya</i>
<i>Kamala</i>	<i>Mâyâvi-rupâ</i>
<i>Kârana</i>	<i>Mêdha</i>
<i>Kârana-sharira</i>	<i>Mimânsâ</i>
<i>Karma</i>	<i>Miti</i>
<i>Karma-Mimânsâ</i>	<i>Moksha</i>
<i>Karmêndriya</i>	<i>Mri</i>
<i>Kartritwa</i>	<i>Mudrâ</i>
<i>Kârya</i>	<i>Mukha</i>
<i>Kârya-Brahma</i>	<i>Mukhya-pranâ</i>
<i>Kêvala</i>	<i>Mukta</i>
<i>Kosha</i>	<i>Mukti</i>
<i>Krama-mukti</i>	<i>Mûla</i>
<i>Kri</i>	<i>Mûla-Prakriti</i>
<i>Kshatriya</i>	<i>Muni</i>
<i>Kta</i>	<i>Mûrti</i>
<i>Lakshmi</i>	<i>Nâdi</i>
<i>Laukika</i>	<i>Nâma-rupâ</i>
<i>Linga-sharira</i>	<i>Nara</i>
<i>Loka</i>	<i>Narottama</i>
<i>Mahâ-Mohâ (1925)</i>	<i>Nirguna</i>

<i>Nirukta</i>	<i>Pralaya</i>
<i>Nirvâna</i>	<i>Pramâna</i>
<i>Nirvishêsha</i>	<i>Prâna</i>
<i>Nirvritti</i>	<i>Prânamaya</i>
<i>Nri</i>	<i>Prânamaya-kosha</i>
<i>Om</i>	<i>Prapancha</i>
<i>Omkâra</i>	<i>Prapancha-upashama</i>
<i>Oshadi</i>	<i>Prasâda</i>
<i>Pâda</i>	<i>Prâtibhâsika</i>
<i>Padma</i>	<i>Pratika</i>
<i>Pandita</i>	<i>Pratyaksha</i>
<i>Pânditya</i>	<i>Pratyaya-sâra</i>
<i>Pâni</i>	<i>Pravivikta</i>
<i>Para-Brahma</i>	<i>Prithivî</i>
<i>Paramârtha</i>	<i>Prithvî (1925)</i>
<i>Pâramâarthika</i>	<i>Pumas</i>
<i>Paramâtmâ</i>	<i>Pura</i>
<i>Parinâma</i>	<i>Purâna</i>
<i>Parinirvâna</i>	<i>Puri-shaya</i>
<i>Parinirvritti</i>	<i>Puru</i>
<i>Pârvati</i>	<i>Purusha</i>
<i>Pâsha</i>	<i>Purushottama</i>
<i>Pashu</i>	<i>Pûrva-Mimânsâ</i>
<i>Pâshupata</i>	<i>Pûrva-paksha</i>
<i>Pâshupati</i>	<i>Rajas</i>
<i>Pâyû</i>	<i>Rasa</i>
<i>Pinda</i>	<i>Rasana</i>
<i>Pingalâ</i>	<i>Rûpa</i>
<i>Pippala</i>	<i>Sachchidânanda</i>
<i>Pitri</i>	<i>Sadhana</i>
<i>Pitri-yâna</i>	<i>Sâdhu</i>
<i>Prabhava</i>	<i>Saguna</i>
<i>Pradhâna</i>	<i>Samâna</i>
<i>Prajâpati</i>	<i>Samprasâda</i>
<i>Prâjna</i>	<i>Samsâra</i>
<i>Prajnâna</i>	<i>Samudra</i>
<i>Prajnâna-ghana</i>	<i>Sanâthana</i>
<i>Prakriti</i>	<i>Sandhi</i>

<i>Sandhyâ</i>	<i>Tamas</i>
<i>Sandhyâ-upâsanâ</i>	<i>Tanmâtra</i>
<i>Sâṅkhyâ</i>	<i>Tat</i>
<i>Sanmyâsi</i>	<i>Tatwa</i>
<i>Saraswati</i>	<i>Têjas</i>
<i>Sarva</i>	<i>Tribhuvana</i>
<i>Sat</i>	<i>Trikâla</i>
<i>Sattwa</i>	<i>Trimûrti</i>
<i>Savishêsha</i>	<i>Turiya</i>
<i>Shabda</i>	<i>Twach</i>
<i>Shakti</i>	<i>Ubhaya</i>
<i>Sharira</i>	<i>Udâna</i>
<i>Shârira</i>	<i>Udbhijja</i>
<i>Shâriraka</i>	<i>Upâdhi</i>
<i>Shâriraka-Mimânsâ</i>	<i>Upamâ</i>
<i>Shiva</i>	<i>Upanishad</i>
<i>Shodasha-kalâh</i>	<i>Upâsanâ</i>
<i>Shrotra</i>	<i>Upastha</i>
<i>Shruti</i>	<i>Utkarsha</i>
<i>Smriti</i>	<i>Uttama</i>
<i>Soma</i>	<i>Uttara-Mimânsâ</i>
<i>Sparsha</i>	<i>Uttara-paksha</i>
<i>Sthâ</i>	<i>Vâ</i>
<i>Sthâna</i>	<i>Vâch</i>
<i>Sthûla-sharîra</i>	<i>Vaishêsika</i>
<i>Sûkshma-sharîra</i>	<i>Vaishwânara</i>
<i>Sûrya</i>	<i>Vanaprastha</i>
<i>Sushumnâ</i>	<i>Varna</i>
<i>Sushupta-sthâna</i>	<i>Varsha</i>
<i>Sushupti</i>	<i>Varuna</i>
<i>Sûtra</i>	<i>Vâta</i>
<i>Swapna-sthâna</i>	<i>Vâyû</i>
<i>Swar</i>	<i>Vêda</i>
<i>Swarga</i>	<i>Vêdânta</i>
<i>Swayambhû</i>	<i>Vî</i>
<i>Swêdaja</i>	<i>Vîd</i>
<i>Tad</i>	<i>Vîdêha-mukti</i>
<i>Tajjasa</i>	<i>Vîdwân</i>

