LIBRO dot.com

¿QUE ES UNA CIVILIZACION?

ANANDA COOMARASWAMY



LIBRO dot.com

http://www.librodot.com

CAPÍTULO UNO

¿QUÉ ES CIVILIZACIÓN?*

Por los propios escritos de Albert Schweitzer es evidente que, junto a su activísima vida de buenas obras, su interés teórico se centra en las preguntas: ¿qué es civilización? ¿y cómo puede ser restaurada? Pues, por supuesto, ve muy claramente que el mundo moderno, un mundo que se autoproclama «civilizado», no es realmente un mundo civilizado, sino como él lo llama, un mundo de «epígonos», que son herederos, más bien que creadores de bienes positivos.

En cuanto a la pregunta: ¿qué es civilización?, propongo el aporte de una consideración de los significados intrínsecos de las palabras «civilización», «política» y «puru•a». La raíz de «civilización» es *κει*, como en el griego *κειστηαι*, en el sánscrito *♣×*, «yacer», «yacer tendido», «estar localizado en». Una ciudad es así una «guarida», donde el ciudadano «hace la cama» en la que debe yacer. Ahora preguntaremos ¿«quién» habita y «economiza» así? La raíz de «política» es *πλα*, como en el griego *πιμπλ©μι*, en el sánscrito *π♦* (*πιπαρμι*), «llenar», en el griego *πολισ*, en el sánscrito *πυρ*, «ciudad», «ciudadela», «fortaleza», en el latín *πλενυμ*, en el sánscrito *π(ρ)αμ*, y en el inglés «fill», «llenar». Las raíces de *πυρυ•α* son éstas dos, y por consiguiente, el significado intrínseco es el de «ciudadano», ya sea como «hombre» (este hombre, Fulano) o como el Hombre (en este hombre, y absolutamente); en ambos casos, el *πυρυ•α* es la «persona» que ha de distinguirse, por sus facultades de previsión y de comprensión, del hombre animal (*πα♣υ*), gobernado sólo por su «hambre y su sed»[1].

En el pensamiento de Platón hay una ciudad cósmica del mundo, la ciudad del estado, y hay un cuerpo político individual, y ambos son comunidades (griego *κοιν↓νια*, sánscrito *γα)α*). «Las mismas castas (griego *γενοσ*, sánscrito *φ□τι*), iguales en número, se han de encontrar en la ciudad y en el alma (o sí mismo) de cada uno de nosotros»[2]; el principio de justicia es el mismo en todo, a saber, que cada miembro de la comunidad cumpla las tareas para las que está dotado por la naturaleza; y el establecimiento de la justicia y el bienestar de la totalidad depende, en cada caso, de la respuesta a la pregunta, ¿Quién gobernará, lo mejor o lo peor, es decir, una única Razón y Ley Común, o la multitud de los hombres adinerados en la ciudad exterior, y de los deseos en el individuo (*Ρεπ□βλιχα* 441, etc.)?

---

* Publicado por primera vez en *Τηε Αλβερτ Σχηωειτζερ ϑυβιλεε Βοοκ*, ed. A.A. Roback, Sci-Art: Cambridge, Mass., 1945.

[1] Como en *Αιταρεψα (ρα)ψακα* II.3.2 y Boecio, *Χοντρα Εϖτψχηεν*.

[2] El Alma Inmortal (el Sí mismo) de Platón, y las dos partes del alma mortal (el sí mismo), junto con el cuerpo mismo, constituyen el número normal de las «cuatro castas» que deben cooperar para el beneficio de toda la comunidad.

¿Quién llena, o puebla, estas ciudades? ¿De quién son estas ciudades, «nuestras» o de Dios? ¿Cuál es el significado del «gobierno de sí mismo»? (una pregunta que, como muestra Platón, *Ρεπ□βλιχα* 436B, implica una distinción entre el gobernante y el gobernado). Filón dice que «En lo que concierne al poder (*κψρι↓σ*), Dios es el único ciudadano» (*μονοσ πολιτεσ, Χηερ*, 121), y esto es casi idéntico a las palabras de la Upani•ad, «Este Hombre (*πυρυ•α*) es el ciudadano (*πυρυ•αψα*) en todas las ciudades» (*σαρϖασυ π⟨ρ•υ, Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* II.5.18), y no debe considerarse como contradicho por esta otra afirmación de Filón, a saber, que «Adam (no «este hombre», sino el Hombre verdadero) es el único ciudadano del mundo» (*μονοσ κοσμοπολιτεσ, Οπιφ.* 142). Nuevamente, «Esta ciudad (*πυρ*) es estos mundos, la Persona (*πυρυ•α*) es el Espíritu (*ψο∏ψαμ παϖατε = ς□ψυ*), a quien, porque habita (*♣ετε*) esta ciudad, se le llama el "Ciudadano" (*πυρυ–•α*)», */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* XIII.6.2.1 —como en *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* X.2.30, donde «Al que conoce la ciudad de Brahma, por cuyo motivo la Persona (*πυρυ–•α*) se llama así, ni la visión ni el soplo de la vida le abandonan en la vejez», aunque ahora la «ciudad» es la de este cuerpo, y los «ciudadanos» son sus facultades dadas por Dios.

Estos puntos de vista macrocósmico y microcósmico son interdependientes; pues, como la llama Platón, la «acrópolis» de la ciudad está dentro de vosotros y literalmente en el «corazón» de la ciudad. Lo que hay dentro de esta Ciudad de Dios (*βραημα–πυρα*, este hombre) es un templo[3], y lo que hay dentro (del templo) es el Cielo y la Tierra, el Fuego y el Viento, el Sol y la Luna, todo lo que se posee o no se posee; todo lo que hay aquí está ahí dentro». Entonces surge la pregunta, ¿Qué queda (qué sobrevive) cuando esta "ciudad" muere de vejez o es destruida? y la respuesta es que lo que sobrevive es Eso que no envejece con nuestro envejecimiento, y que no es matado cuando "nosotros" somos matados: *Εσο* es la "*ϖερδαδερα* Ciudad de Dios"[4]; *Εσο* (y no esta ciudad perecedera que nosotros consideramos como "nuestro" sí mismo) es nuestro Sí mismo, que no envejece y que es inmortal[5], a quien no afecta «el hambre ni la sed» (*Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.1.1-5, ligeramente abreviado), «Eso eres tú» (*□δεμ* VI.8.7); y «Ciertamente, el que ve Eso, el que contempla Eso, el que discrimina Eso, y cuyo juego y expansión, y cuyo deleite y beatitud están en ese Sí mismo y con ese Sí mismo (*□τμαν*), ese es autónomo (*σϖα–ρ□φ, κρειττ↓ν ηεαυτου*, auto-gobernante), y se mueve a voluntad en todos los mundos[6]; pero aquellos cuyo conocimiento

[3] «El Reino de Dios está dentro de vosotros» (San Lucas 17:21); *εν ηαυτ↓ πολιτεια* (*Ρεπ□βλιχα* 591E). El Rey sobrevive a sus reinos y «vive siempre». De la misma manera, en la teoría tradicional de gobierno, la Realeza inmanente en los reyes les antecede y les sobrevive, «el rey ha muerto, viva el rey».

[4] La *πολισ εν λογοισ* (sánscrito *♣ρυτε*), *καιμεν© επει γεσ γε ουδαμαυ* de Platón (*Ρεπ□βλιχα* 592A).

[5] Ese Sí mismo Espiritual eternamente joven cuyo Comprehensor no tiene miedo de la muerte (*Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* X.8.44).

[6] Esta libertad, de la que se habla tan a menudo en la tradición védica desde */γ ςεδα Σα·ηιτ□* IX.113.9 en adelante, corresponde al término platónico *αυτοκιν©σισ* (*Φεδρο* 245D, *Λεψεσ* 895B, C) y a San Juan 10:9 «entrarán y saldrán, y encontrarán pradera».

es de lo que es otro-que-Eso, son heterónomos (*ανψαρ□φ, ηεττ↓ν ηεαυτου*, súbdito), y no se mueven a voluntad en ningún mundo» (*□δεμ* VII.25.2).

Así pues, en el corazón de esta Ciudad de Dios habita (*•ετε*) el Sí mismo inmortal y omnisciente, «este Sí mismo y Duque inmortal del sí mismo», como el Señor de todo, el Protector de todo, el Regidor de todos los seres y el Controlador Interno de los poderes del alma, por los cuales está rodeado como por sus súbditos[7], y «a Él (Brahma), que procede así en Persona (*πυρυ•α*), cuando yace ahí extendido (*υττ□ν□ψα ♣αψ□ναψε*), y entronizado (*βραημ□σανδη×μ □ρ⟩δη□, ατρασαδα*), los poderes del alma (*δεϖατ□, πρ□⟩□*), la voz, la mente, la visión, el oído y el olfato, le traen tributo»[8].

La palabra «extendido» expresa aquí un significado ya implícito en la etimología de la «ciudad», *κει*, que incluye el sentido de yacer completamente extendido[9]. La raíz de «extendido» y *υτ–τ□να* es la del griego *τειν↓* y la del sánscrito *ταν*, extender, prolongar, y la del griego *τονοσ*, una cuerda, y de aquí también, tono, y *τενυισ*, sánscrito *τανυ*, tenue.

No sólo estos mundos son una ciudad, o «yo» soy una ciudad, sino que estas ciudades son ciudades pobladas, y no tierras yermas, porque Él las llena; puesto que Él es «uno como es en sí mismo allí, y muchos como es en sus hijos aquí» (*/ ατα πατηα Βρ□ημα⟩α* X.5.2.16). «Eso, dividiéndose a sí mismo inmensurables veces llena (*π⟨ραψατι*)[10] estos mundos… de Ello proceden continuamente todos los seres animados» (*Μαιτρι Υπανι•αδ* V.26). O con referencia específica a los poderes del alma dentro de la ciudad individual, «Él, dividiéndose a sí mismo quíntuplemente, está oculto en la caverna (del corazón)… Desde ahí, habiendo abierto las puertas de los poderes de los sentidos, procede a la fruición de la experiencia… Y de esta manera, este cuerpo es levantado en la posesión de la consciencia, y Él es su conductor» (*□δεμ* II.6.d)[11]. Sin embargo, esta «división» es sólo una manera de hablar, pues

[7] *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* III.8.23, IV.4.22, *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* II.18, *Μυ⟩δακα Υπανι•αδ* II.2.6.7, *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.7 etc.

[8] *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* IV.23.7-23-10, algo condensado.

[9] La extensión divina en el espacio tridimensional del mundo, que de esta manera se llena, es una crucifixión cósmica a la que corresponde la crucifixión local en dos dimensiones. En la medida en que nosotros Le consideramos como dividido realmente por esta extensión, es decir, en la medida en que nosotros concebimos nuestro ser como «propio nuestro», nosotros le crucificamos diariamente.

[10] Causativo de *π♦*, la raíz de *π⟨ρ*; y así «puebla» o incluso «civiliza».

[11] *Πσψχηε μεν εστιν η© περιαγουσα η©μ↓ν παντ↓ν, Λεψεσ* 898C; Questi nei cir mortali □permotore, *Παραδισο* I.116; «el corazón ha tirado las riendas de los cinco sentidos» (P⟨μ×, *Ματηναω×*, I.3275). En toda la tradición védica (y más explícitamente en *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* III.3 sigs. y en *ϑ□τακα* VI.242) como en Platón (*Φεδρο* 246 sigs.), Filón (*Λεγ. Αλλεγ.* I.72, 73, III.224, *Σπεχ.* IV.79 etc.) y Boecio, etc., la constitución del hombre, en la que el Sí mismo espiritual de todos los seres va como pasajero mientras el vehículo se mantiene unido, la mente tiene las riendas; pero puesto que la mente es doble, pura o impura, desinteresada o interesada, puede controlar el tiro de los sentidos o bien ser extraviada por él. Los símbolos del «carro», la «ciudad», el «barco» y la «marioneta» son equivalentes, de manera que, por ejemplo, «cuando la Mente, como un cochero, gobierna todo el ser vivo, como un gobernador hace con una ciudad, entonces la vida sigue un curso

Él permanece «indiviso en los seres divididos» (*Βηαγαϖαδ Γ×τ□* XIII.16, XVII.20), «ininterrumpido» (*ανανταραμ*), y así ha de comprenderse como una presencia divina y total.

En otras palabras, la «división» no es una segmentación, sino una extensión, como si se tratara de radios desde un centro o de rayos de luz desde una fuente luminosa con la que son continuos[12]. Ciertamente, la Con-*τινυιδαδ* y la in-*τεν*sidad (*σαμτατι, σψντονια*) son una cualidad necesaria en todo lo que puede tensarse y extenderse pero, como el Espíritu inmanente mismo, «no puede cortarse» (*αχχηεδψα, Βηαγαϖαδ Γ×τ□* II.23), —«ninguna parte de eso que es divino se corta a sí misma y deviene separada, sino que solo se extiende (*εκτεινεται = ϖιτανυτε*)» (Filón, *Δετ.* 90). Así pues, decir que la Persona «llena» estos mundos es la misma cosa que decir que Indra vio a esta Persona «como el Brahman máximamente extendido (*ταταμαμ*)» (*Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* II.4.3). De esta manera, todos los poderes del alma, proyectados por la mente hacia sus objetos, son «extensiones» (*τετομενα*) de un principio invisible (*Ρεπ□βλιχα* 462E), y éste es el «poder tónico» por el que se hace posible percibirlos (Filón, *Λεγ. Αλλεγ.* I.30, 37). Nuestra «constitución» es una habitación que el Espíritu se hace para sí mismo «de la misma manera que un orífice saca para sí mismo (*τανυτε*) otra forma del oro» (*Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.4.4)[13].

Éste es un aspecto esencial de la doctrina del «hilo del espíritu» (*σ⟨τρ□τμαν*), y como tal es la base inteligible de la doctrina de la omnisciencia y de la providencia divinas, a las que son análogos nuestro conocimiento y nuestra previsión parciales. El Sol espiritual (no ese «sol que ven todos los hombres» sino el «que pocos conocen con la mente», *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* X.8.14)[14] es el Sí mismo de todo el universo (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.11.5.1) y está conectado a todas las cosas en él por medio del «hilo» de sus luminosos rayos pneumáticos, en los cuales está tejido la totalidad del «tejido» del universo —«todo este universo está encordado en Mí, como filas de gemas en un hilo» (*Βηαγαϖαδ Γ×τ□* VII.7); y como ya hemos visto, las últimas puntas de este hilo, que atraviesa nuestro intelecto, son sus poderes

recto» (Filón, *Λεγ. Αλλεγ.* III.224, cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VI.75.6). Toda la concepción del *ψογα* (*ψυγ*, «uncir», «arnesar», «juntar») está conectada con el simbolismo del carro y del tiro; todavía hoy, nosotros hablamos de «poner freno» a nuestras pasiones.

[12] De aquí *ϖιραφ*, literalmente «brillo distributivo» = «poder gobernante».

[13] El oro en tales contextos no es una figura de lenguaje, sino una figura de pensamiento. El oro «es» (nosotros diríamos ahora «significa») la luz, la vida, la inmortalidad (*/αταπατηα Βρ□ημα⟩α, πασσιμ*, y tradicionalmente); y «refinar» este «oro» es quemar en nuestro Sí mismo espiritual la escoria de todo lo que no es el Sí mismo. De aquí que sea una cuerda de oro la que guía rectamente a la marioneta humana (Platón, *Λεψεσ* 644) y Blake nos da una cuerda de «oro» que «nos conducirá a la puerta del cielo».