Vidyâ
Vidyut
Vijnâna
Vijnânāmaya-kosha
Virâj
Vishêsha
Vishishta
Visnu
Vishwa
Vishwakarma
Vivarta
Vrata
Vyâhriti
Vyakta
Vyâna
Vyâvahârîka
Yâ
Yâga
Yajna
Yâna
Yantra
Yoga
Yoga-shâstra
Yogî
Yoni
Yonija
Yuga

ANEXOS

LA CONSTITUCIÓN DEL SER HUMANO SEGÚN LOS BUDISTAS*

Algunas escuelas heterodoxas, y especialmente las budistas, han considerado la cuestión de la constitución del ser humano desde el punto de vista exclusivo del individuo; la imperfección de una concepción semejante es manifiesta, pues resulta de su propia relatividad, que no permite la vinculación a ningún principio de orden metafísico. Sin embargo, a fin de demostrar plenamente su insuficiencia conforme

* El presente texto constituía el capítulo XI de *El hombre y su devenir según el Vedānta Vedānta*, y apareció en la edición original de 1925 en Bossard, en la reimpresión de 1934 de Denoël & Steele, y en la 2ª edición, de Éditions Traditionnelles, París, 1941, siendo posteriormente suprimido por el autor a partir de la edición de las Éditions Traditionnelles de 1947. En una nota añadida en la 2ª edición de *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, capítulo sobre el Budismo, decía el autor: “A la atención de los lectores que hubieran tenido conocimiento de la primera edición de este libro (*Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*), estimamos oportuno expresar brevemente las razones que nos han impulsado a modificar el presente capítulo: cuando apareció esa primera edición, no teníamos ningún motivo para poner en duda que, como se pretende habitualmente, las formas más restringidas y más claramente antimetafísicas del *Hīnayāna* representaban la enseñanza misma de Shākya-Muni; no teníamos tiempo para emprender las largas investigaciones que habrían sido necesarias para profundizar adecuadamente esta cuestión, y, además, lo que conocíamos por entonces del Budismo no era de una naturaleza que nos impulsara a ello. Pero, desde entonces, las cosas han tomado otro cariz tras los trabajos de A. K. Coomaraswamy (que él mismo no era budista, sino hindú, lo que garantiza suficientemente su imparcialidad), y de su reinterpretación del Budismo original, del cual es muy difícil desprender el verdadero sentido de todas las herejías que en él se han injertado posteriormente y las cuales teníamos sobre todo en mente cuando nuestra primera redacción; es evidente que, en lo que concierne a tales formas desviadas, lo que hemos escrito anteriormente permanece válido enteramente”. N. del T.

a la doctrina del Vedanta, es necesario dar a conocer, resumiéndola tan brevemente como sea posible, la teoría de los budistas a este respecto, y más precisamente la de las escuelas *Sautrântika* y *Vaibhâshika*, a las cuales refutó Shankarâchârya de una manera especial. Los *sautrântikas* son llamados así porque su enseñanza está basada principalmente sobre los Sutas atribuidos a Shâkya-Muni; los *vaibhâshikas* mantienen con ellos un gran número de teorías comunes, aunque se distinguen en algunos puntos bastante importantes, especialmente en que admiten la percepción directa de los objetos exteriores, mientras que para los *sautrântikas* esta percepción se operaría por medio de formas analógicas presentadas al pensamiento como consecuencia de la impresión sensible¹. Ambas escuelas coinciden en distinguir ante todo los objetos externos (*bâhya*) e internos (*abhyantara*): los primeros son los elementos (*bhûta* o *mahâbhûta*) y lo que de ellos procede (*bhautika*), a saber, las cualidades sensibles y los órganos de los sentidos; los segundos son el pensamiento (*chitta*) y todo lo que de él se deriva (*chaittika*). Los budistas pretenden, así como otras diversas escuelas (de modo especial los *vâishêshikas* y los jainistas) que los elementos están constituidos por la agregación de átomos corporales (*anu* o *paramânu*) en cantidad indefinida, correspondiendo por lo demás a cada elemento una especie particular de átomos. Indicaremos de paso que ésta es una opinión cuyas consecuencias, lógicamente deducidas, entrañan contradicciones insolubles; el atomismo, bajo todas sus formas, es una concepción claramente heterodoxa, en el sentido que precisábamos al principio; pero su refutación no entra en el marco del presente estudio. Por lo

¹ Esta concepción no deja de ofrecer alguna relación con la de las "especies sensibles" de algunos filósofos escolásticos, aunque por otra parte no deba exagerarse la importancia de tal analogía, pues las semejanzas de este género pueden ser bastante exteriores y superficiales, y disimular diferencias de puntos de vista de un orden mucho más profundo.

demás, los budistas no admiten más que cuatro elementos², no reconociendo el éter (*Akâsha*) como un quinto elemento (o, mejor dicho, como el primero de todos), ni tampoco como una substancia cualquiera³, pues este éter, para ellos, sería "no substancial", como perteneciente a la categoría no formal (*nirûpa*), que no puede ser caracterizada más que por atribuciones puramente negativas; esto tampoco es sostenible, ya que el éter, por corresponder a un estado primordial en su orden, es el punto de partida de la formación del mundo corporal, y éste pertenece por completo al dominio de la manifestación formal, del que no es siquiera sino una porción muy restringida y determinada. Sea como fuere, esta negación de la "substancialidad" del éter es el fundamento de la teoría del "vacío universal" (*sarva-shûnya*), que ha sido desarrollada sobre todo por la escuela *Mâdhyamika*; por lo demás, la concepción del vacío es siempre solidaria del atomismo, ya que le es necesaria para dar cuenta de la posibilidad del movimiento⁴. Por otra parte, siempre según los budistas, "el alma viviente" individual (*jivâtma*) no es algo distinto del pensamiento consciente (*chitta*), y nada existe, caracterizado por atributos positivos, que sea irreducible a las categorías aquí enunciadas.