[14] «El Sol del sol», *Μαη□βη□ρατα* V.46.3 y Filón, *Σπεχ.* I.279; la «luz invisible perceptible sólo por la mente», Filón, *Οπιφ.* 31; «cuyo cuerpo es el sol, que controla al sol desde dentro», *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* III.7.9; «cuyo cuerpo lo ven todos, pero su alma nadie», Platón, *Λεψεσ* 898D; «la luz de las luces», *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* X.11.17, */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.113.1; «que era la verdadera Luz… del mundo», San Juan 1:9, 9:5; «el Sol de los hombres», */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.146.4 y «la Luz de los hombres», San Juan 1:4, «sedente en cada corazón», *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* XIII.7, *Μαιτρ× Υπανι•αδ* VI.1.

sensoriales[15]. Así, de la misma manera que el sol del mediodía «ve» todas las cosas bajo el sol a la vez, la «Persona en el Sol», la Luz de las luces, en el punto y centro exaltado «donde todo donde y todo cuando tienen su foco» (*Παραδισο* XXIX.23), está simultáneamente presente a la totalidad de la experiencia, ya sea aquí o allí, ya sea pasada o futura, y «ni un gorrión cae al suelo» ni ha caído nunca ni nunca caerá sin su conocimiento presente. Él es, de hecho, el único veedor, pensador, etc., en nosotros (*Βηαδρα⟩ψακα Υπανιαδ* III.8.23), y quienquiera que ve o piensa, etc., ve o piensa por *Συ* «rayo» (*ϑαιμινψα Υπανιαδ Βρημα⟩α* I.28, 29).

Así pues, en la Ciudad de Dios humana que estamos considerando, como un modelo político, los poderes sensoriales y discriminativos, por así decir, forman un cuerpo de guardia por el que la Razón Real es conducida a la percepción de los objetos sensibles, y el corazón es la sala de guardia donde reciben sus órdenes (Platón, *Τιμεο* 70B, Filón, *Οπιφ.* 139, *Σπεχ.* IV.22, etc.). Estos poderes —aunque se les llama Dioses[16], Ángeles, Eones, Maruts, Pισ, Soplos, Daimones, etc. —son el pueblo (*ϖιαα*, la población, etc.) del reino celestial, y se relacionan con su Capataz (*ϖιαπατι*) como la hueste con su Mayor o los ministros con su Rey; son un tropa de «los Propios del rey» (*σϖ*), por los cuales el Rey está rodeado como por una corona de gloria —«sobre cuya cabeza los Eones son una corona de gloria que emite rayos» (*Χοπτιχ Γνοστιχ Τρεατισε* XII), y «por "tu gloria" yo entiendo los poderes que forman tu cuerpo de guardia» (Filón, *Σπεχ,* I.45)[17]. Se trata enteramente de una relación de

[15] No podemos exponer aquí extensamente la doctrina del «hilo del espíritu». En la tradición europea puede rastrearse desde Homero hasta Blake. Para algunas de las referencias ver mi «Primitive Mentality», *Θ. Θ. Μψτη. Σοχ.* XXXI, 1940 y «Literary Symbolism» en el *Διχτιοναρψ οφ Ωορλδ Λιτερατυρε*, 1943. Ver Filón, *Ιμμυτ.* 35 y *πασσιμ*; ver también mi «Spiritual Paternity and the Puppet Complex» en *Πσψχηιατρψ* VIII, 1945.

[16] O Hijos de Dios. Cf. Boehme, *Σιγ. Ρερ.* XVI.5 «Cada príncipe angélico es una propiedad de la voz de Dios, y lleva el gran nombre de Dios». Es con referencia a estos poderes que se dice que «Todos estos Dioses están en mí» (*ϑαιμινψα Υπανιαδ Βρημα⟩α* I.14.2), que «Todas las cosas están llenas de Dioses» (Thales, citado por Platón, *Λεψεσ* 899 B) y que «Haciendo del Hombre (*πυρυα*) su casa mortal, los Dioses le habitan» (*Ατηαρϖα ζεδα Σα·ηιτ* XI.8.18); por consiguiente, «Ciertamente está iniciado, aquel cuyos "Dioses dentro de él" están iniciados, a saber, la mente por la Mente, la voz por la Voz» etc. (*Καυαχτακι Βρημα⟩α* VII.4). No necesitamos decir que una tal multiplicidad de Dioses —«cientos y miles»— no es un politeísmo, pues todos son súbditos angélicos de la Deidad Suprema desde quien se originan y en quien, como a menudo se nos recuerda, nuevamente «devienen uno». Su operación es una epifanía (*Καυαχτακι Υπανιαδ* II.12.13 —«Ciertamente, este Brahma brilla cuando uno ve con el ojo, y muere igualmente cuando uno no ve»). Estos «Dioses» son los Ángeles, o como los llama Filón, las Ideas, —es decir, las Razones Eternas.

[17] Debe recordarse el doble significado del griego *στεπηανο:* (1º) como «corona» y (2º) como «muralla» de la ciudad; así pues, es al mismo tiempo una gloria y una defensa. «Los hijos son la corona de un hombre, las torres de la "ciudad"» (*Ηομεριχ Επιγραμσ* XIII). De la misma manera el pali *χ⟨λικ*, usualmente «turbante», es también una «muralla de la ciudad», como en *Σα·ψυττα Νικψα*, II.182 *ναγαραμ⊃ χ⟨λικ–βαδδηαμ.*

La interpretación que hace Filón de la «gloria» tiene un equivalente exacto en la India, donde los poderes del alma son «glorias» (*ριψαη*) y colectivamente «el reino, el poder y la gloria» (*ρ×*) de sus poseedores reales; y por consiguiente, toda la ciencia del gobierno es la ciencia del control de estos poderes (*Αρτηαστρα* I.6; ver mi *Σπιριτυαλ Αυτηοριτψ ανδ Τεμποραλ Ποωερ ιν τηε Ινδιαν Τηεορψ οφ Γοϖερνμεντ*, 1942, p. 86). Non potest aliquis habere ordinatam familiam, nisi ipse sit ordinatus [nadie puede tener orden en su familia, a no

lealtad feudal, donde los súbditos traen el tributo y reciben la largueza —«Tú eres nuestro y nosotros somos tuyos» (/γ ςεδα Σα·ηιτ VIII.92.32), «Seamos nosotros tuyos para que tú nos des el tesoro» (δεμ V.85.8, etc.)[18].

Lo que no debe olvidarse nunca es que todos «nuestros» poderes no son nuestros «propios», sino poderes y ministros δελεγαδοσ a través de los cuales se «ejerce» (otro sentido del griego τεινο) el Poder real; los poderes del alma «son sólo los nombres de Sus actos» (Β♦ηαδρα)ψακα Υπανι•αδ 1.4.7, 1.5.21, etc.)[19]. No deben servir a su interés propio o al interés de otro —cuyo único resultado será la tiranía de la mayoría, y una ciudad dividida contra sí misma, hombre contra hombre y clase contra clase— sino servir a Aquel cuyo único interés es el del cuerpo político común. De hecho, en los numerosos relatos que tenemos de una contienda por la precedencia entre los poderes del alma, siempre se encuentra que ninguno de los miembros o poderes es indispensable para la vida de la ciudad corporal, exceptuados únicamente su Cabeza, el Soplo y el Espíritu inmanente.

Así pues, de la misma manera que un hombre trae las ofrendas sacrificiales a un altar, la vida justa y natural de los poderes del alma es precisamente su función de traer tributo a su cabeza fuente, a saber, la mente y verdadero Sí mismo que ejerce el control, guardando para sí mismos sólo lo que queda. La tarea de cada uno es cumplir las funciones para las que está dotado por naturaleza, a saber, la tarea del ojo es ver, la del oído oír, etc., las cuales funciones son todas necesarias para el bienestar de la comunidad de la totalidad del hombre, pero deben ser coordinadas por un poder desinteresado que cuida de todas. Pues a no ser que esta comunidad actúe unánimemente, como un único hombre, trabajará en todo tipo de propósitos cruzados. El concepto es el de una corporación en la que los distintos miembros de una comunidad trabajan juntos, cada uno según su propia manera; y una tal sociedad vocacional es un organismo, no un agregado de intereses que compiten, y que, por consiguiente, constituirían un «equilibrio de poder» inestable.

---

ser que lo tenga primero en sí mismo], San Buenaventura, *Δε δον. Σ. Σ.* IV.10.V, pág. 475; y esto se aplica a todo el que se propone gobernarse a sí mismo, a una ciudad o a un reino.

[18] Sobre βηακτι («devoción», o mejor quizás «lealtad», y literalmente «participación») en tanto que relación recíproca, ver mi *Σπιριτυαλ Αυτηοριτψ ανδ Τεμποραλ Ποωερ ιν τηε Ινδιαν Τηεορψ οφ Γοωερνμεντ*, 1942, nota 5 y mi *Ηινδυισμ ανδ Βυδδηισμ*, 1943, p. 20.

[19] «"Yo" no hago nada, así debe saberse el hombre arnesado, el conocedor de la Realidad Última» (*Βηαγαωαδ Γ×τ* V.8). «Yo no hago nada por mí mismo» (San Juan 8:28, cf. 5:19). Pensar que «"yo" hago» (καρτΠ ηαμ ιτι) o que «"yo" pienso"» es una infatuación, la *οι©σισ* de Filón (*Λεγ. Αλλεγ.* 1.47, 2.68, 3.33) y el αβηιμνα indio. La proposición *Χογιτο εργο συμ*, es un *νον σεθυιτυρ* y un sin sentido; la verdadera conclusión es *Χογιτο εργο ΕΣΤ*, y se refiere al «que Es» (Damasceno, *Δε φιδ. ορτηοδ.* I; *Καⵔηα Υπανι•αδ* VI.12; *Μιλινδαπαηα* p. 73) y al único que puede decir «yo» (Maestro Eckhart, Pfeiffer, p. 261). Cf. las referencias en mi «⟨κιμχα: la Anonadación de Sí mismo», *Νεω Ινδ. Αντιθυαρψ* 1940.

«*Νιχητσ ανδερσ στρζετ διχη ιν Η*λλενσχηλυνδ ηινειν
Αλσ δασ ωερηασστε Ωορτ (μερκΠσ ωοηλ!): δασ Μειν υνδ Δειν».

Nada será arrojado tan inmediatamente adentro de las fauces del Infierno como las detestables palabras (¡obsérvalas bien!) mío y tuyo [Angelus Silesius, *Δερ Χηερυβινισχηε Ωανδερσμανν* v.238.]

Así pues, la Ciudad de Dios humana contiene dentro de sí misma el modelo de todas las demás sociedades y de una verdadera civilización. El hombre será un hombre «justo» (griego *δικαιοσ*) cuando cada uno de sus miembros cumple su tarea propia y está sometido a la Razón gobernante que ejerce la providencia en beneficio de todo el hombre; y de la misma manera la ciudad pública será justa cuando hay acuerdo en cuanto a quien gobernará, y no hay ninguna confusión de funciones, sino que cada ocupación es una responsabilidad vocacional. Así pues, no donde no hay «clases» o «castas», sino donde cada uno es un agente responsable en algún campo especial[20]. Una ciudad que carece de esta «justicia» (*δικαιοσψν©*) no puede llamarse una «buena» ciudad, como tampoco puede llamarse una buena ciudad si carece de sabiduría, sobriedad o coraje; y éstas cuatro son las grandes virtudes cívicas. Donde las ocupaciones son así vocaciones «se hará más, y se hará mejor, y con más facilidad que de ninguna otra manera» (*Ρεπ□βλιχα* 370C). Pero «si el que por naturaleza es un artesano o algún tipo de comerciante, se deja tentar y envanecer por la riqueza o por su dominio de los votos o por su propia fuerza o por cualquier otra cosa, e intenta manejar los asuntos militares, o si un soldado intenta ser un consejero o un guardián, para lo cual no está dotado, y si estos hombres intercambian sus herramientas y honores, o si uno y el mismo hombre intenta manejar todas estas funciones a la vez, entonces, yo entiendo, y tú estarás conmigo en que este tipo de perversión y de aprendiz de todo y maestro de nada será la ruina de la ciudad»; y esto es «injusticia», (*Ρεπ□βλιχα* 434B).

Así pues, la sociedad ideal se considera como un tipo de taller cooperativo en el que la producción ha de ser para el uso y no para el provecho, y donde se ha de proveer para todas las necesidades humanas, tanto las del cuerpo como las del alma. Además, si ha de cumplirse el mandato, «Sed perfectos como vuestro Padre en el cielo es perfecto», la obra debe hacerse *περφεχταμεντε*[21]. Las artes no se dirigen a la ventaja de nada excepto la de su objeto (*Ρεπ□βλιχα* 432B), y esto quiere decir que la cosa que se hace debe ser tan perfecta como sea posible para el propósito que se hace. Este propósito es satisfacer una necesidad humana (*Ρεπ□βλιχα* 369B, C); y así el perfeccionismo requerido, aunque no está motivado «altruistamente», «sirve efectivamente» a la humanidad de una manera que es imposible donde los bienes se hacen para la venta más bien que para el uso, y en cantidad más bien que en cualidad. A la luz de la definición de la «justicia» por Platón, como ocupación vocacional, podemos comprender mejor las palabras, «Buscad primero el reino de Dios y su *φυστιχια*, y todas estas cosas se os darán por añadidura» (San Mateo 6:33).

[20] En cuyo caso, *χαδα* ocupación es una profesión; es decir, no meramente una manera de ganarse la vida, sino una «manera de vivir», cuyo abandono es morir una muerte. «El hombre que ha cambiado de un trabajo a otro, fácilmente y sin que ello le moleste, no tiene ningún respeto profundo de sí mismo» (Margaret Mead, *Ανδ Κεεπ Ψουρ Ποωδερ Δρψ*, p. 222).

[21] Es un lugar común de la teoría medieval que el interés principal del artesano está centrado en el bien de la obra que ha de hacerse, y esto significa que debe ser al mismo tiempo *πυλχηερ ετ απτυσ* [bella y apropiada]. Un texto budista que define las entelequias de los diferentes grupos vocacionales llama «trabajo perfecto» al del hogareño cuyo soporte es un arte (*Ανγυττάρα Νικ□ψα* III.363).

La filosofía india del trabajo es idéntica. «Sabe que la acción viene de Brahma. Aquel que en la tierra no sigue en su giro a la rueda que así gira, vive en vano; por consiguiente, sin apego a sus recompensas, haz siempre lo que debe hacerse, pues, ciertamente, el hombre gana así lo Último. No hay nada que yo necesite hacer, ni nada que alcanzar que no sea ya mío: y sin embargo, yo no me mezclo en la acción. Por consiguiente, actúa con miras al bienestar del mundo; pues todo lo que hace el superior, también lo harán otros; establecido el modelo, el mundo lo seguirá. Es mejor la propia norma de uno[22], por deficiente que sea, que la de otro, por bien que se haga; es mejor morir en el puesto propio de uno, pues el de otro está lleno de temor… Las vocaciones están determinadas por la propia naturaleza de uno. El hombre alcanza la perfección a través de la devoción a su trabajo propio. ¿Cómo? Alabando en su trabajo propio a Aquel de quien procede la expresión de todos los seres y por quien es extendido (*ταταμ, <ταν*) todo este universo. Es mejor hacer el trabajo propio de uno, incluso con sus faltas, que hacer bien el trabajo de otro; el que hace la tarea que su naturaleza propia dispone que haga no incurre en pecado; uno no debe abandonar nunca su vocación[23] heredada»[24].

Por una parte, la tradición inspirada rechaza la ambición, la competición y los modelos cuantitativos; por otra, nuestra «civilización» moderna se basa en las nociones del progreso social, de la libre empresa y de la producción cuantitativa. La primera considera las necesidades del hombre, que «son pocas aquí abajo»; la otra considera sus apetitos, a los cuales no puede ponerse ningún límite, y cuyo número se multiplica artificialmente con la propaganda. Ciertamente, el manufacturero para el provecho debe crear un mercado mundial siempre creciente para los excedentes producidos por aquellos a quienes el dr. Schweitzer llama los «hombres sobreocupados». Fundamentalmente, es la obsesión del comercio mundial, que hace de las «civilizaciones» industriales una «maldición para la humanidad», y la obsesión del concepto del progreso industrial, «en línea con la empresa de la civilización manufacturera», lo que ha provocado y provocará el surgimiento de las guerras modernas; sobre este mismo miserabilizado suelo han crecido imperios, y por esta misma codicia

[22] *Σϖα−δηαρμα = σϖα−καρμα*, el *το ηεαυτου πρατειν, κατα πηψσιν* de Platón. *Δηαρμα* es un término grávido de significado, difícil de traducir en el contexto presente; cf. *ειδοσ* en *Ρεπ□βλιχα* 434A. En general, *δηαρμα* (literalmente «soportes», *δηρ* como en *δηρυϖα*, «fijo», «estrella polar», y el griego *τηρονοσ*) es sinónimo de «Verdad». «No hay nada más alto» que este principio gobernante (*Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* I.4.14); *δηαρμα* es el «Rey del rey» (*Ανγυτταρα Νικ□ψα* I.109), es decir, el «Rey de reyes»; y no puede haber ningún título más alto que el de *δηαρμα−ρ□φ□*, «Rey de la Justicia». De aquí la designación bien conocida de la Realeza verdadera como Δηαρμαρ□φ□, que hay que distinguir de la personalidad del rey a la que es inherente la temporalidad. El «propio dharma» de uno es precisamente la «justicia» de Platón, es decir, el cumplimiento de la tarea para la que uno está equipado por naturaleza. De la misma manera, la Justicia (griego *δικ©*, raíz sánscrita *δι♣*, «indicar») representa el Índice y el modelo último por el que debe juzgarse toda acción. Dharma es *λεξ αετερνα*, sva-dharma *λεξ νατυραλισ*.

[23] *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* III.15-35 y XVIII.18-48, ligeramente abreviado.

[24] Para nuestra tradición, la procreación es una «deuda», y su propósito es mantener la continuidad de las funciones ministeriales en una sociedad estable (ver mi *Ηινδυισμ ανδ Βυδδηισμ*, nota 146). Pues sólo así pueden conservarse las bases de la civilización.

inclemente han sido destruidas innumerables civilizaciones —por los españoles en Sudamérica, por los japoneses en Korea y por «las sombras blancas en los Mares del Sur»[25].

El dr. Schweitzer mismo escribe que «es muy difícil llevar a su plenitud una colonización que signifique al mismo tiempo una verdadera civilización… La edad de la máquina ha traído a la humanidad unas condiciones de existencia que hacen difícil la posesión de una civilización[26]… La agricultura y la artesanía son el fundamento de la civilización… Siempre que el comercio de la madera es bueno, una hambruna permanente reina en la región de Ogowe[27]… Ellos viven de arroz importado y de alimentos en conserva importados que compran con los ingresos de su trabajo… haciendo imposible con ello la industria hogareña… Como están las cosas, el comercio mundial que les ha alcanzado es un hecho contra el que nosotros y ellos somos impotentes»[28].

Yo no estoy de acuerdo con este cuadro de un *δευσ*, o más bien de un *διαβολυσ, εξ μαχηινα*, emparejado así con una confesión de impotencia[29]. Ciertamente, si nuestro industrialismo y nuestra práctica del comercio son la marca de nuestra civilización, ¿cómo, entonces, osamos proponernos ayudar a otros a «alcanzar una condición de bienestar»? El «peso» (de nuestra «incivilización») lo hemos hecho nosotros y pesa sobre nuestros propios hombros primero. ¿Acaso vamos a decir que debido a la «determinación económica» somos impotentes para sacudírnoslo de encima y ponernos derechos? Eso sería aceptar la condición de «epígonos» de una vez por todas, y admitir que nuestra influencia sólo puede rebajar a los demás a nuestro nivel[30].

---

[25] Cf. mi «Am I my Brother's Keeper?», *Ασια ανδ τηε Αμεριχασ*, marzo, 1943.

[26] «La máquina… es el logro de que es capaz el hombre si confía enteramente en sí mismo —Dios ya no es necesario… Eventualmente… la máquina le transforma en una máquina a él» (Ernst Niekisch, citado por Erich Meissner en *Γερμανψ ιν Περιλ*, 1942).

[27] «Cuando las naciones envejecen, las artes envejecen, y el comercio cuenta con cada árbol» (William Blake).

[28] Albert Schweitzer, *Ζωισχηεν Ωασσερ υνδ Υρωαλδ*, citado en su *Μψ Λιφε ανδ Τηουγητ*.

[29] «Yo no tengo más fe que un grano de mostaza en la historia de la "civilización" futura, que ahora *σ*□ que está condenada a la destrucción: ¡qué alegría da pensar en ello!» (William Morris). «Pues por hombres civilizados nosotros entendemos ahora hombres industrializados, sociedades mecanizadas… Nosotros llamamos a todos los hombres civilizados, con tal de que empleen las mismas técnicas mecánicas para dominar el mundo físico. Y los llamamos así porque estamos seguros de que sólo el mundo físico es la única realidad, y de que como se somete a la manipulación mecánica, no cabe otra manera de comportamiento. Cualquier otra conducta sólo puede brotar de la ilusión, y es el comportamiento de un salvaje simple e ignorante. Haber llegado a este cuadro de la realidad es ser verdaderamente avanzado, progresista, civilizado» (Gerald Heard, *Μαν τηε Μαστερ*, p. 25). Y esto es también haber llegado a lo que se ha llamado propiamente un «mundo de realidad empobrecida» (Iredell Jenkins), y un mundo que sólo puede empobrecer a aquellos a quienes se lo comunicamos.

[30] Cf. A. J. Krzesinski, *Ισ Μοδερν Χυλτυρε Δοομεδ?* 1942, esp. la Introducción de Mons. G. B. O'Toole, y Znaniecki como se cita en la pág. 54, nota; y Eric Gill, *Ιτ Αλλ Γοεσ Τογετηερ*.

Como hemos visto, en una verdadera civilización, *λαβοραρε εστ οραρε*. Pero el industrialismo —«el mammon de la in-justicia» (griego *αδικια*) —y la civilización son incompatibles. A menudo se ha dicho que uno puede ser un buen cristiano incluso en una factoría; no es menos cierto que uno podría ser un cristiano aún mejor en la arena del circo. Pero ninguno de estos hechos significa que las factorías o las arenas sean instituciones cristianas o deseables. A nosotros no nos incumbe considerar si puede ganarse o no alguna vez una batalla de la religión contra el industrialismo y el comercio mundial; nuestra incumbencia es la tarea, no su recompensa; nuestra incumbencia es cerciorarnos de que en cualquier conflicto nosotros estamos del lado de la Justicia[31]. Incluso como están las cosas, el dr. Schweitzer encuentra su mejor excusa para el gobierno colonial en el hecho de que en alguna medida (por pequeña que sea) tales gobiernos protegen a sus pueblos colonizados «del mercader». ¿Por qué no nos protegen a nosotros mismos (los «conejillos de indias» de un libro bien conocido) del mercader? ¿No sería mejor que, en lugar de pensar en las consecuencias inevitables del «comercio mundial», consideráramos su causa, y emprendiéramos la re-forma (*ωιδεραυφβαυεν* es una palabra de Schweitzer) de nuestra propia «civilización»? ¿O acaso los incivilizados van a pretender siempre sus «misiones civilizadoras?

Reformar lo que se ha deformado significa que debemos tomar en cuenta una «forma» original, y eso es lo que hemos intentado hacer con el análisis histórico del concepto de civilización, basado en fuentes orientales y occidentales. Las formas son por definición invisibles para los sentidos. La forma de nuestra Ciudad de Dios es una forma «que existe sólo en las palabras, y en ninguna parte de la tierra; pero, al parecer, está guardada en el cielo para quien quiera contemplarla, y si la contempla, para habitarla; sólo puede ser vista por los verdaderos filósofos que dirigen sus energías hacia esos estudios que alimentan el alma más bien que el cuerpo, y que nunca se dejan arrastrar por las congratulaciones de las turbas ni por el aumento sin medida de su riqueza, que es la fuente de innumerables males[32], sino que más bien fijan sus ojos sobre su propia política interior, sin *πρετενδερ* nunca ser políticos en la ciudad de su nacimiento» (*Ρεπ□βλιχα* 591E, F).

¿No está Platón completamente acertado cuando propone confiar el gobierno de las ciudades «al remanente incorrupto de los verdaderos filósofos que han de soportar ahora el estigma de la inutilidad»[33], o incluso a aquellos que están ahora en el poder, «si por alguna

[31] Quienquiera que posee una simple participación en cualquier empresa manufacturera para el provecho, en esa misma medida está tomando partido y en esa misma medida es responsable del comercio mundial y de todas sus consecuencias.

[32] El cuerpo, por cuya causa deseamos la riqueza, es la causa última de todas las guerras (*Φεδ□ν* 66 C); y «la victoria fomenta el odio, porque los conquistados son infelices» (*Δηαμμαπαδα* 201). El comercio mundial y la guerra mundial son males congenéricos. Todo lo que hemos dicho sobre el gobierno de los hombres y de las ciudades se aplicará, por supuesto, al gobierno del mundo por naciones cooperativas y desinteresadas. Todos los intentos de establecer «equilibrios de poder» deben acabar en guerra.

[33] *Νοβλεζα οβλιγα*. En una ciudad que ha educado a «verdaderos filósofos», éstos deben a sus educadores el deber de participar en los asuntos cívicos; y de esta manera, en la teoría del gobierno tradicional, incumbe a

inspiración divina[34] tomara posesión de ellos un genuino amor de la filosofía»? ¿y no está enteramente acertado cuando mantiene que «ninguna ciudad puede ser feliz nunca a no ser que su diseño lo hayan trazado esos pintores que hacen uso del modelo divino» (*Ρεπ□βλιχα* 499, 500) —a saber, el de la Ciudad de Dios que está en el cielo y «dentro de vosotros»?[35].

CAPÍTULO DOS

SOBRE LA PERTINENCIA DE LA FILOSOFÍA[*]

«La Sabiduría increada, la misma ahora que siempre fue, y la misma que será siempre». San Agustín, *Χονφεσιονεσ* IX.10.

«El Testigo primordial y presente». Πρακ□♣□νανδα, *Σιδδη□νταμυκτ□ϖαλι*, 44.

I. DEFINICIÓN Y POSICIÓN DE LA FILOSOFÍA, O LA SABIDURÍA

Examinar los «problemas de la filosofía» presupone una definición de la «filosofía». No se negará que la «filosofía» implica el amor de la sabiduría más bien que el amor del conocimiento, ni secundariamente, que a partir del «amor de la sabiduría», la filosofía ha llegado a significar, por una transición natural, la doctrina de aquellos que aman la sabiduría y que se llaman filósofos[36].

Por otra parte, el conocimiento como tal no es el mero informe de los sentidos (pues el reflejo de algo en el espejo de la retina puede ser perfecto, ya sea en un animal o ya sea en un idiota, y sin embargo no es conocimiento), ni el mero acto del reconocimiento (pues los nombres son meramente un medio de aludir a los antedichos informes), sino una abstracción

---

los representantes de la autoridad espiritual supervisar y guiar a aquellos que ejercen el poder temporal; en otras palabras, les incumbe supervisar que apoyen el derecho, y que no se afirmen a sí mismos. Sobre la función de tales filósofos en la regeneración de la sociedad moderna, cf. Gerald Heard, *Μαν τηε Μαστερ* y Aldous Huxley, *Ενδσ ανδ Μεανσ*.

[34] Supongo que en la historia de la crítica nunca se ha propuesto nada más necio que el comentario de Paul Shorey, «Pero nosotros no debemos atribuir ninguna *συπερστιχι□ν* personal a Platón» (Loeb Library ed. p. 64). Deben esperarse solecismos tales como éste siempre que los nominalistas se ponen a exponer la doctrina de los filósofos realistas; ¿pero *πορ θυ□* se ponen a exponer filosofías en las que no creen?

[35] El trabajo que ha de hacerse es primariamente de purgación, para echar a los cambistas de dinero, a todos los que *δεσεαν* poder y oficio, y a todos los representantes de intereses especiales; y en segundo lugar, cuando la ciudad ha sido «limpiada», el trabajo que ha de hacerse es de imitación considerada de las formas de la justicia, de la belleza y de la sabiduría naturales, amén de otras virtudes cívicas; entre las cuales hemos considerado aquí la justicia, o como se traduce comúnmente la palabra *δικαιοσψν©* en los contextos cristianos, la rectitud.

Como dice Platón, puede ser muy difícil llevar a cabo un tal cambio de mente como el que se requiere si nosotros hemos de «progresar» *εν εστα ϖ□α*, pero también dice que «no es imposible»; y así, nosotros «no podemos cesar el Combate Mental… hasta que hayamos construido Jerusalén».

[*] Este artículo se publicó por primera vez en *Χοντεμποραρψ Ινδιαν Πηιλοσοπηψ*, editado por S. Radhakrishnan, George Allen and Unwin, Londres, 1936.

[36] Aquí no se pretende establecer una definición final de la filosofía.

de estos informes, abstracción en la que los nombres de las cosas se usan como sustitutos convenientes de las cosas mismas. Así pues, el conocimiento no es de presentaciones individuales, sino de tipos de presentación; en otras palabras, el conocimento es de las cosas en su aspecto inteligible, es decir, del ser que las cosas tienen en la mente del conocedor, como los principios, el género y la especie. En la medida en que el conocimiento se dirige al logro de unos fines, se le llama práctico; y en la medida en que permanece en el conocedor, se la llama teórico o especulativo. Finalmente, nosotros no podemos decir que un hombre conoce sabiamente, sino que conoce bien; la sabiduría da por hecho el conocimiento y gobierna el movimiento de la voluntad con respecto a las cosas conocidas; o podemos decir que la sabiduría es el criterio del valor, acordemente al cual se hace la decisión de actuar o de no actuar, ya sea en un caso dado o ya sea universalmente. Lo cual no se aplicará meramente a los actos externos, sino también a los actos contemplativos o teóricos.

Por consiguiente, la filosofía es una sabiduría sobre el conocimiento, es decir, una *χορρεχχι□ν δελ σαβερ πενσαρ*. En general, se ha sostenido que la filosofía segunda[37] abarca lo que hemos llamado arriba el conocimiento teórico o especulativo, por ejemplo, la lógica, la ética, la psicología, la estética, la teología y la ontología; y en este sentido los problemas de la filosofía son evidentemente los de la racionalización, puesto que el propósito de la filosofía es entonces correlacionar los datos de la experiencia empírica de manera que «tengan sentido», lo cual se lleva a cabo, en su mayor parte, por una reducción de los particulares a los universales (es decir, por deducción). Definida así, la función de la filosofía contrasta con la de la ciencia práctica, cuya función propia es predecir lo particular a partir de lo universal (es decir, por inducción). Sin embargo, más allá de esto, se ha sostenido que la filosofía primera no significa una sabiduría que trata sólo sobre los tipos de pensamiento particulares, sino una sabiduría que trata del pensamiento, y un análisis de lo que significa pensar, y una indagación en cuanto a lo que puede ser la naturaleza de la referencia última del pensamiento. En este sentido, los problemas de la filosofía se refieren a la naturaleza última de la realidad, de la actualidad o de la experiencia; entendiendo por realidad todo lo que está en acto y que no es meramente potencial. Por ejemplo, nosotros podemos preguntar qué *σον* la verdad, la bondad y la belleza (considerados como conceptos abstraídos de la experiencia), o podemos preguntar si estos conceptos, o cualesquiera otros, abstraídos de la experiencia, tienen en realidad algún ser suyo propio; lo cual constituye el tema de debate entre los nominalistas, por una parte, y los realistas o idealistas, por otra[38]. Puede observarse que, puesto que en todas estas aplicaciones la filosofía significa «sabiduría», cuando hablamos de filosofías en plural, nosotros no entendemos diferentes tipos de sabiduría, sino la sabiduría

[37] Nuestra numeración de las filosofías en orden inverso, como segunda y primera, se debe a que la filosofía de Aristóteles, es decir, la metafísica, es efectivamente anterior en el orden del pensamiento lógico, el cual procede desde dentro hacia afuera.