Los cuerpos, que son los objetos de los sentidos, están compuestos de elementos, lo que por lo demás está conforme con la doctrina ortodoxa, salvo en lo concerniente a la constitución atómica de los propios elementos; pero estos cuerpos no son considerados como existiendo en tanto que

² Es al menos curioso observar que un gran número de filósofos griegos tampoco han considerado más que cuatro elementos, que precisamente son los mismos que los de los budistas.

³ Pensamos aquí en la palabra "substancia" en el sentido relativo que ordinariamente tiene; es entonces el equivalente del sánscrito *dravya*.

⁴ Entendida en su verdadero sentido, la concepción del vacío corresponde a una posibilidad de no manifestación; el error consiste aquí en transponerla al orden de la manifestación, en donde no representa más que una imposibilidad.

objetos determinados, sino en tanto que son efectivamente percibidos por el pensamiento, ya sea entendida esta percepción como directa o como indirecta⁵. Por ello los budistas han recibido el epíteto de *pūrṇa-vaiṇāshikas* o *sarva-vaiṇāshikas*, "sostenedores de la disolubilidad de todas las cosas" (*vināśha* significa "destrucción"), mientras que los *vaishēshikas* o discípulos de Kanāda, que pretenden que la identidad cesa para un ser en cada una de sus modificaciones, admitiendo no obstante que existen ciertas categorías inmutables y ciertos principios superiores al cambio, son llamados *araddha-vaiṇāshikas*, "sostenedores de una semi-disolubilidad", es decir, de una disolubilidad parcial, en lugar de la disolubilidad integral o total (desde el punto de vista de la substancia) que enseñan los budistas. En cuanto al pensamiento (*chitta*), que reside en la forma corporal del individuo, y que aquí no se distingue en absoluto de la conciencia individual que propiamente le pertenece, percibe los objetos externos y concibe los objetos internos y, simultáneamente, subsiste como "sí mismo": ello, aunque solamente ello, es para los budistas el "sí mismo" (*âtman*), lo que, como fácilmente se ve, difiere esencialmente de la concepción ortodoxa del "Sí-mismo", tal como anteriormente la hemos expuesto. Ya no se trata de la cuestión de la personalidad entendida metafísicamente, y todo se encuentra redu-

⁵ Podrían recordarse a este propósito las teorías de Berkeley, ya que, para éste, hay dos clases de seres, las ideas y las *minds* [mentes], que en algunos aspectos nos recuerdan a las dos categorías fundamentales establecidas por los budistas, especialmente en lo que concierne a la segunda, pues, en cuanto a la primera, ni la concepción de los elementos ni el atomismo podrían encontrar lugar en Berkeley. Por otra parte, los puntos de comparación que pueden observarse son de aquellos a los que no debe atribuirse un alcance demasiado amplio, y su intención general es ciertamente muy diferente; tampoco la denominación occidental y filosófica de "idealismo" conviene demasiado bien al Budismo, ni siquiera a la escuela *Yogāchāra*, a la que los orientalistas quieren aplicarla más especialmente. Tampoco la expresión "fenomenismo" estaría al abrigo de toda objeción.

cido a la sola consideración de la individualidad; éste es uno de los aspectos por los cuales el Budismo se aproxima manifiestamente a las concepciones occidentales, aunque no deba llevarse esta aproximación hasta el punto de hacer una asimilación que la diferencia de puntos de vista, subsistente a pesar de todo, tomaría completamente ilegítima.

En lo que concierne a los objetos internos, los budistas establecen cinco ramas o divisiones (*skandhas*): 1º, la rama de las formas (*rûpa-skandha*), que comprende los órganos de los sentidos y sus objetos, considerados únicamente en sus relaciones con la consciencia individual, es decir, en sus cualidades perceptibles (e incluso efectivamente percibidas), abstracción hecha de lo que son en sí mismos; estas cualidades (*âlabhanas*) son externas en tanto que proceden de los elementos (*bhautika*), pero son consideradas como internas en tanto que son objetos de conocimiento; e, igualmente, los órganos de los sentidos, que también son externos en su correspondencia con los elementos, son *chaittika* en su conexión con el pensamiento; 2º, la rama del conocimiento distintivo (*vijnâna-skandha*), identificado con el pensamiento mismo (*chitta*) concebido como consciencia individual, y, en consecuencia, con el "Sí-mismo" (*âtman*) en el sentido restringido que ya hemos indicado, mientras que las otras cuatro ramas comprenden todo lo que procede de este mismo pensamiento (*chaitta* o *chaittika*), que es considerado, por esta razón, como "perteneciente a sí mismo" (*adhyâtmika*); sin embargo, esta última denominación, tomada en su sentido más amplio, contiene el conjunto de los cinco *skandhas*; 3º, la rama de las impresiones conscientes (*vêdanâ-skandha*), que comprende el placer y el dolor, o su ausencia, y otros sentimientos análogos producidos por la percepción o por la concepción de un objeto cualquiera, sea externo, sea interno; 4º, la rama de los juicios (*sanjnâ-skandha*), que designa el conocimiento que nace de los nombres o de las palabras, así como de los símbolos o sig-

nos ideográficos, conocimiento que por lo demás implica la existencia de una verdadera relación entre el signo y la cosa o idea significada⁶; 5º, la rama de las operaciones activas (*sanskâra-skandha*), que contiene afecciones tales como el deseo y la aversión, y todas las modificaciones producidas por su impulso, es decir, todas aquellas cuya causa determinante reside propiamente en la actividad individual.

En cuanto a la reunión de estas cinco divisiones (*skandhas*) que concurren en la formación de la individualidad, los budistas atribuyen como punto de partida de la existencia individual la ignorancia (*avidyâ*), es decir, al error que hace suponer permanente lo que no es más que transitorio. De ello proviene la actividad reflejada o la pasión (*sanskâra*), que comprende el deseo (*kâma*), la ilusión (*mâyâ*) y todo lo que de ella resulta, y que, en el ser embrionario, todavía en potencia, hace nacer el conocimiento distintivo (*vijnâna*), primero pura posibilidad, pero cuyo desarrollo produce inmediatamente, desde su comienzo, la consciencia del "yo" (*ahankâra*). Es esta consciencia la que, al unirse a los diversos elementos, tanto psíquicos como corporales, suministrados por los padres, da al ser individual en vías de constitución su nombre (*nâma*) y su forma (*rûpa*), es decir, la "esencia" y la "substancia" de su individualidad, siendo tomados aquí estos términos en un sentido relativo, ya que se aplican a un ser particular: expresan entonces respectivamente la participación de ese ser en cada uno de los dos principios universales a los que anteriormente dimos las mismas denominaciones, y de los que efectivamente

⁶ Debemos indicar a este propósito que, contrariamente a la opinión de algunos filósofos modernos, tales como Berkeley, no hay signos, siquiera convencionales, que sean puramente arbitrarios, pues no se realizaría ninguna convención si no hubieran razones para hacerla, en preferencia a cualquier otra. Una cosa puede ser la expresión o la traducción de otra si existe entre ellas cierta relación analógica, de modo que todo "significado" debe poseer un fundamento en la realidad, es decir, en la naturaleza misma de las cosas.

procede todo lo que se manifiesta. Puede decirse también que el nombre corresponde al estado sutil, y la forma al estado grosero⁷; ésta última debe ser entonces entendida en un sentido restringido (el de *sthûla-sharîra*), ya que, en sentido general, el estado sutil, al igual que el estado grosero, forma parte de la manifestación formal. Esta consideración del nombre y de la forma (reunidos generalmente en *nâmarûpa*) como elementos característicos de la individualidad, o como constituyentes de la "naturaleza individual", no pertenece propiamente al Budismo; éste la tomó, como muchas otras ideas, de la doctrina ortodoxa, y, en diversos pasajes de los *Upanishads*, se trata, sea del desarrollo de los nombres y de las formas⁸, sea de su desvanecimiento para el ser que ha franqueado las condiciones de la existencia individual⁹. Deberemos más tarde volver sobre esta última cuestión; pero retomemos la exposición de la teoría budista en el punto en que la dejamos, es decir, en la determinación del nombre y de la forma. De los diversos principios que aquí han sido considerados hasta ahora, resultan seis facultades, que consisten en la consciencia del conocimiento distintivo *princípial*, en los cuatro elementos en sus relaciones con la individualidad, luego como principios de las cualidades sensibles (*âlambanas*), y, finalmente, en el conjunto del nombre y de la forma, es decir, en la propia individualidad; a estas seis facultades corresponden, en el cuerpo, seis órganos que son sus sedes respectivas (*shad-âyatana*). La operación de estas facultades, en unión con el nombre y la forma, tiene por resultado la experiencia (*sparsha*, literalmente "tocar", es decir, por extensión, el

⁷ Lo que es corporal es la forma; los estados intelectuales y sensitivos son el nombre (*Milinda-Pânha*, II, 24).

⁸ Ver especialmente *Chhândogya Upanishad*, 6° *Prapâthaka*, 3° *Khanda*, *shrutis* 2 y 3, 18° *Prapâthaka*, 1° *Khanda*, *shruti* 1, y *Brihad-âranyaka Upanishad*, 1° *Adhyâya*, 4° *Brâhmana*, *shruti* 7.

⁹ *Prashna Upanishad*, 6° *Prashna*, *shruti* 5; *Mundaka Upanishad*, 3° *Mundaka*, 2° *Khanda*, *shruti* 8.

contacto del sentido con sus objetos), mediante la cual se produce la impresión consciente (*vidanā*). Ésta, a su vez, engendra la sed (*trishnā*), es decir, la aspiración del individuo a buscar las impresiones agradables y a evitar las impresiones desagradables, y es tal aspiración lo que provoca el esfuerzo (*upādāna*), el elemento inicial de toda la actividad individual¹⁰. He aquí el punto de partida de la existencia actual (*bhava*) del ser, considerado como comenzando en el nacimiento (*jâtī*) del individuo, mientras que todo lo que precede puede ser referido a las diferentes fases de su desarrollo embrionario; es a partir del nacimiento, tan sólo, que el individuo es considerado como propiamente "especificado", es decir, como perteneciendo a una especie definida de seres vivos: es por ello que la palabra *jâtī* es también empleada para designar la especie o la naturaleza específica, distinta de la naturaleza individual constituida por el nombre y la forma. Debemos añadir, por otra parte, que el nacimiento, en el sentido en que lo estamos tratando, no debe ser únicamente entendido como siendo el nacimiento corporal, pues más precisamente consiste en la agregación de las cinco divisiones (*skandhas*), comprendiendo todo el conjunto de las potencialidades que pasarán a acto en el curso de la

¹⁰ Podría verse en este esfuerzo algo análogo a la "virtualidad" en el sentido especial en el que la entiende Leibnitz, es decir, concebida como implicando una tendencia en cierto modo intermediaria entre la potencia y el acto (concepción que por lo demás oculta un elemento contradictorio, pues, si un mismo ser puede estar al mismo tiempo en potencia bajo un cierto aspecto y en acto bajo otro, no puede, desde el mismo aspecto, estar a la vez en potencia y en acto); la "sed" o la aspiración de la que aquí se trata presenta también algunas semejanzas con el "apetito" que, para el mismo filósofo, es inherente a todo ser individual, y al que considera como el principio interno de todos los cambios que se producen en ese ser. Por otra parte, podría recordarse el papel atribuido por Maine de Biran al esfuerzo, por el cual el individuo, oponiéndose por así decir al mundo exterior, en el que encuentra una resistencia correlativa a este esfuerzo (como la reacción la presenta a la acción), tomaría conciencia de la distinción del "yo" y del "no-yo"; pero, en todo caso, no debe olvidarse que todas estas referencias no atañen sino a puntos muy particulares.