[38] Por ejemplo, esta es una cuestión debatida entre los filósofos brahmánicos y budistas. Para el nominalista, las formas, las ideas, las imágenes o las razones últimas son meramente nombres para las construcciones del pensamiento y válidas sólo como medios de comunicación; para el realista (idealista) las formas últimas son «realidades» dependientes e inherentes al ser, es decir, reales en su ser y nominales sólo en el sentido de que «se distinguen lógicamente».

con respecto a diferentes tipos de cosas. La sabiduría puede ser mayor o menor, pero es siempre uno y el mismo orden de sabiduría.

En cuanto a este orden, si el conocimiento es por abstracción, y la sabiduría es sobre el conocimiento, se sigue que esta sabiduría, pertinente a las cosas conocidas o cognoscibles, y obtenida por un proceso de razonamiento o de dialéctica a partir de datos experimentales, y que no es ni pretende ser una doctrina gnóstica o revelada, no trasciende en modo alguno el pensamiento, sino que es el mejor tipo de pensamiento, o, digamos, la más verdadera de las ciencias. Ciertamente, es una excelente sabiduría, y si se asume una buena voluntad, una sabiduría de gran valor para el hombre[39]. Pero no olvidemos que debido a su base experimental, es decir, estadística, y aún suponiendo una operación infalible de la razón, tal como puede asumirse en las matemáticas, esta sabiduría no puede establecer nunca certezas absolutas, y sólo puede predecir con gran probabilidad de éxito; es decir, las «leyes» de la ciencia, por útiles que sean, no pueden hacer más que resumir la experiencia pasada. Además, la filosofía, en el segundo de los sentidos enumerados arriba, a saber, en tanto que sabiduría humana sobre las cosas conocidas o cognoscibles, debe ser sistemática, puesto que, por hipótesis, se requiere que su perfección consista en una contabilidad de todo, en un acoplamiento perfecto de todas las partes del rompecabezas para hacer un conjunto lógico; y el sistema debe ser un sistema *χερραδο*, a saber, un sistema limitado al campo del tiempo y el espacio, de la causa y el efecto, pues las causas se buscan por hipótesis sobre las cosas cognoscibles y determinadas, todas las cuales se presentan a la facultad cognitiva bajo el disfraz de los efectos[40]. Por ejemplo, puesto que el espacio es de extensión indefinida y no infinita[41], la sabiduría sobre las cosas determinadas no puede tener ninguna aplicación a una «realidad» que no pertenece a los modos no espaciales, o inmateriales, ni, similarmente, a un modo no temporal; pues si hay un «ahora», nosotros no tenemos ninguna experiencia sensible de una tal cosa, ni podemos concebirla en los términos de la lógica. Si por medio de la sabiduría humana se intentaran rebasar los límites naturales de su operación, lo más que podría decirse sería que la referencia «magnitud indefinida» (es decir, la infinitud matemática) presenta una cierta analogía con la referencia «infinitud esencial» como se postula en la religión y en la metafísica, pero no podría afirmarse ni negarse nada con respecto a la «eseidad» (*εσσε*) de esta infinitud en su esencia.

[39] El sentido común es una cosa admirable, como lo es también el instinto, pero ninguno de estos es lo mismo que la razón, ni lo mismo que la sabiduría que no trata de los asuntos humanos, sino que es «especulativa», es decir, conocida en el espejo del intelecto puro.

[40] Cuando se descubre una causa, a esto se le llama explicación. Pero cada causa fue una vez un efecto, y así indefinidamente, de manera que nuestra pintura de la realidad toma la forma de una serie de causas que se extienden atrás hacia el pasado, y de efectos que se esperan en el futuro, pero nosotros no tenemos ninguna experiencia empírica de un ahora, ni podemos explicar empíricamente cómo las causas producen efectos, puesto que la asumición *ποστ ηοχ προπτερ ηοχ* es siempre un acto de fe.

[41] Esto lo demuestra muy agudamente Santo Tomás de Aquino, *Συμμα Τηεολογιχα* I.q.7.a, cf. q.14.a.12, *αδ* 3; su «relativamente infinito» es nuestro «indefinido» (*ανανταν*), a saber, incalculable (*ασ·κηψα*) pero no sin lugar (*αδε♣α*) ni enteramente sin tiempo (*ακ□λα*).

Así pues, si la sabiduría humana, dependiendo de sí misma sólo (es decir, el «racionalismo») propone una religión, ésta será lo que se llama un «religión natural», es decir, una religión que tiene como deidad ese referente cuya operación se ve por todas partes, y que, sin embargo, es muy refractario al análisis, a saber, la «vida» o la «energía». Y esta religión será un panteísmo o un monismo, que postulará un alma (*ανιμα*, «animación») del universo, conocida por todas partes por sus efectos perceptibles en los movimientos de las cosas; cosas entre las cuales estará fuera de lugar cualquier distinción entre lo animado y lo inanimado, puesto que sólo puede definirse racionalmente como animación «eso que se expresa en la moción, o que es la causa de la moción». O si no es un panteísmo, entonces será un politeísmo o un pluralismo, en el que se postulará una variedad de animaciones («fuerzas») como la base y la «explicación» de la correspondiente variedad de mociones[42]. Pero no puede afirmarse ni negarse nada en lo que concierne a la proposición de que una tal animación o animaciones pueden ser meramente aspectos determinados y contingentes de una «realidad» indeterminada en sí misma. Expresado más técnicamente, el panteísmo y el politeísmo son concepciones esencialmente profanas, y si a veces son reconocibles en una doctrina religiosa o metafísica dada, en realidad son interpolaciones de la razón, no esenciales a la doctrina religiosa o metafísica en sí misma[43].

Por otra parte, la sabiduría humana, cuando no se apoya en sí misma solo, puede aplicarse a una exposición parcial, es decir, analógica de las sabidurías religiosas o metafísicas, donde éstas se toman como anteriores a ella misma. Pues aunque las dos sabidurías (a saber, la filosofía segunda y la filosofía primera) son diferentes en tipo, puede haber una coincidencia formal, y en este sentido lo que se llama una «reconciliación de la ciencia y de la religión». Cada una es entonces dependiente de la otra, aunque de maneras diferentes, a saber, las ciencias dependen de la verdad revelada para su corrección formal, y la verdad revelada se apoya en las ciencias para su demostración por analogía, «no como si tuviera necesidad de ellas, sino sólo para hacer más clara su enseñanza».

En uno y otro caso, el fin último de la sabiduría humana es que se acreciente un bien o la felicidad, ya sea para el filósofo mismo, o para sus prójimos, o para la humanidad en general, pero siempre necesariamente en los términos del bienestar material. El tipo de bien considerado puede ser o no un bien moral[44]. Por ejemplo, si asumimos una buena voluntad, es decir, un sentido de la justicia natural, la religión natural se expresará en la ética, a saber, en

[42] La ciencia difiere del animismo sólo en este aspecto, a saber, que mientras la ciencia asume fuerzas en el sentido de voluntades ciegas, el animismo (que es también un tipo de filosofía) personifica estas fuerzas y las dota de libre albedrío.

[43] Lo más comúnmente, el panteísmo se predica de una doctrina dada por imputación, ya sea con una intención inconscientemente deshonesta o ya sea por un uso acostumbrado que se perpetúa sin ninguna crítica. En cada caso, el observador que se tiene por imparcial debe considerar la doctrina misma, y no lo que dicen de ella los críticos hostiles. Para la impropiedad general del término «panteísmo» en relación con el ςεδ□ντα, ver Lacombe, Avant. propos to Grousset, *Λεσ Πηιλοσοπηιεσ Ινδιεννεσ*, p. XIV, note 1, y Whitby, Preface to René Guénon, *Μαν ανδ ηισ Βεχομινγ αχχορδινγ το τηε ςεδ□ντα*, 1945, p. IX.

[44] Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* I.q.1.a.6 *αδ* 2.

una sanción de tales leyes de la conducta que sean las más conductivas al bien común, y se admirará al que llegue incluso a sacrificar su vida por amor de esto. En la estética (puesto que el arte es *χιρχα φαχτιβιλια*), la religión natural, dada una buena voluntad, justificará la manufactura de tales bienes que sean aptos para el bienestar humano, ya sean como necesidades físicas o como fuentes de placer sensible. Todo esto pertenece al «humanismo» y está muy lejos de ser despreciable. Pues en el caso de que no haya una buena voluntad, la religión natural puede emplearse igualmente para justificar la proposición de «la ley del embudo» o de «el diablo se lleve al último», y, en la manufactura, para justificar la producción de bienes ya sea por métodos que son dañinos para el bien común, o que en sí mismos se adaptan inmediatamente a fines dañinos para el bien común; como en el caso del trabajo infantil en la manufactura de gas venenoso. Por el contrario, la verdad revelada requiere una buena voluntad *α πριορι*, a la cual hay que agregar que se requiere la ayuda de la filosofía racional, ya sea como ciencia o como arte, para que esta buena voluntad pueda hacerse efectiva[45].

Hay otro tipo de filosofía, la primera, a saber, la filosofía que hemos llamado «verdad revelada», que, aunque cubre todo el terreno de la filosofía segunda, lo hace de otra manera, mientras, más allá de ésta, trata con confianza de «realidades» que, ciertamente, pueden ser inmanentes al tejido del tiempo y el espacio, y no ser enteramente incapaces de demostración racional, pero a las que se llama trascendentes con respecto a este tejido, es decir, que no están en modo alguno contenidas enteramente dentro de este tejido, y que no son enteramente susceptibles de demostración. Por ejemplo, la Filosofía Primera afirma la actualidad de un «ahora» independiente del flujo del tiempo; mientras que la experiencia es sólo de un pasado y de un futuro. Así mismo, el procedimiento de la Filosofía Primera ya no es en primer lugar deductivo y secundariamente inductivo, sino inductivo de principio a fin, puesto que su lógica procede invariablemente desde lo trascendental a lo universal, y desde allí a lo particular. Ciertamente, puesto que esta Filosofía Primera da por hecho el principio «como es arriba, así es abajo» y viceversa[46], es capaz de descubrir en cada hecho microcósmico la huella o el símbolo de una actualidad macrocósmica, y por consiguiente recurre a la «prueba» por analogía; pero este procedimiento aparentemente deductivo se emplea aquí a modo de demostración, y no a modo de prueba, puesto que aquí la prueba lógica está fuera de cuestión, y su lugar lo ocupa la fe (el *χρεδο υτ ιντελλιγαμ* de San Agustín) o la evidencia de la experiencia inmediata (*αλαυκικαπρατψακ•α*)[47].

[45] La prudencia se define como *ρεχτα ρατιο αγιβιλιυμ*, el arte como *ρεχτα ρατιο φαχτιβιλιυμ*.

[46] E.g. *Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* VIII.2.

[47] «El metafísico puede disputar con alguien que niega sus principios, con solo que el oponente haga alguna concesión; pero si no concede nada, no puede haber disputa con él… si nuestro oponente no cree nada de la revelación divina, entonces ya no hay ningún medio de probar los artículos de la fe con el razonamiento» (Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* I.q.1.a.8c); e *□δεμ* q.46.a.2, «Los artículos de la fe no pueden probarse demostrativamente).

Similarmente, en la India se afirma repetida y explícitamente que la verdad de la doctrina védica no puede demostrarse, sino sólo experimentarse, «*Χον εσο χον λο θυε* uno debe conocer al Conocedor del conocimiento» (*Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.5.15).

Nuestro primer problema en relación con la sabiduría más alta, considerada como una doctrina conocida por revelación (ya sea por medio de la escucha o de la transmisión simbólica), congruente pero no sistemática, e inteligible en sí misma aunque trata en parte de cosas ininteligibles, es distinguir sin dividir entre la religión y la metafísica, entre la filosofía segunda y la filosofía primera. Esta es una distinción sin diferencia, como la que hay entre el atributo y la esencia, y sin embargo es una distinción de importancia fundamental si queremos entender el significado verdadero de cualquier hecho espiritual dado.

Por consiguiente, procederemos primero a subrayar las distinciones que pueden trazarse entre la religión y la metafísica con respecto a una sabiduría que es una en sí misma y que, en cualquier caso, se dirige en primer lugar a las cosas inmateriales, o hablando racionalmente, a las cosas «irreales»[48]. Hablando ampliamente, la distinción es la que hay entre el cristianismo y el gnosticismo, entre la doctrina *συννχ* y la *σηι™α* entre P□μ□νυφα y | α⟩καρ□χ□ρψα, entre la voluntad y el intelecto, entre la participación (*βηακτι*) y la gnosis (*φ□□να*), o entre el conocimiento-de (*αϖιδψ□*) y el conocimiento-como (*ϖιδψ□*). En lo que concierne a la Vía, la distinción es la que hay entre la consagración y la iniciación, y entre la integración pasiva y la integración activa; y en lo que concierne al Fin, la distinción es la que hay entre la asimilación (*ταδ□κ□ρατ□*) y la identificación (*ταδβη□ϖα*). La religión requiere a sus adherentes que se perfeccionen: la metafísica que realicen su propia perfección que jamás ha sido vulnerada (incluso Satán es siempre virtualmente Lucifer, puesto que está caído sólo en gracia pero no en naturaleza). Desde el punto de vista de la religión, el pecado es moral; desde el punto de vista de la metafísica, el pecado es intelectual (en la metafísica, el pecado mortal es una convicción o afirmación de la ego-subsistencia independiente, como en el caso de Satán, o la envidia de los logros espirituales de otros, como en el caso de Indra).

En general, la religión procede desde el ser en acto (*κ□ρψ□ϖαστη□*) del Principio Primero, sin considerar su ser en potencialidad (*κ□ρα⟩□ϖαστη□*)[49]; mientras que la metafísica trata de la Identidad Suprema como una unidad indivisible de potencialidad y acto, de obscuridad y luz, sosteniendo que éstos también pueden y deben considerarse aparte cuando queremos comprender su operación como identidad en Ello o en Él. Y así, la religión asume un aspecto de dualidad[50], a saber, cuando postula una «materia prima», una

[48] En todo el presente ensayo se asume que «sensibilidad» significa la percepción de las cosas por los sentidos, es decir, que no es una cognición sino una reacción; que «razón» significa la actividad de la inteligencia con respecto a la serie causal de los accidentes, llamada a veces la cadena del destino, o, en otras palabras, una inteligencia con respecto a las cosas que se conocen fenoménicamente en el tiempo y el espacio y que se llaman «materiales»; y que el «intelecto» es el hábito de los principios primeros.

[49] Así, la *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VI.2.1 afirma un punto de vista religioso, distinto del punto de vista metafísico que prevalece en las Upani•ads en general, e.g. *Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* II.7. La filosofía cristiana mantiene que Dios está «enteramente en acto». La metafísica está de acuerdo en la definición de la perfección como la realización de todas las posibilidades del ser, pero en lo que concierne a Dios diría más bien que «Él no procede desde la potencialidad al acto» antes de decir que Él es sin potencialidad.

[50] A saber, la dualidad, como de «espíritu y materia», de «forma y sustancia», de «bien y mal».

«potencialidad» o un «no ser» muy alejado de la actualidad de Dios, y no tiene en cuenta la presencia principial de esta «materia prima» en el Principio Primero, o más bien «del» Principio Primero, en tanto que su «naturaleza»[51].