existencia individual. En consecuencia, esta existencia implica desde su origen el estado particular del individuo, la condición especial que le es propia, que le hace ser lo que es, a la vez en tanto que integrante de tal especie y en tanto que es tal individuo de esa especie, y que le distingue así de todos los demás individuos, de los cuales cada uno posee igualmente, de la misma manera, su propia condición especial. Como acabamos de indicar, las cinco divisiones, en su conjunto, comprenden todas las modalidades del individuo, considerado en su extensión integral; cuando llegan a su completo desarrollo (completo al menos para un individuo determinado, y teniendo en cuenta su condición especial, que implica tales posibilidades con exclusión de todas las restantes), su madurez lleva a la vejez (*jarâ*), que termina con su separación. Esto es propiamente hablando la muerte (*marana*), es decir, la desagregación o la disolución de la individualidad actual, disolución tras la cual el ser pasa a otro estado, para recorrer, en diferentes condiciones, un nuevo ciclo de existencia. Todos los términos que acaban de ser considerados sucesivamente constituyen un encadenamiento de causas o, más bien, de condiciones (*nidânas*), de las que cada una está determinada por las precedentes y a su vez determina a las siguientes, de donde el nombre de teoría de la "producción condicionada" (*pratîtya samutpâda*); y se observará que estos términos se refieren exclusivamente al dominio de la existencia individual.

Tal es entonces la enseñanza budista sobre esta cuestión, y puede constatarse que no es en absoluto metafísica, desde el instante en que se limita a la individualidad, aunque, como antes dijimos, se aproxima un poco al punto de vista filosófico en ciertos aspectos; a pesar de todo, está mucho más alejado de éste de lo que de ordinario creen sus intérpretes occidentales. Según el Vedanta¹¹, el agregado indi-

¹¹ Cf. *Brahma-Sûtras*, 2º Adhyâya, 2º Pâda, sûtras 18 a 32.

vidual, tal como acaba de ser definido, no puede existir de esta manera, es decir, en tanto que se refiere a dos¹² orígenes, uno externo y otro interno, entendidos como esencialmente diferentes, pues ello implicaría la admisión de una dualidad fundamental en las cosas. Por otra parte, la existencia misma de este agregado depende por completo de las modificaciones contingentes del individuo, ya que éste no puede consistir más que en el encadenamiento de estas modificaciones (llamado por los budistas "encadenamiento de las doce condiciones"), en razón de la concepción que acabamos de exponer¹³, a menos que se admita un ser permanente, para el cual este mismo agregado no constituya sino un estado contingente y accidental, lo que es precisamente contrario a la teoría budista según la cual el "Sí-mismo" (o más exactamente el pensamiento en tanto que es "Sí-mismo", *âtman*) no tendría ninguna existencia real y propia, independientemente de este agregado y de su substancia. Además, al ser consideradas las modificaciones del individuo como momentáneas (*kshanika*), no puede haber, en su sucesión, una relación real de causa a efecto, pues una deja de ser antes de que comience la existencia de la otra. Es necesario observar que, entre los griegos, algunos filósofos escépticos, como Enesidemo y Sexto el Empírico, que también formularon un argumento de este género, lo hicieron con una intención muy diferente, ya que pretendían servirse de él para negar la causalidad, y ello sin duda porque no concebían que ésta pudiera existir más que en modo sucesivo, tal como lo conciben la mayoría de los occidentales mo-

¹² A propósito de ello, podríamos señalar cierta analogía con la teoría de Locke, que atribuye al conocimiento dos orígenes diferentes: la sensación, que es externa, y la reflexión, que es interna. Pero ésta es una teoría exclusivamente psicológica, y que no concierne a la formación del ser; el Budismo, a pesar de todos sus defectos de concepción, va mucho más lejos que este punto de vista psicológico.

¹³ Los doce *nidânas* son: *avidyâ*, *samskâra*, *vijnâna*, *nâmarûpa*, *shadâyâtana*, *sparsha*, *vêdâna*, *trishnâ*, *upâdâna*, *bhava*, *jâtî* y, finalmente, *jarâmarana*.

dermos¹⁴; lo que en realidad prueba este argumento es precisamente que la relación causal no es ni puede ser una relación de sucesión; y por otra parte sería del todo insuficiente, para descartar esta objeción, pretender sustituir a la noción de "causa" (*hêtu*) la de "condición" (*nidâna*)¹⁵. Podría verse aquí, a pesar de que estas consideraciones sobre la causalidad sean susceptibles de una aplicación mucho más vasta, una cierta relación con los argumentos de Zenón de Elea, y tanto más cuanto que éstos, en el pensamiento de su autor, parecen haber estado destinados a demostrar, no la verdadera imposibilidad del movimiento, o más generalmente del cambio, sino tan sólo su incompatibilidad con la suposición, admitida claramente por los atomistas (y no debe olvidarse que también los budistas son atomistas), de una multiplicidad absolutamente real e irreductible existente en la naturaleza de las cosas; en el fondo, estos argumentos debían estar dirigidos originariamente contra esta multiplicidad, sean cuales sean las interpretaciones que han podido ofrecerse a continuación. La posibilidad del cambio, por paradójico que esto pueda parecer en un primer momento, es lógicamente incompatible con la teoría del "flujo de todas las cosas" (*παντα ρει / panta rei*), análoga a la "disolubilidad total" de los budistas, en tanto que esta disolubilidad no se concilie con la "estabilidad de todas las cosas" (*παντα μενει / panta menei*) en la "permanente actualidad" del Universo considerado *principalmente*; en otros términos, el cambio no puede bastarse a sí mismo, y, si no hay un principio que le sea superior, su propia existencia es contradictoria. La solución puede encontrarse en una teoría como la del "motor

¹⁴ Observemos de paso que las concepciones "empiristas" como las de Stuart Mill, para quien la causa de un fenómeno no es sino otro fenómeno considerado como el "antecedente invariable y necesario", no tienen relación alguna con la verdadera noción de causalidad.

¹⁵ Una condición tal puede desempeñar el papel de lo que se llama una "causa ocasional", pero ésta no es una causa en el verdadero sentido de la palabra.

inmóvil" de Aristóteles, que aparece como una refutación anticipada del "evolucionismo" de los modernos occidentales, y también como una respuesta directa a esos *sarva-vainâshikas* que Grecia conoció al menos tanto como la India: no se trata, para combatir a quienes sitúan así toda realidad en el "devenir", de negar pura y simplemente la existencia de éste, sino tan sólo de reducirlo a su nivel de existencia relativa y contingente, es decir, al rango dependiente y subordinado que conviene a lo que no posee en sí mismo su razón suficiente. No puede entonces admitirse el flujo de las cosas (que por otra parte no debe ser, en modo alguno, si no es por puro simbolismo, asimilado a esta particular modalidad del cambio que es el movimiento corporal) más que a título de punto de vista especial, y únicamente en lo que concierne al dominio de la manifestación, e incluso de la manifestación formal; es entonces lo que la tradición metafísica extremo-oriental llama la "corriente de las formas". Pero volvamos a la verdadera concepción de la causalidad, tal como es enseñada por el Vedanta: es preciso que el efecto preexista en la causa, aunque "no desarrollado", pues ninguna producción puede ser más que un desarrollo de las posibilidades implícitas en la propia naturaleza del agente productor; es preciso también que la causa exista actualmente en el momento mismo de la producción del efecto, a falta de lo cual no podría evidentemente producirse; por último, esta producción no afecta en nada a la causa, cuya naturaleza no se ve alterada o cambiada por ello, ya que lo que pasa en el efecto no es una parte de esta naturaleza, sino solamente la manifestación exterior de algo que, en sí, permanece rigurosamente tal como era. La relación de causalidad es entonces esencialmente irreversible, y constituye una relación de simultaneidad, no de sucesión; en particular, no puede ser considerada como una relación de sucesión temporal, pues también se extiende a modos de existencia que no están sometidos al tiempo, y a los cuales la consideración de una

tal sucesión no podría ser en absoluto aplicable. Por otra parte, si las modificaciones del individuo no son concebidas como simultáneas (coexistiendo en principio en lo que podemos llamar el "no tiempo") del mismo modo que como sucesivas (determinándose unas a otras según un determinado encadenamiento, puramente lógico por lo demás, y no cronológico, ya que el tiempo no representa sino una modalidad especial de la sucesión), éste no puede ser propiamente más que una "no entidad", ya que lo que es no puede no ser, bajo ninguna condición; y esta "no entidad" no puede ser causa de nada. La entidad no puede ser un efecto de la no entidad: si una pudiera proceder de la otra (mediante una relación causal), entonces un efecto podría ser producido por un ser extraño (a toda relación con este efecto) sin ninguna actividad (causal) por parte de este ser¹⁶. Así, un campesino podría recoger arroz sin sembrar ni cultivar su campo; un alfarero construiría un vaso sin moldear el barro; un tejedor elaboraría una tela sin urdir la trama; ningún ser tendría necesidad de aplicar sus esfuerzos para obtener (en el sentido de "realizar") la Beatitud Suprema y la Eterna Liberación¹⁷.

¹⁶ Esto responde por anticipado a la singular concepción de Hume, para quien no existe ninguna relación de naturaleza entre lo que se llama causa y efecto, de tal manera que "cualquiera puede producir cualquier cosa".

¹⁷ Comentario de Shankarâchârya sobre los *Brahma-Sûtras*, 2º Adhyâya, 2º Pâda, sûtra 27.

LA LIBERACIÓN SEGÚN LOS JAINISTAS*

Para completar lo que precede, diremos todavía algunas palabras sobre el punto de vista en el que la Liberación (*Moksha*) es considerada por la escuela heterodoxa de los jainistas¹; éstos la entienden más especialmente como el franqueamiento de los lazos de la acción (karma), a la que además parecen reducir todos los restantes obstáculos del ser, cuando en realidad se trata, sin embargo, de una consecuencia o de una resultante de las propias condiciones de la existencia individual humana. Cuando el ser se libera de tales condiciones, está por ello mismo liberado de la acción, y escapa por completo del encadenamiento causal en virtud del cual las acciones se engendran unas a otras en una serie indefinida; pero la Liberación implica que igualmente, e incluso en primer lugar, el ser se ha liberado del tiempo, del espacio, del número, de la forma, de la vida (y ello incluso aunque esta Liberación se haya cumplido "en vida"), y, de manera general, de toda determinación restrictiva o limitati-

* El presente texto constituía el capítulo XXV de *El hombre y su devenir según el Vedanta*, y apareció en la edición original de 1925 en Bossard, en la reimpresión de 1934 de Denoël & Steele, y en la 2ª edición, de Éditions Traditionnelles, París, 1941, siendo posteriormente suprimido por el autor a partir de la edición de las Editions Traditionnelles de 1947. Nota del Traductor.