Las religiones pueden y deben ser muchas, puesto que cada una es una «adaptación de Dios», y deben diferenciarse estilísticamente, puesto que la cosa que se conoce, sólo puede estar en el conocedor según el modo del conocedor; y de aquí que, como decimos en la India, «Dios toma las formas que son imaginadas por Sus adoradores», o como lo expresa el Maestro Eckhart, «yo soy la causa de que Dios sea Dios»[52]. Y a esto se debe que las creencias religiosas hayan unido a los hombres, tanto como los han enfrentado, como es el caso de cristianos y paganos, o de ortodoxos y heréticos[53]. De manera que, si tenemos que considerar cual puede ser el problema *πρ□χτιχο* más urgente que tiene que resolver el filósofo, sólo podemos responder que éste ha de reconocerse en un control y una revisión de los principios de la religión comparada, cuyo verdadero fin, juzgado por la mejor de las sabidurías (y el juicio es la función propia de la sabiduría aplicada), debe ser demostrar la base metafísica común de todas las religiones, y que las diversas culturas se relacionan entre sí fundamentalmente como los dialectos de un lenguaje espiritual e intelectual común; quienquiera que reconoce esto, ya no deseará afirmar que «mi religión es mejor», sino sólo que es la «mejor para mí»[54]. En otras palabras, el propósito de la controversia religiosa no

---

Metafísicamente, la dualidad se evita en el cristianismo cuando de muestra que el mal no es una naturaleza autosubsistente, sino meramente una privación, y que puede ser conocido por el Intelecto Primero sólo como una bondad o perfección *ιν ποτεντια*. En la metafísica s\f×, la dualidad se evita considerando el bien y el mal meramente como reflejos en el tiempo y el espacio de Sus atributos esenciales de Misericordia y Majestad.

[51] La «materia» aquí no debe confundirse con la «materia sólida» del lenguaje cotidiano; en la filosofía cristiana, la «materia prima» es precisamente esa «nada» con respecto a la cual se dice *εξ νιηιλο φιτ*. Se dice que tal «materia» es «insaciable de forma», y se implica lo mismo cuando en el *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.56, se dice que en el comienzo, la mujer (= Υρϖα♣×, Apsaras) vagaba en la inundación buscando un señor» (*ιχχηαντι σαλιλε πατιμ*).

[52] La analogía física se representa en la afirmación del antropólogo de que «a Dios lo hace el hombre»; una proposición perfectamente válida dentro de las condiciones de su propio nivel de referencia.

[53] Por supuesto, eso ha tenido lugar principalmente en Europa desde el siglo XIII en adelante. En el hinduismo, se considera que un hombre es un verdadero maestro cuando proporciona a cualquier individuo el mejor acceso a las escrituras *προπιασ* del individuo en cuestión; pues «la senda que toman los hombres, desde cualquier lado que sea, es Mía» (*Βηαγαϖαδ Γ×τ□* IV.11). Clemente de Alejandría concede que «Ha habido siempre una manifestación natural del único Dios Todopoderoso entre todos los hombres de pensamiento recto» (*Μισχ*., V); casi con las misma palabras de la *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* citadas arriba, el Maestro Eckhart dice que «En cualquier vía que encuentres mejor a Dios, sigue esa vía», y Dante no excluye del Cielo a todos los filósofos paganos; en la tradición del Grial, Malory dice que «Merlín hizo la tabla redonda en recuerdo de la redondez del mundo, pues con la tabla redonda el mundo se significa acertadamente. Pues todo el mundo cristiano y el mundo pagano compartían mesa en la tabla redonda» (*Μορτ δ∏Αρτηυρ*, XIV.2); estas posiciones pueden contrastarse con la posición que se toma en la *Χηαν□ον δε Ρολανδ*, donde, cuando se tomó Zaragoza, «Un millar de francos entraron en las sinagogas y mezquitas, cuyos muros destruyeron con mazas y hachas… el pueblo pagano fue arrastrado en masa a la fuente bautismal, a fin de que tomaran sobre sí el yugo de Cristo».

[54] La «mejor para mí» no necesita ser «absolutamente verídico», según se juzga por los patrones metafísicos absolutos. Sin embargo, el metafísico no sugerirá que el seguidor de una religión como «verdad penúltima» la abandone por otra (cf. *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* II.26, *να βυδδηιβηεδα· φαναψεδ αφ□□ναμ*), sino más bien que

debe ser «convertir» al oponente, sino persuadirle de que su religión es esencialmente la misma que la nuestra. Para citar un caso a punto, no hace mucho que hemos recibido una comunicación de un amigo católico en la que decía que «durante años me he sentido avergonzado por la superficialidad y estrechura de cualquier tentativa de afirmar una diferencia entre cristianos e hindúes». Hay que destacar que un pronunciamiento tal como este sorprenderá con un sentimiento de horror a una mayoría de los lectores europeos. De hecho, reconocemos que lo que la controversia religiosa tiene generalmente en vista, es convencer al oponente de su error más que de lo que es correcto a nuestros ojos; e incluso, en la moderna escritura propagandista, se detecta un trasfondo de temor, como si el hecho de descubrir la verdad esencial en el oponente fuera un desastre que pudiera trastocar nuestra propia fe; un temor que viene ocasionado por el hecho mismo de que con el crecimiento del conocimiento y de la comprensión, cada vez se hace más difícil establecer diferencias fundamentales entre una religión y otra. Una de las funciones de la Filosofía Primera es disipar tales temores. Por otra parte, no hay ningún otro terreno en el que todos los hombres puedan estar absolutamente de acuerdo, exceptuando el de la metafísica, terreno que aseguramos que es la base y la norma de todas las formulaciones religiosas. Una vez que se reconoce un tal terreno común, deviene una cuestión simple estar de acuerdo o no estar de acuerdo en los temas de detalle, pues se verá que las distintas formulaciones dogmáticas no son más que paráfrasis de uno y el mismo principio[55].

Pocos negarán que en el día presente la civilización occidental afronta la posibilidad inminente del fallo funcional total, y que, al mismo tiempo, esta civilización viene actuando desde hace mucho tiempo, y todavía continúa actuando, como un poderoso agente de desorden y de opresión para todo el resto del mundo. Nos atrevemos a decir que estas dos condiciones son atribuibles, en último análisis, a esa impotencia y arrogancia que ha encontrado una expresión perfecta en el dicho «oriente es oriente y occidente es occidente, y éstos no se encontrarán nunca», una proposición que sólo podría haber hecho surgir la ignorancia más abismal y el desaliento más profundo. Por otra parte, reconocemos que el único terreno posible sobre el que puede llevarse a cabo una *εντεντε* efectiva de oriente y occidente es el de la sabiduría puramente intelectual, sabiduría que es una y la misma en todos los tiempos y para todos los hombres, y que es independiente de toda idiosincrasia ambiental[56].

Teníamos la intención de examinar con mayor amplitud las diferencias entre la religión y la metafísica, pero más bien concluiremos la presente sección con una afirmación de su identidad última. Consideradas como Vías, o como praxis, las dos son medios de llevar a cabo

---

προφυνδιχε más en la que ya está, y que verifique así como «verdaderas» sus propias imágenes, no por las de otro modelo, sino por lo que es la forma anterior que es común a ambas.

[55] «Formulaciones dogmáticas distintas », i.e., *δηαρμα−παρψ□ψα* como se emplea esta expresión en el *Σαδδηαρμα Πυ)δαρικα.*

[56] En relación con esto, recomendamos al lector la lectura de la obra de René Guénon *ΛΠΟριεντ ετ λΠΟχχιδεντ*, París, 1932.

la rectificación, regeneración y reintegración de la aberrante y fragmentada consciencia individual, las dos conciben el fin último del hombre (*πυρυ•□ρτηα*) como consistiendo en una realización, por parte del individuo, de todas las posibilidades inherentes a su propio ser; o pueden proseguir más allá, y ver una meta final en una realización de todas las posibilidades del ser en un modo y también de todas las posibilidades del no ser. Para los neoplatónicos y San Agustín, y también para Erigena, el Maestro Eckhart y Dante, y también para tales como P\μ×, Ιβν ™Αραβ×, |α)καρ□χ□ρψα, y muchos otros en Asia, la experiencia religiosa e intelectual están tan estrechamente entretejidas que no pueden separarse[57]; por ejemplo, ¿quién habría sospechado que las palabras «Como puede Eso, que el Comprehensor llama el Ojo de todas las cosas, el Intelecto de los intelectos, la Luz de las luces, y la Presencia numinosa, ser otro que el fin último del hombre», y «Tú has sido tocado y tomado, mucho antes de que moraras aparte de mí, pero ahora que Te he encontrado, ya nunca dejaré que Te vayas», no están tomadas de una fuente «teísta», sino de himnos puramente vedánticos dirigidos a la Esencia (*□τμαν*) y al «Brahman impersonal»?

II. COMO HAN CONSIDERADO LA INMORTALIDAD DIFERENTES SABIDURÍAS

Vamos a considerar la aplicación de diferentes tipos de sabiduría a un problema particular de significación general. La pertinencia de la filosofía al problema de la inmortalidad es evidente, en la medida en que la sabiduría se interesa en primer lugar en las cosas inmateriales, y es evidente que las cosas materiales no son inmortales como tales (en *εσσε περ σε*) y ni siquiera de un momento a otro, sino que están continuamente en flujo, y esto es innegable, independientemente de que pueda haber o no, en tales cosas que devienen perpetuamente, algún principio inmortal. O si consideramos el problema desde otro ángulo, podemos decir que lo que quiera que sea inmortal en las cosas fenoménicas, si es que hay algo, debe haber sido así desde que comenzaron, pues hablar de un principio inmortal que ha devenido mortal, equivale a decir que ha sido mortal siempre.

No necesita ningún argumento demostrar que la sabiduría humana, a saber, el racionalismo, nuestra segunda filosofía, comprenderá por «inmortalidad», no una vida que dura siempre sobre la tierra, sino una persistencia postmortem de la consciencia, de la memoria y del carácter individual, tales como, en nuestra experiencia, sobreviven de un día a otro a través de los intervalos nocturnos de sueño profundo. Así pues, la sabiduría racional

[57] Cf. Erigena, *Δε διϖ. νατυραε*, I.66, *Αμβο σιθυιδεμ εξ υνα φοντε, διϖινα σχιλιχετ σαπιεντια, μαναρε δυβιυμ νον εστ*, y *Βηαγαϖαδ Γ×τ□*, V.4-5, «son los hijos de este mundo, y no los hombres de sabiduría, quienes consideran diferentes la gnosis y las obras… Ve ciertamente el que ve que la gnosis y las obras son uno (para el Σ□·κηψα y el Yoga como significadores de la gnosis y de las obras respectivamente, ver *□δεμ* III.3). Que la Vía de la Gnosis y la Vía de la Participación tienen uno y el mismo fin se hace evidente cuando consideramos que el amor y el conocimiento sólo pueden considerarse perfectos en una identidad de amante y amado, de conocedor y conocido.

tomará una u otra de estas dos posiciones. En primer lugar, puede argumentar que si la consciencia fuera en sí misma algo más que una función de la materia en moción, es decir, algo más que una función de la existencia física, nosotros no tenemos ninguna experiencia ni podemos concebir el funcionamiento de la consciencia aparte de las bases físicas efectivas sobre las que parece apoyarse su funcionamiento; y que, por consiguiente, nosotros no podemos concebir la posibilidad de ninguna otra inmortalidad que no sea en la historia, es decir, en las memorias de otros seres mortales. En este sentido, también puede postularse la posibilidad de un tipo de resurrección, como cuando se refresca la memoria por el descubrimiento de pruebas documentales de la existencia de algún individuo o de algún pueblo cuyos nombres mismos se habían olvidado quizás durante milenios. En segundo lugar, nuestra sabiduría humana puede mantener, acertada o erróneamente, que se han encontrado evidencias de la «supervivencia de la personalidad», a saber, en comunicaciones desde el «otro mundo», de tal suerte que prueban, ya sea por referencia a hechos desconocidos para el observador, pero que se verifican después, o ya sea por «manifestaciones» de un tipo u otro, una continuidad de la memoria y una persistencia del carácter individual en el difunto que se asume que está en comunicación con el observador. Si se intenta racionalizar entonces la evidencia aceptada así, se argumenta que puede haber tipos de materia diferentes y más sutiles que los que son perceptibles para nuestros sentidos físicos presentes, y que estas otras modalidades de materia pueden servir muy bien como el supuesto del funcionamiento de la consciencia en otros planos del ser.

Se verá sin dificultad que no puede trazarse ninguna distinción espiritual ni intelectual entre estas dos interpretaciones racionalistas, puesto que la única diferencia entre ellas atañe a la cantidad o al tipo de tiempo en el que puede mantenerse la continuidad del carácter y de la consciencia individual en un espacio dimensionado y sobre una base material, y puesto que las teorías de las «cuatro dimensiones» o de la «materia sutil» no cambian nada en principio. Las dos interpretaciones racionalistas son rechazadas *ιν τοτο*, igualmente por la religión y por la metafísica.

Esto no quiere decir que la religión o la metafísica niegan la posibilidad de una perduración indefinida de la consciencia individual sobre planos del ser indefinidamente numerosos o indefinidamente diferentes (puesto que, en realidad, se asume más bien que, aún ahora, la consciencia individual funciona sobre otros niveles que los de nuestra experiencia terrestre presente)[58], pero esa persistencia en tales modos del ser, hablando estrictamente, no es una inmortalidad, puesto que por inmortalidad se entiende una inmutabilidad del ser, sin desarrollo ni cambio, y enteramente no aconteciente; mientras que eso que se presume que subsiste así aparte de la contingencia, a saber, el alma, la forma o el principio nouménico (*ν□μα*) del individuo, principio por el cual él es lo que es, debe distinguirse, en tanto que

[58] «Incluso nosotros mismos, cuando saboreamos mentalmente algo eterno, no estamos en este mundo», San Agustín, *Δε Τριν.* IV.20.

enteramente intelectual e inmaterial[59], igualmente del cuerpo sutil y del cuerpo grosero (σ⟨κ•μα y στη⟨λα ♣αρ×ρα), que son igualmente fenoménicos (ρ⟨πα).

Por ejemplo, «las cosas que pertenecen al estado de gloria no están bajo el sol» (Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* III, Supp. q.I.a.1), es decir, no están en ningún modo del tiempo ni del espacio; sino más bien, «es a través del medio del sol como uno escapa enteramente» (ατιμυχψατε, ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α, I.3), donde el sol es la «puerta de los mundos» (λοκα–δϖ□ρα), (Χη□νδογψα Υπανι•αδ VIII.66), «la puerta a cuyo través todas las cosas vuelven perfectamente libres a su felicidad suprema (π⟨ρ⟩□ναν δα)… libres como la Divinidad en su no-existencia» (ασατ) del Maestro Eckhart, la «Puerta» de San Juan 10, «la puerta del Cielo que Agni abre» (σϖαργασψα λοκασψα δϖ□ραμ αϖ♦⟩οτ), (Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α III.42)[60]. Es cierto que aquí nos encontraremos de nuevo, inevitablemente, con una distinción, que en modo alguno podemos pasar por alto, entre la formulación religiosa y la formulación metafísica. Como ya hemos visto, el concepto religioso de la felicidad suprema culmina en la asimilación del alma a la Deidad en acto, puesto que el acto propio del alma es un acto de adoración más que un acto de unión. Asímismo, y sin incongruencia, puesto que se asume que el alma individual permanece numéricamente distinta igualmente de Dios y de otras sustancias, la religión ofrece a la consciencia mortal la promesa consolatoria de encontrar en el Cielo, no sólo a Dios, sino a aquellos a quienes amaba en la tierra, y de poder recordar y reconocer.

Por su parte, la metafísica no negará que incluso en un «Cielo», más allá del tiempo, puede haber, al menos hasta el «Juicio final», un conocimiento-de (αϖιδψ□) más bien que un conocimiento-como (ϖιδψ□), aunque no considerará a aquel cuya modalidad está todavía en un conocimiento-de como enteramente Comprehensor (ϖιδϖ□ν) ni como absolutamente Expandido (ατιμυκτα). La metafísica concederá, y en esto está formalmente de acuerdo con la religión, que puede haber o que incluso debe haber estados del ser que no están enteramente en el tiempo, ni tampoco en la eternidad (a saber, en el ahora atemporal), sino que son aeviternales, entendiendo por «aeviternidad» (el védico αμ♦τατϖα) un término medio entre la eternidad y el tiempo[61]; los Ángeles, por ejemplo, como substancias intelectuales

[59] Y, por consiguiente, incapaz de «prueba», ya se trate de los fenómenos aducidos por el «científico» o por el «espiritista».