¹ Sobre la doctrina jainista y su refutación, ver *Brahma-Sûtras*, 2º Adhyâya, 2º Pâda, sûtras 33 a 36. Debemos recordar que el Jainismo no es tan sólo una escuela parcialmente heterodoxa, como existen en un cierto número, sino que, como el Budismo, se halla enteramente fuera de la tradición hindú. Por otra parte, el Budismo, que es posterior al Jainismo, parece estar ligado a él por sus orígenes; en todo caso, se trata de dos manifestaciones de la revuelta de los Chatrias contra la autoridad espiritual y la supremacía intelectual de los Brahmanes; y añadiremos que tales manifestaciones se relacionan directamente con las particulares condiciones del Kali-Yuga.

va (*upâdhi*), de la naturaleza que sea, y cualquiera que sea el estado de existencia por ella definido². Los jainistas distinguen dos condiciones del espíritu (empleamos aquí esta palabra para traducir *Âtmâ*, aunque sea muy inadecuada, tal como anteriormente hemos explicado): el espíritu encadenado (*baddhâtmâ*), que permanece cautivo de sus acciones o de sus obras, es decir, constreñido a esa serie indefinida de modificaciones que las acciones producen incesantemente por las consecuencias que implican, y el espíritu liberado (*muktâtmâ*), que, habiendo desarrollado completamente en sí el Conocimiento y las restantes cualificaciones requeridas, ya no está sometido a esa ley de la acción y a sus consecuencias, o a lo que la tradición extremo-oriental denomina las "acciones y reacciones concordantes". Esta distinción entre *baddhâtmâ* y *muktâtmâ* corresponde, en suma, a la existente entre el "yo" y el "Sí-mismo", entre la individualidad y la personalidad, entre *jivâtmâ* y el *Âtmâ* incondicionado; pero, en la forma en que es expresada, tiene el inconveniente de parecer suponer una especie de simetría o de correlación entre ambos términos, que no tienen ninguna me-

² Las cinco condiciones que acabamos de enumerar son aquellas cuyo conjunto define la existencia corporal, a la que suponemos naturalmente tomada como punto de partida de la realización que conduce a la Liberación. Por otra parte, es evidentemente imposible representar y expresar mediante palabras las condiciones que definen los estados, incluso individuales, diferentes al estado humano; sólo la forma, como hemos dicho, es una condición común a todo estado individual; en cuanto a las restantes condiciones, no puede haber más que una correspondencia analógica, que las haga perfectamente concebibles, aunque en absoluto imaginables, pues la imaginación es una facultad de orden puramente sensible, luego exclusivamente vinculada al dominio corporal. El número forma la verdadera base de lo que los físicos modernos denominan "materia" y los filósofos escolásticos llamaban con más precisión "materia cuantificada"; se podría entonces, si se quisiera expresar en un lenguaje más occidental, sustituir la materia al número en la lista de las condiciones de la existencia corporal. De momento, no insistiremos más sobre ello; tenemos la intención, si las circunstancias nos lo permiten, de dedicar a este asunto un estudio especial.

dida común y que en absoluto son comparables, y también el de presentar bajo un aspecto exclusivo de sucesión lo que también es en realidad simultáneo. Por lo demás, con respecto a esta correspondencia, deben establecerse las reservas que siempre se imponen cuando se trata de una doctrina heterodoxa, es decir, de concepciones forzosamente restringidas, incluso en aquello en que no es propiamente errónea, y que jamás pueden ofrecer un equivalente de la pura metafísica.

La Liberación es considerada como el resultado de una tendencia ascendente del ser; esta tendencia podría, a primera vista, parecer asimilable a *sattwa*; pero, mientras que *sattwa*, así como los otros dos *gunas*, pertenece propiamente a *Prakriti*, la tendencia de la que se trata, para los jainistas, es inherente a la propia naturaleza del espíritu, y produce su efecto, en cierto modo espontáneamente, cuando son eliminados los obstáculos contingentes. Por el ascenso así efectuado, el espíritu pasa del éter localizado (*lokākāsha*) al éter no localizado (*Alokākāsha*), que es superior a todos los Mundos (*Lokas*) o grados condicionados de la Existencia universal. Sin embargo, si la "no localización", como parece, debe ser entendida aquí en sentido propio, es decir, como la superación de la condición espacial (considerada integralmente y en todas sus posibles modalidades, y no tan sólo en esa modalidad que nos es conocida en el mundo terrestre y que se define por un sistema particular de tres dimensiones), y aún con mayor razón si el significado de esta "no localización" es extendido analógicamente a la ausencia de todas las condiciones de la existencia manifestada, podemos preguntarnos cómo es posible hablar del éter (*Ākāsha*), que, para la doctrina ortodoxa, no es ni más ni menos que el primero de los elementos corporales (*bhūtas*), y que, en consecuencia, no podría ser considerado fuera de los límites del mundo sensible, si no es mediante una transposición de la que aquí no vemos el menor indicio. Es incluso

dudoso que este éter pueda, en tal caso, ser en el fondo algo distinto a un equivalente del "vacío universal" (*sarva-shûnya*) de los budistas; y lo que obligaría a pensar así es que, al igual que estos últimos, los jainistas profesan la teoría atómica³. Por lo demás, esto basta para explicar la presencia de semejantes contradicciones en su doctrina, ya que la contradicción está formalmente implícita en la propia posición del atomismo. Pero esto no es todo: otra contradicción es la que consiste en admitir, como condición previa para la obtención de la Liberación, además del Conocimiento y, por así decir, al mismo título o sobre el mismo plano, la práctica de ciertas observancias determinadas; y decimos que hay aquí una contradicción, porque ello significa suponer que ciertas acciones pueden tener intrínsecamente como efecto la liberación de la acción. Mientras que la doctrina ortodoxa, como hemos visto, no considera tales observancias, sean cuales sean, más que como medios accesorios o simples "apoyos", los jainistas las consideran como constituyendo por sí mismas medios eficientes, elementos esenciales de la realización (*sâdhana*), que deben ser obligatoriamente empleados con vistas a "lo que debe ser realizado" (*sâdhya*), es decir, la Liberación. Con ello debe entenderse que tales actos mantendrían en el ser la tendencia recta o armónica (*dharma*), que tiene como efecto la aspiración ascendente hacia los estados superiores, mientras que todo lo que es causa de que el espíritu continúe encadenado es considerado como un problema o como una desarmonía (*adharma*).

Un último punto sobre el que el Jainismo es claramente heterodoxo en lo que concierne a la cuestión considerada es la afirmación de que, en las modificaciones por las que incesantemente pasa el ser en tanto que permanece sometido a

³ Los jainistas dan al átomo el nombre de *pudgala*, mientras que los budistas, así como los vaisheshikas, lo llaman *ânû* o *paramânû*.

la acción, el espíritu mismo, que se halla entonces en la condición de *baddâtâmâ*, estaría sujeto a variaciones concomitantes y concordantes, de tal manera que el ser al completo, incluida su esencia más profunda, estaría afectado por dichas modificaciones. "Si, en los diferentes estados del ser, y en el paso de un estado a otro, el 'Sí-mismo' (*Âtmâ*) puede sufrir cambios comparables a un aumento o a una disminución (como por la adición o la sustracción de sus partes constitutivas), para adecuarse a las modificaciones contingentes⁴, entonces es variable (en sí mismo), y (como para los budistas, según los cuales nada es indiferente al cambio) no puede haber otra realidad que la de una existencia transitoria y momentánea (que no posee la inmutabilidad y la identidad esenciales). Si es así, es que dichas condiciones han sido siempre tal como son cuando la Liberación es obtenida (contrariamente a lo que pretenden los jainistas); y si bien (como éstos sostienen) [el ser] ha podido franquear las condiciones finitas y determinadas (o una limitación cualquiera), no por ello puede poseer la omnipresencia⁵ y la eternidad (atributos que, sin embargo, le pertenecen necesariamente cuando ha franqueado el espacio y el tiempo, como ocurre, incluso para los propios jainistas, en la condición de *muktâtâmâ*)"⁶.

⁴ Pensamos que también podrían encontrarse, en algunas escuelas filosóficas occidentales, teorías según las cuales el cuerpo es en cierto modo la "medida del alma", lo que, en otro lenguaje, y teniendo en cuenta la diferencia de puntos de vista, es el equivalente de la opinión que aquí estamos tratando.

⁵ No decimos ubicuidad, pues ésta no supone el franqueamiento completo de la condición espacial; tan sólo es, con respecto a lo que aquí llamamos omnipresencia, por no tener un mejor término a nuestra disposición, lo que la perpetuidad o la indefinida temporal es con respecto a la eternidad; y, en consecuencia, puede ser realizada en el interior del límite de las posibilidades individuales, con tal de que se desarrollen en toda su extensión indefinida.

⁶ Comentario de Shankarâchârya sobre los *Brahma-Sûtras*, 2º Adhyâya, 2º Pâda, sûtras 35 y 36.

Tales son las principales diferencias que separan a los jainistas de la doctrina ortodoxa sobre esta cuestión, que no solamente es del todo esencial en sí misma, sino que además es tanto más importante, en lo que particularmente les concierne, cuanto que todas sus clasificaciones de los seres y de las acciones en distintas categorías (*padârthas* y *astikâyas*) están establecidas exclusivamente con respecto a ese supremo objeto de la Liberación final.

ÍNDICE

Nota del Director	9
Prólogo	11
I. Generalidades sobre el Vedanta	17
II. Distinción fundamental entre el Sí-mismo y el Yo	33
III. El centro vital del ser humano, morada de <i>Brahma</i>	45
IV. <i>Purusha</i> y <i>Prakriti</i>	55
V. <i>Purusha</i> , inafectado por las modificaciones individuales	63
VI. Los grados de la manifestación individual	69
VII. <i>Buddhi</i> , o el Intelecto Superior	77
VIII. <i>Manas</i> o el sentido interno; las diez facultades de sensación y de acción	83
IX. Los cinco <i>vâyus</i> , o funciones vitales. Las envolturas del Sí-mismo	91
X. Unidad e Identidad esenciales del Sí-mismo en todos los estados del ser	97
XI. Las diferentes condiciones de <i>Âtmâ</i> en el ser humano	105
XII. El estado de vigilia, o la condición de <i>Vaishwânara</i>	109
XIII. El estado de sueño, o la condición de <i>Tajjasa</i>	115
XIV. El estado de sueño profundo, o la condición de <i>Prâjna</i>	123
XV. El estado incondicionado de <i>Âtmâ</i>	131
XVI. Representación simbólica de <i>Âtmâ</i> y sus condiciones por el monosílabo sagrado <i>Om</i>	139
XVII. La evolución póstuma del ser humano	145
XVIII. La reabsorción de las facultades individuales	153
XIX. Diferencia de las condiciones póstumas según los grados del Conocimiento	159

XX. La arteria coronaria y el “rayo solar”	167
XXI. El “viaje divino” del ser en vías de la Liberación	175
XXII. La Liberación final	191
XXIII. <i>Vidêha-mukti</i> y <i>Jîvan-mukti</i>	199
XXIV. El estado espiritual del Yogui: la “Identidad Suprema”	209
Nota del autor sobre los términos sánscritos	215
Anexos:	
La constitución del ser humano según los budistas	221
La liberación según los jainistas	235

Obras Completas de René Guénon

Publicadas en la Colección *IGNITUS* de la editorial Sanz y Torres (Madrid, España)

Volúmenes

Volúmen de presentación: *René Guénon. Testigo de la Tradición: Introducción a las Obras Completas*, a cargo de Javier Alvarado Planas

I. Oriente y Occidente

II. La crisis del mundo moderno

III. Autoridad espiritual y poder temporal

IV. El reino de la cantidad y los signos de los tiempos

V. El Teosofismo. Historia de una pseudoreligión

VI. El error espiritista

VII. El error ocultista y otras derivas modernas

VIII. El simbolismo de la Cruz

IX. Los estados múltiples del Ser

X. Metafísica del Número. Los principios del cálculo infinitesimal

XI. Tradición Primordial y Ciclos cósmicos

XII. Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes

XIII. El hombre y su devenir según el Vêdânta

XIV. Metafísica Hindú

XV. La Gran Tríada. Taoismo y confucianismo

XVI. Sobre la Cábala y el esoterismo judío

XVII. Consideraciones sobre el esoterismo cristiano

XVIII. Apercepciones sobre el esoterismo islámico

XIX. Estudios sobre la Masonería

XX. El Rey del Mundo

XXI. El Centro del Mundo

XXII. Apercepciones sobre la Iniciación

XXIII. Iniciación y realización espiritual