[60] Aunque aquí se muestra cómo las formulaciones de religiones diferentes pueden expresar las mismas concepciones casi con las mismas palabras, no debe suponerse que nosotros estemos abogando por algún tipo de eclecticismo, o que estemos considerando la posibilidad de una nueva religión compuesta de todas las religiones existentes. El eclecticismo en la religión termina resultando en la confusión y en la caricatura, un buen ejemplo de lo cual puede citarse en el caso de la «teosofía».

[61] Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* I.q.10.a.5. dice «estados del ser» en plural deliberadamente (cf. René Guénon, *Λεσ □τατσ μυλτιπλεσ δε λΠ□τρε*, 1932), aunque para los propósitos de la generalización se ha hecho necesario hablar sólo de tres, a saber, el humano, el angélico y el divino, es decir, aquellos a los que incumben respectivamente las comprensiones literal, metafórica y analógica.

Con la «aeviternidad» cristiana, la αμ♦τατϖα india, y el concepto tradicional de la «humanidad» y del «Hombre Perfecto» (e.g. el islámico ινσανυΠλ καμιλ), cf. Jung, *Μοδερν Μαν ιν Σεαρχη οφ α Σουλ*, p.

conscientes, participan de la eternidad en cuanto a su naturaleza y comprensión inmutables, pero del tiempo en cuanto a su consciencia accidental del antes y el después, y a la cambiabilidad de sus afecciones (es decir, la propensión a caer de la gracia, etc.); y en cuanto a la independencia angélica de la moción local (debido a la cual a los Ángeles se les representa como alados, y se habla de ellos como «pájaros»)[62], por la que los Ángeles pueden estar en cualquier parte, es diferente de la inmanencia del Principio Primero, que implica una presencia igual por todas partes. Y la religión tampoco niega que «Algunos hombres, incluso en este estado de vida son más grandes que algunos ángeles, no actualmente, sino virtualmente» (Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* I.q.117.a.2, *αδ* 3), de donde se sigue naturalmente que «Algunos hombres son elevados a los órdenes angélicos más altos» (San Gregorio, *Ηομ. ιν Εϖ.* XXXIV), participando así de un ser aeviternal; todo lo cual corresponde a lo que implica la familiar expresión hindú *δεϖο βη(τϖ*, equivalente a «muerto y partido al cielo». Precisamente, este punto de vista se expresa más técnicamente en el texto crítico, *Β♦ηαδ*ρα)ψακα Υπανι•αδ* III.2.12, «Cuando un hombre muere, lo que no le abandona (*να φαη*τι*) es su "alma" (*ν*μα*)[63]; el alma es sin fin (*αναντα*, «aeviternal»), y sin fin es lo que son los Distintos Ángeles, de manera que entonces gana el mundo sempiterno (*αναντα*μ λοκα*μ*)». Cf. P\μ× (XII en el *Σηαμσ–ι–Ταβρ×ζ* de Nicholson), «Cada figura que ves tiene su arquetipo en el mundo sin lugar, y si la figura perece, no importa, puesto que su original es sempiterno (*λ*μικ*ν–αστ*)»; y Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* II-I.q.67.a.2c, «en cuanto a las especies inteligibles, que están en el intelecto *ποσιβλε*, a saber, las virtudes intelectuales, permanecen», es decir, cuando el cuerpo se corrompe. Esto también lo expuso Filón, para quien «El lugar de esa vida inmortal es el mundo inteligible»[64], es decir, el mismo que el «Reino Intelectual» de Plotino, *πασσιμ*. Si consideramos ahora las implicaciones de estos dichos en conexión con la respuesta de Boehme al erudito que pregunta, «¿A dónde va el alma cuando muere el cuerpo?», a saber,

---

215: «Si se permitiera personificar lo inconsciente, podríamos llamarlo un ser humano colectivo que combinaría las características de ambos sexos, que trascendería la juventud y la edad, el nacimiento y la muerte, y que tendría a su disposición la experiencia de uno o dos millones de años, es decir, casi inmortal. Si tal existiera, estaría exaltado por encima del cambio temporal… habría vivido incontables veces la vida del individuo, o de la familia, de la tribu y del pueblo, y poseería el sentido vivo del ritmo del crecimiento, del florecimiento y de la decadencia. Sería positivamente grotesco para nosotros llamar a este inmenso sistema de la experiencia de la psique inconsciente una ilusión». Aquí puede observarse que lo «inconsciente» presenta una analogía con el «Sueño Profundo» (*συσυπτι = σαμ*δηι = εξχεσσυσ ο ραπτυσ*); por otra parte, el uso de la palabra «colectivo» evidencia una concepción puramente científica, y no una concepción religiosa.

[62] «El Intelecto es el más veloz de los pájaros» (*μανα/φαϖι•ταμ παταψατσυ ανα/, /γ ζεδα Σα·ηιτ* VI.9.5). Es como pájaros como los Ángeles «celebran en el Árbol de la Vida su parte de aeviternidad» (*ψατρα συπαρ) αμ♦τασψα βη*γαμ… αβηι σϖα♦αντι, ιβιδ*. I.164.21). La expresión tradicional «lenguaje de los pájaros» (que sobrevive en «me ha dicho un pajarito») se refiere a las comunicaciones angélicas.

[63] *Ν*μα* es el correlativo de *ρ(πα*, y es a la parte inteligible o numénica y la causa eficiente de la integración *ν*μα–ρ(πα*, a saber, el individuo como es en sí mismo; y por consiguiente no ha de traducirse por «nombre» (pues ésta no es una doctrina nominalista, sino una doctrina realista), sino por «idea», «arquetipo», «forma» o «alma» (como cuando se dice «el alma es la forma del cuerpo»); por otra parte, *τμαν* es «esencia» más bien que «alma» (*εσσεντια*, eso por lo que una substancia tiene *εσσε* en cualquier modo de ser).

[64] Bréhier, *Λεσ Ιδεσ πηιλοσοπηιθυεσ ετ ρελιγιευσεσ δε Πηιλον δ'Αλεξανδριε*, 1925, p. 240.

que «No hay para ella ninguna necesidad de *ιρ* a ninguna parte… Pues… cualquiera de los dos (es decir, el cielo o el infierno) se manifiestan en ella (ahora), a saber, ahora en el que el alma está… ciertamente, el juicio tiene lugar inmediatamente a la partida del cuerpo»[65], y a la luz de la *Β♦ηαδ□ρα ⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.4.5-6, «Como es su voluntad… así es su destino» (*ψατ κ□μαμ⊃ τατ σαμπαδψατε*) y «Aquel cuya mente está apegada (a las cosas mundanas)… vuelve de nuevo a este mundo… pero a aquel cuyo deseo es la Esencia (*□τμαν*), su vida (*πρ□⟩□⟨*) no le deja, sino que va como el Brahman al Brahman», será evidente que aunque el alma o el intelecto (el védico *μανασ*) es inmortal por naturaleza (es decir, una potencialidad individual que no puede ser *ανιθυιλαδα*, cualquiera que sea su «destino»), sin embargo el «destino» efectivo de una consciencia individual, ya sea ese «destino» «salvarse» o «liberarse» (*δεϖαψ□να*), o entrar de nuevo en el tiempo (*πιτ♦ψ□να*), o «condenarse» (*νιρ♦τηα*), depende de sí misma. Y por consiguiente, se nos dice que «pongamos nuestro tesoro en el Cielo, donde ni la polilla ni la herrumbre lo corrompen»; pues, evidentemente, si la vida consciente del individuo está establecida ya ahora intelectualmente (o en la fraseología religiosa, «espiritualmente») y si el mundo intelectual o espiritual es aeviternal (como se sigue de la consideración de que las ideas no tienen lugar ni fecha), entonces esta vida consciente no puede ser infringida por la muerte del cuerpo, la cual no cambia nada en este aspecto. O si la consciencia está atada todavía a los fines (ya sean buenos o malos) que sólo pueden llevarse a cabo en el tiempo y el espacio, pero que todavía no se han realizado cuando muere el cuerpo, entonces, evidentemente, una tal consciencia encontrará su vía de retorno a estas mismas condiciones, a saber, el espacio y el tiempo, en las que puedan realizarse los fines deseados[66]. O, finalmente, si la vida consciente se ha llevado enteramente en la carne, entonces debe considerarse como enteramente cortada cuando se destruye su único soporte; es decir, debe considerarse como «precipitándose» adentro de la mera potencialidad o infierno.

El espacio de que disponemos no nos permitirá examinar extensamente la teoría de la «reencarnación». Sus fundamentos se dan en */γ ςεδα*, donde el tema es principalmente una cuestión de manifestación recurrente; por ejemplo, en este sentido, Mitra *φ□ψατε πυνα/* (X.85.19) y U•as es *πυνα/πυναρ φ□ψαμ□να* (I.19.10). Una aplicación individual en el espíritu de «Hágase tu voluntad» se encuentra en V.46.1, «Como un caballo que comprehende, me unzo a mí mismo al palo (del carro del año)… sin buscar ni una liberación ni una vuelta atrás de nuevo (*να ασψ□/ϖιμυχα· να □ϖ♦ττα μ πυνα⟨*); que Él (Agni), como Comprehensor (*ϖιδϖ□ν*) y nuestro Guía, nos conduzca rectamente». Ciertamente, el individuo «nace acordemente a la media de su comprensión» (*Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* II.3.2), y de la misma manera que el mundo está preñado de las causas de las cosas que no han nacido» (San Agustín, *Δε Τριν.* III.9), así también el individuo está preñado de los accidentes que deben acontecerle; como lo expresa Santo Tomás, «el destino está en las causas creadas

[65] Boehme, *Ον Ηεαϖεν ανδ Ηελλ* (en Everyman's Library, volumen titulado *Σιγνατυρα Ρερυμ*, etc.).

[66] Se trata del buen propósito que opera, por ejemplo, en el retorno de un Bodhisattva, a quien, de otro modo, conviene el Νιρϖ□⟩α.

mismas» (*Συμμα Τηεολογιχα* I.q.116.2), o Plotino, «La ley viene dada en las entidades sobre quienes se ejerce…, prevalece porque está dentro de ellas… y levanta en ellas un doloroso anhelo de entrar en el reino al cual se les invita desde dentro» (*Εν□αδασ* IV.3.15); y similarmente Iβν ™Αραβ×, que dice que mientras el ser es de Dios, la modalidad no es directamente de Él, «pues Él sólo quiere lo que está en ellas mismas que ellas devengan» (Nicholson, *Στυδιεσ ιν Ισλαμιχ Μψστιχισμ*, 1921, p. 151). Por otra parte, puede tenerse por cierto que las interpretaciones budistas de la causalidad (*καρμα*) o del destino (*αδ♦•⊇α*), y todavía más las interpretaciones teosóficas modernas, interpretaciones que afirman la necesidad de un retorno (excepto para el que es un *μυκτα* o que ha «alcanzado el *νιρϖ□)α*) a las mismas condiciones que se habían dejado atrás al morir, implican una antinomia metafísica; «Tú no puedes entrar dos veces en las mismas aguas, pues otras aguas están corriendo siempre en ti» (Heráclito). Lo que se contempla realmente en las doctrinas védicas y en otras doctrinas tradicionales es la necesidad de una manifestación recurrente, eón tras eón, aunque no nuevamente dentro de uno y el mismo ciclo temporal[67], de todas aquellas potencialidades o fuerzas individuales en las que el deseo de «prolongar su linaje» es todavía efectivo; pues a cada Patriarca (*πιτ♦*), como a Praj□pati mismo, (*πραφ□–κ□μψα*), y, por consiguiente, voluntariamente, se la encomienda a la «Vía Patriarcal (*πιτ♦ψ□να*).

Desde el punto de vista de la metafísica, ¿qué es entonces todo el curso de una potencialidad individual, desde el «tiempo» en que se despierta en el océano primordial de la posibilidad universal hasta el «tiempo» en que alcanza su último puerto? Es un retorno adentro de la fuente y manantial de la vida, desde donde se origina la vida, y es así un paso desde una «anegación» a otra; pero con una distinción, válida desde el punto de vista del individuo en sí mismo mientras es un Viajero y no un Comprehensor, pues, visto como un proceso, es un paso desde una perfección meramente posible a través de la imperfección actual a una perfección actual, un paso desde la potencialidad al acto, desde el sueño (*αβοδηψα*) a un despertar pleno (*σαμβοδηι*). Ignorando ahora la Vía Patriarcal como una senda «de va y viene», y considerando sólo la Vía Angélica directa (*δεϖαψ□να*), vía en la que el */γ ςεδα* está principalmente interesado y que interesa específicamente al individuo (*μυμυκ•υ*), podemos decir que esta Vía es primero de una realización disminutiva y después de una realización aumentativa de todas las posibilidades intrínsecas al hecho de ser en un modo dado (por ejemplo, el humano), y que finalmente conduce a la realización de todas las posibilidades del ser en uno o en todos los modos, y más allá de esto a las posibilidades del ser no en ningún modo cualquiera que sea. En conexión con esto, aquí sólo podemos aludir al papel que tiene lo que se llama la «iniciación»; así pues, sólo diremos que la intención de la iniciación es comunicar de uno a otro un impulso espiritual o más bien intelectual, impulso que se ha transmitido continuamente en *γυρυ–παραμπαρ□–κραμα* desde el comienzo y que

[67] Por ejemplo, en la *Βηαγαϖαδ Γ×τ□*, VI.41, *♣□σϖατ× σαμ□* está muy lejos de implicar «en el acto». Por nuestra parte, dudamos mucho de que un pasaje aupani•ada pueda citarse como implicando una reincorporación de otro modo que en la aurora de un nuevo ciclo, y aun entonces sólo como el crecimiento de una semilla sembrada en el eón anterior, o como una tendencia de la que puede decirse que está preñada la nueva edad.

finalmente es de origen no humano, y con el cual el individuo contraído y desintegrado es despertado a la posibilidad de una reintegración (*σα·σκαρανα*)[68]; y que los ritos metafísicos, o «misterios» (que son en imitación de los medios empleados por el Padre para llevar a cabo Su propia reintegración, cuya necesidad viene ocasionada por la incontinencia del acto creativo), lo mismo que las escrituras tradicionales análogas, tienen la intención de proporcionar al individuo la educación preparatoria necesaria y los medios de la operación intelectual; pero la «Obra Magna», a saber, la de llevar a cabo la reunión de la esencia con la Esencia, debe hacerse por sí mismo dentro de sí mismo.

Hasta aquí hemos seguido la senda del Viajero por la Vía Angélica hasta el reino espiritual o intelectual; y desde el punto de vista religioso es aquí donde se encuentra su inmortalidad, pues, ciertamente, «la duración de la aeviternidad es infinita» (Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* I.q.10.a.5 *αδ* 4). Pero desde el punto de vista metafísico, o incluso desde el punto de vista religioso, o aun por un místico tal como Eckhart (en la medida en que la experiencia religiosa es a la vez devocional e intelectual en el sentido más profundo de ambas palabras) se mantendrá que una estación (*παδα*) aeviternal, tal como la que se implica en el concepto de estar en un cielo, no es el fin, ni en modo alguno un retorno completo (*νιϖ♦ττι*), sino sólo un lugar de reposo (*ϖι♣ρ□μα*)[69]. E igualmente, se mantendrá que considerar el reino intelectual mismo como un lugar de memorias sería una derogación, pues como dice Plotino de sus nativos, «si no buscan ni dudan, y nunca aprenden, puesto que nada está nunca ausente de su conocimiento… ¿qué razonamientos, qué procesos de investigación racional, pueden tener lugar en ellos? En otras palabras, ¿han visto a Dios y recuerdan? Ah, no… tal reminiscencia es sólo para las almas que han olvidado» (*Εν□αδασ* IV.4.6)[70]; y debemos decir más aún respecto a las memorias mundanas (*ϖ□σαν□*), a saber, que «cuando el acto del alma se dirige hacia otro orden, debe rechazar enérgicamente la memoria de tales cosas, debe acabar con esa memoria ahora» (*□δεμ*, IV.4.4.8).

Ciertamente, el concepto metafísico de la Perfección considera un estado del ser que no es *ιν*humano, puesto que se mantiene que tal estado es accesible siempre y por todas partes para quienquiera que se apresure interiormente hacia el punto central de la consciencia y que esté en cualquier terreno o plano del ser, ni tampoco «*σιν* corazón» a menos que por «corazón» entendamos la sede de la emotividad y de la sentimentalidad; pero sí, ciertamente, *νο* humano. Por ejemplo, en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* IV.10.2 es precisamente en tanto que *αμ□ναϖα πυρυ•α*, a saber, en tanto que «persona no humana», como el Sol y *αϖατ□ρα*

[68] Ver *Αιταρεψα ⌊ρα⌋ψακα* III.2.6; *Αιταρεψα Βρ□ημα⌋α* VI.27; *⌋αταπατηα Βρ□ημα⌋α* VII.1.2.1 y *πασσιμ*. Cf. también René Guénon, «L'Initiation et les Métiers», *Λε ζοιλε δ[Πσισ*, Nº 172, 1934.

[69] *Σαδδηαρμα Πυ⌋δαρικα* V.74. Similarmente, el verdadero fin de los actos rituales y de los sacrificios señalados en el Veda no es el logro de un cielo temporal, sino el despertar de un deseo de conocer la Esencia (*□τμαν*) (*Σιδδη□νταμυκτ□ϖαλχ*, XXXIII, con la nota de Veni «El paraíso, por así decir, está a medio camino de casa»).

[70] Similarmente en Dante, *Παραδισο* XXIX.79-81, «Allí la visión ya nunca es interceptada por ninguna concepción nueva, y así no hay ninguna necesidad de la memoria, pues el pensamiento no se ha dividido».

aeviternal, Agni[71], se dice que conduce adelante al Comprehensor que ha encontrado su vía a través del Sol Supernal a la otra orilla de los mundos, y ésta es la «vía de los Ángeles» (*δεϖαψ□να*) en contraste con la de los Patriarcas (*πιτ♦ψ□να*), que no conduce más allá del Sol, sino a la reincorporación en un modo de ser humano. Y aquí se prevé, que más pronto o más tarde, este *δεϖαψ□να* debe conducir a lo que en la vía del misticismo se expresa como una «muerte final del alma», o la «anegación», el σ\ϕ× *αλ–φαν□ ™αν αλ–φαν□*, por lo cual se implica un paso aún más allá de la consciencia en la deidad como acto, a un Supremo (sánscrito *παρα, παρ□τπαρα*) más allá de todo rastro de una multiplicidad ejemplaria, o incluso «inteligible». Y allí, alejado de toda «reminiscencia» posible de lo que se ha conocido o amado en la otreidad, en las palabras del Maestro Eckhart, «Nadie me preguntará de dónde vine ni a dónde fui», o en las palabras de P\μ×, «Allí, de cada uno que entra, nadie tiene conocimiento de que es fulano o mengano»[72].

Si esto parece una negación de la significación última del amor humano, la proposición no se ha comprendido en absoluto. Pues todas las formulaciones metafísicas, al asumir que una analogía infalible relaciona cada plano del ser con todos los demás, han encontrado, en el amor humano, una imagen de la felicidad divina (*π(ρ)□νανδα*), imaginada no como una contradicción, sino como una transformación (*παρ□ϖ♦ττι*) de la experiencia sensual. Esta es la teoría del «amor platónico», según la cual, como lo expresa Iβν Φαρ×δ, «el encanto de cada bello joven, o de cada hermosa muchacha viene a ellos de Su belleza»; un punto de vista implícito también en la concepción del mundo de Erigena como una teofanía, y en la doctrina escolástica de los *ϖεστιγιυμ πεδισ*, a saber, el rastro o la huella de la divinidad en el tiempo, la cual tiene sus equivalentes en los simbolismos védico y zen. Lo que significa esto en la tradición de hecho es que la amada en la tierra no ha de ser realizada *αλλ□* como ella es en sí misma, sino como ella es en Dios[73], y así es en el caso de Dante y Beatriz, Iβν ™Αραβ× y αν–Νιζ□μ[74], y en el de Χηανδ×δ□σ y P□μ×[75]. La belleza de la amada *αλλ□* ya no es como aquí, a saber, contingente y meramente una participación o un reflejo, sino la de la Sabiduría Supernal, la de la Única Madonna, la del ser intrínseco de la Esposa, que «llueve llamas de fuego» (*Χονϖιϖιο*) y que como *χλαριτασ* ilumina y guía al intelecto puro. En esa estación oculta y última (*γυηψαμ παδαμ*), la naturaleza y la esencia, la Apsaras y el Gandharva, son uno e indivisibles, sin conocer nada de un adentro ni de un afuera (*να β□ηψα· κι·χανα ϖεδα*

[71] Agni (–Πραφ□πατι), que en los Vedas es el Pastor de las Esferas (*γοπ□ βηυϖανασψα*), el Guía (*ϖιδϖ□ν πατηα/πυραετα*), el Mensajero y el Heraldo (*δ(τα, αρατι*), y que permanece como el Pilar de la Vida en la Separación de las Vías (*δψορ ηα σκαμβηα… πατη□· ϖισαργε, /γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.5.6), en la crucifixión cósmica (*δηαρυ)ε•υ στηιτα/, □δεμ*), corresponde al Budha «dogmático», a Cristo en tanto que se distingue de Jesús, y a la «Idea de Μυ |αμμαδ».

[72] Nicholson, *Σηαμσ–ι–Ταβρ×ζ*, p. 61.

[73] Cf. *Ταρφυμ□ν αλ–Ασηω□θ*, XL.2, «Ella fue exaltada en majestad por encima del tiempo» y P\μ×, «Este amor y el amante que viven por toda la eternidad» (XIII, en Nicholson, *Σηαμσ–ι–Ταβρ×ζ*). Podría citarse otro ejemplo en el *Παστορ δε Ηερμεσ*.

[74] A quien Iβν ™Αραβ× encontró en la Mecca en 1201, ver Nicholson, *Ταρφυμ□ν αλ–Ασηω□θ*, 1911.

[75] Cf. «Sahaja» en nuestro *Δανχε οφ/ιϖα*, 1917.

ν□νταραμ, Β♦ηαδ□ρα ⟩ψακα Υπανι•αδ IV.321), y eso es su felicidad suprema, y la de toda consciencia liberada.

Todo eso sólo puede describirse en los términos de la negación, en los términos de lo que *νο* es, y por consiguiente decimos nuevamente que la metafísica no puede considerarse en absoluto como una doctrina que ofrece consolaciones a una humanidad que sufre. Lo que la metafísica comprende por inmortalidad y por eternidad implica y requiere de cada hombre una negación de sí mismo total e inquebrantable y una mortificación final, a fin de estar muerto y enterrado en la Divinidad. «Quienquiera que realiza esto, evita la muerte contingente (*πυναρ μ♦τψυ*), la muerte no le tiene, pues la Muerte deviene su esencia, y de todos estos Ángeles él deviene el Uno» (*Β♦ηαδ□ρα ⟩ψακα Υπανι•αδ* I.2.7). Pues la Identidad Suprema no es menos una Muerte y una Obscuridad que una Vida y una Luz, no es menos Asura que Deva: «Su cubrimiento es a la vez de la Aeviternidad y de la Muerte» (*ψασψα χη□ψ□ αμ♦τα, ψασψα μ♦τψυ /, /γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.121.2)[76]. Y esto es lo que comprendemos como el propósito final de la Filosofía Primera.

CAPÍTULO TRES

SOBRE SER EN LA MENTE RECTA DE UNO*

I

ARREPENTIMIENTO

«Swer wil werden daz er solte σ×ν, der muoz λ□ζεν, daz er iezunt ist».
Μειστερ Εχκηαρτ, Pfeiffer p. 606

[76] Similarmente */αταπατηα Βρ□ημα ⟩α* X.4.3.1-3 *Ε•α ϖαι μ♦τψυρ ψατ σαμϖατσαρα /… πραφ□πατι /*, «Él, el Padre, que es el Año e igualmente la Muerte».

Puesto que la Obscuridad y la Luz pertenecen a Su *ασυρατϖα* y a Su *δεϖατϖα* respectivamente, permanecen en Él, que es a la vez *ασυρα* y *δεϖα*, Titán y Ángel, *σαρπα* y *□διτψα;* al mismo tiempo que, desde el punto de vista del Viajero, sus reflejos en el tiempo y el espacio son el mal y el bien. En el hinduismo, a «la Obscuridad en Él se la llama Rudra» (*Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.2), y se la representa por los nombres y colores de K□λ× y K♦•⟩α; en el *ψογα* cristiano, del Rayo Obscuro u Obscuridad Divina, a saber, de la «quietud obscura» y de la «obscuridad sin moción que no conoce nadie sino Aquel en quien ella reina» del Maestro Eckhart (cf. «las nubes y la densa obscuridad» de Deuteronomio 4:11), ya se habla en el Codex Brucianus y también Dionisio, y deviene el tema de la *χοντεμπλατιο ιν χαλιγινε*. Por lo que toca a la propiedad de la expresión «yoga cristiano», sólo necesitamos señalar que las *χονσιδερατιο*, *χοντεμπλατιο*, y *εξχεσσυσ* o *ραπτυσ* de San Bernardo corresponden exactamente a *δη□ρα ⟩α*, *δηψ□να* y *σαμ□δηι*.

* Este artículo se publicó por primera vez en la *Ρεϖιεω οφ Ρελιγιον*, (New York), VII, 1942.

9γϑς<≅4∀ (*Μετανοια*)[77], traducido usualmente por «arrepentimiento», es literalmente «cambio de mente», o metamorfosis intelectual. Platón no usa la palabra (para el verbo, ver *Ευτιδεμο* 279C), pero ciertamente conoce la cosa: por ejemplo, en *Ρεπ□βλιχα* 514 sig., los valores de aquellos que han visto la luz se transforman completamente, y, en *Λεψεσ* 803C–804A, se nos dice que aquellos que han realizado su verdadera relación con Dios y su dependencia real de Él «pensarán (∗4∀<≅Ξ≅:∀4) de otro modo a como lo hacen ahora», y que «conviene a nuestros discípulos ser de esa misma manera (nueva) de pensar»; cf. la palabra de San Agustín, *ρεφορμαμινι ιν μοϖιτατε μεντισ* (*Χονφεσιονεσ* XIII.13). Además, Platón distingue entre «comprender» (ΦΛ<4Ξ<∀4) y «aprender» (:∀<ης<γ4<) como entre el conocimiento y la ignorancia relativa (*Ευτιδεμο*, 278A); y el *Παστορ δε Ηερμασ* ciertamente no se equivoca en cuanto al significado real de «metanoia» cuando dice que «El arrepentimiento es una gran comprensión» (ϑ ¯:γϑ∀<≅ZΦ∀4… Φβ<γΦ∴H *f*Φϑ4< :γ(ς80), y, de hecho, una transformación desde el estado del necio (□νΔT<) al del poseído de intelecto (<≅¬H, *M□)∂(κψα Υπανι•αδ* IV.2.1, 2). De la misma manera Hermes (*Λιβ.* I.18) opone «metanoia» a «agnoia»; esta «agnoia» (ignorancia), en *Λιβ.* XIII.7b, es el primero de los «tormentos irracionales de la materia», de la misma manera que en la serie *νιδ□να* budista la ignorancia es la fuente primaria de todos los males[78].

Ciertamente, es desafortunado que nuestra palabra «arrepentimiento» traduzca :γϑ∀:Ξ8γ4∀ (*μεταμελεια*) más bien que :γϑς<≅4∀ (*μετανοια*); pues la última palabra implica mucho más que el significado meramente moral de pesar por el error pasado. El hombre que se ha «convertido» realmente, es decir, que se ha dado la vuelta (ϑΔΞBT, ΦϑΔΞνT), no tendrá tiempo para darse al castigo de sí mismo, y si se impone penalidades no será a modo de penitencia, sino (1º) como una disciplina semejante a la de un atleta que se entrena, y (2º) en imitación de la pobreza divina. Sobre este nivel de referencia, no puede haber ningún lugar para el recuerdo o el pesar por los errores pasados, errores a los que son propiamente aplicables las palabras, «Dejad que los muertos entierren a sus muertos», donde los «muertos» son el «hombre viejo», que ahora ya no existe para aquellos que pueden decir con San Pablo, *ϖιϖο αυτεμ, φαμ νον εγο.* «A un tal, ciertamente, ya no le atormenta el pensamiento, ¿por qué no he hecho yo lo correcto? ¿por qué he hecho yo lo equivocado?» (*Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* II.9). Llega así un punto en el ascenso de Dante en el que dice, «Non mi ricorda» (*Πυργατοριο*, XXXIII.91). Y, ciertamente, ¿cómo el que ha cesado de ser alguien recordaría o lamentaría lo que «él» había hecho cuando «era» alguien? Sólo cuando retorna, y si retorna, del estado unitivo a «sí mismo», puede recordar o lamentar de nuevo.

Así pues, I∈ :γϑς<≅ZΦ∀4 = ϑ∈ ΦΛ<4Ξ<∀4 (*το μετανοεσαι = το συνιεναι*) es llegar a una «comprensión *χον*». Acentuamos la palabra «*χον*», porque para comprender los

[77] Cf. Hans Pohlmann, *Διε Μετανοια αλσ Ζεντραλβεγριφφ δερ χηριστλιχηεν Φρομμιγκειτ* (Leipzig, 1938); también, Fr. Tucker, *Σψνειδεσισ–Χονσχιεντια* (Jena, 1928).

[78] Ver referencias en el PTS. *Παλι Διχτιοναρψ*, s.v. *πατιχχα–σαμυππ□δα;* y Gerda Hartmann en *ϑουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ*, Vol. 60, (1940), 356 sig.

problemas implícitos es esencial recordar, lo que puede pasarse por alto fácilmente, que todas las palabras que contienen las preposiciones co- o con-, *χυμ*, Φβ<, *σαμ-*, y todos los términos tales como «auto-control», «auto-gobierno», y «auto-posesión» (= com-postura), implican una relación entre *δοσ* cosas (cf. Platón, *Ρεπ□βλιχα*, 431A, B, 436B), cosas que son, en último análisis, respectivamente humana y divina. Por ejemplo, «Cuanto estás libre de ti mismo, entonces estás Auto-controlado (*δ×νεσ σελβεσ γεωαλτιχ* = *f*(ΠΔ∀ϑZH ♥∀Λϑ≅¬ = *σϖαρ□φαν*, y Auto-controlado estás Auto-poseído (*δ×νεσ σελβεσ ειγεν*), y Auto-poseído, poseído de Dios (*ιστ γοτ δ□ν ειγεν*) y todo lo que Dios ha hecho» (Maestro Eckhart, ed. Pfeiffer, p. 598)[79]. Todo esto se aplicará a Φβ<γΦ4H (sunesis), Φβ<≅ΛΦ4∀ (sunousia), y Φβ<<≅4∀ (sunnoia), a los verbos Φβ<γ4:4 (*συνειμι*) y Φβ<40:4 (*συνιεμι*), «estar junto con» y «juntarse con», al sánscrito «*σαμ–□δηι*», «sín-tesis» o «com-postura», y a los verbos *σαμβη⟨*, *σαμπαδ*, *σα·γαμ*, *σαμι*, etc., todos los cuales implican con-greso y unificación, un «devenir uno» (*εκο βη⟨*) en el sentido erótico no menos que en los demás sentidos; cf. ϑγ8ΞT (*τελεο*), ser perfecto, casarse o morir.

En otras palabras, la «gran comprensión» es un tipo de síntesis y de acuerdo (sánscrito *σα·δηι*, *σαμ□δηι*, *σα·φ□□να*), por el que se resuelve nuestro conflicto interno, o como lo expresan también los textos sánscritos, en los que «se sueltan todos los nudos del corazón». Si preguntamos, ¿un acuerdo de qué con qué?, la respuesta será evidente: unanimidad (®: ¯<≅4∀)[80] de las partes peor y mejor, de las partes humana y divina en nosotros, en cuanto a cual debe gobernar (Platón, *Ρεπ□βλιχα* 432C); «asimilación del conocedor con lo que ha de conocerse (ϑ⟨ 6∀ϑ∀<≅≅Λ:Ξ<∑ ϑ∈ 6∀ϑ∀<≅≅¬< *f*>≅:≅∴TΦ4H), de acuerdo con la naturaleza arquetípica, y venida a ser en esta semejanza» (Platón, *Τιμεο* 90D, cf. *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* XIII.12-18, *φ□εψαμ⊃ αν□διματπαραμ βραημα⊃*), «semejanza que ahora comienza a formarse de nuevo en nosotros» (San Agustín, *Δε σπιρ. ετ λιτ.* 37); *χον–σχιεντια* con nuestra «parte divina», cuando se han calmado las dos partes del alma mortal y la tercera parte del alma se mueve así para que nosotros seamos «de una única mente con nuestro Sí mismo real» (Φβ<<≅4∀< ∀⇔ϑ ¯H ∀Λϑ⟨ □ν46 ¯:γ<≅H), obteniendo así el conocimiento verdadero en lugar de nuestra opinión (*Ρεπ□βλιχα* 571, 572). En términos indios, esto es también el acuerdo marital, o la unanimidad del sí mismo elemental (*βη⟨τ□τμαν*, *♣αρ×ρα □τμαν*) con el Espíritu solar presciente (*πραφ□□τμαν*, *α♣αρ×ρα □τμαν*) en una unión que trasciende la consciencia de un adentro o de un afuera (*B♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.3.21); en otras palabras, la fusión del Rey Exterior con el Sabio Interior, del *Ρεγνυμ* con el *Σαχερδοτιυμ.*

[79] Para poner de relieve el significado distinguimos entre «sí mismo» y «Sí mismo», como se hace comúnmente en las traducciones del sánscrito para distinguir entre el sí mismo mortal y su Sí mismo inmortal; estos dos «sí mismos» corresponden al «alma» mortal e inmortal de Platón, y al «alma» y «espíritu» de San Pablo, donde la primera es ese «alma» que nosotros debemos «odiar» si queremos ser discípulos de Cristo.

[80] «! (□Δ ® ηγ∈H ∗4∗ςΦ6γ4σ ∀¬ϑ™ (∴(<γϑ∀4 ®:≅<≅γ℘<», Jenofonte, *Οχχ.* XVII.3. Pues nosotros participamos entonces en su BΔ ¯<≅4∀ = sánscrito *πραφ□□να*, Providencia o Presciencia.

Así pues :γϑς<≅4∀ (*μετανοια*) es la transformación de la totalidad del ser de uno; desde el pensamiento humano a la comprensión divina. Una transformación de nuestro ser, pues como dijo Parménides, «Ser y conocer son uno y lo mismo» (Diels, *Φρ.* 18.5), y «Nosotros venimos a ser de tal material como eso sobre lo que la mente está establecida» (*Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.34.3). Arrepentirse es devenir otro hombre, un hombre nuevo. Que esto era la comprensión de San Pablo, está claro en Efesios 4:23, «Sed renovados en el espíritu de vuestra mente» (□<∀<γ≅¬Φη∀4 ∗∞ ϑ⎩ B<γβ:∀ϑ4 ϑ≅¬ <≅∈H ⇓:™<).

II

SOBRE LAS «DOS MENTES»

Dios «no es un hombre, de modo que deba arrepentirse» (I Samuel 15:29, cf. Salmos 110:4, y Ezequiel 24:4). La metanoia es un «cambio de mente» que difiere sólo en su implicación más amplia del cambio de mente que ha tenido lugar cuando nos arrepentimos de una intención. Cuando hacemos esto, ello se debe a que nosotros mismos sentimos que ahora estamos «mejor aconsejados» y que somos capaces así de actuar «aconsejadamente», o como lo expresaría Platón, 6∀ϑ□ 8 ⎺(≅<. ¿El consejo de quién estamos nosotros recibiendo? ¿Quién da el consejo cuando nosotros «recibimos consejo de nosotros mismos»? Sobre este punto Sócrates no tenía ninguna duda, pues, como dice él mismo, «Cuando yo estaba a punto de cruzar la corriente, se me dio el signo daimónico que usualmente viene a mí —él siempre me retiene de lo que yo quiero hacer— y yo consideré que había sido una voz proveniente de él que me prohibía…» (*Φεδρο* 242B)[81]. O, como dice también Platón, «hay un algo en el alma que inclina a los hombres a beber y un algo que lo prohibe, un algo diferente de eso que inclina», donde lo que nos arrastra son las pasiones y los desórdenes, y lo que nos retiene la voz de la Razón (*Ρεπ□βλιχα* 439). Todo el mundo ha tenido experiencia de esto.

Apenas necesitamos decir que Platón habla del Guía (≡(γ:ϕ<) dentro de nosotros por muchos nombres, tales como la Razón vocal (8 ⎺(≅H), la Mente (<≅¬H), el Genio (∗∀∴:T<), y la parte más divina (ηγ4 ⎺ϑ∀ϑ≅H) y mejor, o la parte gobernante (6Δςϑ4Φϑ≅H) y eterna (□γ4(γ<ZH) de nosotros, ni recordar que este Alma Inmortal «es nuestro Sí mismo real» (*Λεψεσ* 959A), y que nos corresponde a «nosotros» ser Su servidor (⇓BZΔΞϑ0H, *Λεψεσ* 645A, *Τιμεο* 70D, etc.); de otro modo, ¿cómo, ciertamente, «Se hará Tú voluntad así en la tierra como en el cielo»? Esta divinidad inmanente es igualmente el «Alma del alma» (PΛΠ←PΛΠ↑H) de Filón, el «Genio Bueno» (® □(∀η∈H ∗∀∴:T<) de Hermes, y el «Pastor» de Hermas. Es la «Sindéresis» escolástica, el *«Φυνκελειν»* del Maestro Eckhart, y por atenuada

[81] Es más bien extraño que en un contexto Sócrates suponga que «el signo daimónico ha venido a pocos o a nadie antes de mí» (*Ρεπ□βλιχα* 496C), pero esto es contradicho en otras partes, notoriamente en *Τιμεο* 90D y *Φεδ□ν* 107D y cf. *Οδισεα* III.26.

que esté, es nuestra propia «Consciencia»; pero no es en modo alguno *νυεστρα* «razón», o la «intuición» de Bergson. Es el Espíritu que la Escritura, como señala San Pablo, distingue tan tajantemente entre el alma, y su *φαμ νον εγο, σεδ Χηριστυσ ιν με* (Hebreos 4:12 y Gálatas 2:20). Es «el Sí mismo del sí mismo, llamado el "Guía Inmortal"» (*□τμανοΠτμ□ νετ□μ♦τ□κηψα⁄, Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.7), el «Controlador Interno» (*ανταρψ□μιν, Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* III.7.1, etc.), el «Sí mismo (o Espíritu) y Rey de todos los seres», o «de todo cuanto está en moción o en reposo» (*□δεμ* I.4.16, II.1.2, *⁄γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.115.1, etc.), el Genio inmanente (*ψακ•α*), de *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* X.8.43 y *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* IV.24, y el «Sí mismo incorporal e inmortal» impasible de *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.12.1, el «Eso» del famoso dicho «Eso eres tú»[82]. Y, de la misma manera que para Platón, así, en los libros védicos, este Hombre Interior impasible, sin muerte, y Sí mismo verdadero, «mora junto con» el sí mismo humano, pasible y mortal, en la «casa» o «ciudad» del cuerpo, mientras «nosotros» estamos vivos. Es este «Espíritu» (Santo) el que nosotros «entregamos» cuando nosotros morimos: y entonces surge la imperiosa pregunta, «¿En la partida de quién partiré yo, cuando yo parta?» (*Πρα♣να Υπανι•αδ* VI.3), pregunta cuya respuesta, acordemente a la cual nosotros estaremos «salvados» o «condenados», dependerá de si antes del fin hemos llegado a saber «Quién somos» (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* IV.19.4, 5, *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.4.14, *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* IV.40, etc.).

Nosotros todavía hacemos uso de expresiones tales como ser «de mente o ánimo doble», «de mente fuerte o débil», «de mente indecisa» (sobre un propósito), y «no conocer la propia mente de uno»; nosotros también «componemos nuestras mentes»[83], y sólo cuando se ha hecho esto sabemos realmente lo que realmente «estaba en nuestra mente o ánimo hacer». Usamos estas expresiones (como tantas otras frases heredadas) sin una consciencia plena de su significado, de la misma manera que hablamos del «gobierno de sí mismo» o del «control de sí mismo» sin darnos cuenta que la «misma cosa nunca hará o sufrirá cosas opuestas en el mismo contexto y con relación a la misma cosa y al mismo tiempo. De modo que si nosotros encontramos alguna vez estas contradicciones en las funciones de la mente, sabremos que ello no era el funcionamiento de la misma cosa» (*Ρεπ□βλιχα* 436B, cf. 431A, B, y *Παρμ□νιδεσ* 138B)[84]. De hecho, todas estas expresiones derivan su significado de la antigua doctrina de la

[82] Que «Nosotros (yo) tenemos la mente de Cristo» (I Corintios 2:16) no es sino otro modo de decir la misma cosa, y se verá que la mente nueva y el hombre nuevo son uno, o, en otras palabras, que conocer la mente real de uno es lo mismo que conocer o amar el Sí mismo real de uno (ν48ZΦ∀Η ∗∞ Φγ∀Λϑ ⁻<σ <≅¬< ♣>γ4Η, Hermes, *Λιβ.* IV.6 b), el Sí mismo de todos los seres. Tener esa Mente es estar «bendito con un buen genio» (γ⇔∗∀∴:Τ<), pero la dependencia exclusiva de nuestra propia mente inestable es estar «maldito con un mal genio» (6∀6≅∗∀∴:Τ<, Filón I.37, 38). Nuestro «libre albedrío» no consiste en hacer lo que nos agrada (es decir, lo que hacemos por una compulsión «natural»), sino en una elección de guías, una elección entre los Genios bueno y malo, «el buen Daimon» y el Malo, cuyo nombre es Legión.

[83] Esto implica un con-sentimiento de las dos voluntades implicadas.

[84] Filón I.94 parece contradecirse, pero es un fallo; pues no es el mismo hombre quien «se rasca» y es también rascado; es, digamos, un dedo el que rasca y una pierna la que es rascada, y éstos no son el mismo hombre sino dos partes del mismo hombre. Subjetivamente, puede ser la parte mejor la que quiere rascar, y la

dualidad de la naturaleza humana[85], expresada en los términos de una dualidad o bivalencia de mente (<≅¬H, sánscrito *μαναση*). Es esta doctrina la que el Profesor Goodenough parece encontrar tan extraña en Filón[86]: y sin embargo, sin ella, la noción de arrepentimiento sería ininteligible. Conocer la propia mente de uno es lo mismo que «conocerse a uno mismo» o «amarse a uno mismo», en el sentido superior de Aristóteles (*Ετιχα Νιχομαχοσ* IX.8), Hermes (*Λιβ.* IV.6B), Santo Tomás de Aquino (*Συμμα Τηεολογιχα* II-II.26.4), y las Υπανι•αδσ (*Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* II.4, etc.). Filón dice que «hay dos mentes, la de todos (los seres)[87], y la mente individual: el que escapa de su propia mente, escapa a refugiarse en la mente de todos en común». Una es no generada e inmortal, la otra generada y mortal (I.93). Puesto que el alma está «muerta» cuando está sepultada en las pasiones y vicios (I.65, y como para San Pablo), Filón señala que «Lo que muere no es la parte gobernante de nosotros, sino el sujeto lego, y mientras éste último no se arrepiente (:ΞΠΔ4H □< :γϑ∀<≅∴∀ ΠΔ0Φς:γ<≅<) y reconoce su perversión (ϑΔ≅BZ), estará atrapado por la muerte» (I.80). La mente individual es la misma cosa que nuestra «sensibilidad» (∀∅ΦηZΦ4H)[88]; y «siempre es justo que lo superior gobierne, y que lo inferior sea gobernado; y la Mente es superior a la sensibilidad» (I.131); «el hombre indolente se hunde en su propia mente incoherente» (I.94, cf. *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* II.67 y VI.34)[89], es decir, en «el conocimiento estimativo» en los términos del «hambre y la sed».

Equivale a la misma cosa negar el nombre de «mente» a las facultades estimativas del alma sensitiva, gobernada por sus voliciones. Así, en Hermes, *Λιβ.* I.22, se pregunta, «¿No tienen todos los hombres mente?» y se responde, «la Mente viene sólo a aquellos que son devotos y buenos y puros» (6∀η∀Δ H̄ = *♣υδδηα*). En términos platónicos, el alma es sin mente (□<≅ΛH) al nacer y puede ser todavía inconsciente (□< 0̄ϑ≅H) al morir (*Τιμεο* 44A, C); la Mente sin cambio que se contrasta con la opinión sujeta a persuasión sólo se ha

parte peor la que necesita ser rascada; o la parte peor la que quiere ser estimulada y la parte mejor la que sucumbe.

[85] Platón, *Ρεπ□βλιχα*, 604B, etc.; II Corintios 4:16; Santo Tomás de Aquino, *Συμμα Τηεολογιχα* II-II.26.4; Υπανι•αδσ, *πασσιμ.*

[86] E. R. Goodenough, *Βψ Λιγητ, Λιγητ*, pp. 382-86.

[87] El plural ©8T< no puede significar «el universo», y no debe traducirse así, como lo traducen Colson y Whitaker en la edición de la Loeb Library. La «mente de todo en común» (ΦΛ:Bς<ϑT<) es la del «Sí mismo de todos los seres» en Platón, *Φεδ□ν* 83B: «La filosofía exhorta al alma a no creer en nada excepto su Sí mismo, a fin de que ella pueda conocer su Sí mismo, el Sí mismo de todos los seres» (∀⇔ϑ∈ ϑ™< ∠<ϑT< = sánscrito *σαρϖαβη⟨τ□ν□μ □τμ□*). Jenofonte observa que «Cuando el Dios es nuestro maestro, todos nosotros venimos a pensar igualmente» (:̄≅<≅γ℘<, *Οχχ.* XVII.3). Es cuando nosotros «pensamos por nosotros mismos», sabiendo bien sólo lo que nos agrada pensar, cuando nosotros discordamos.

[88] «La mente carnal es enemistad contra Dios» (Romanos 8:7).

[89] Nosotros debemos entonces «verter como una libación la sangre del alma y sacrificar toda nuestra mente a Dios» (Filón I.76). El Maestro Eckhart dice «la mente debe ser dementada de sí misma»; eso no implica en modo alguno el anti-intelectualismo moderno (en favor del comportamiento instintivo) sino la «locura divina» de Platón, pues «Los hombres a quienes Él dementa, Él los usa como sus servidores… es Dios mismo quien habla por ellos» (*Ιον* 534D).

encontrar en los Dioses y en un pequeño número de hombres (*Τιμεο* 51E). Sin embargo, si nosotros entendemos por «mente» meramente el instrumento del pensamiento discursivo humano, entonces participar en la manera de conocer divina será, hablando en términos humanos, estar «fuera de la mente de uno»; así, del Profeta a cuyo través habla Dios, Platón dice que «su mente no está en él» (*Ιον*, 534B), un estado de «manía» que no debe confundirse con la «insanía» (*Φεδρο* 244, 265): «la sabiduría de este mundo es necedad para Dios» (I Corintios 3:19).

Hemos visto ahora que la noción de un «cambio de mente» presupone que hay dos en nosotros: dos naturalezas, una humanamente opinionada y otra divinamente científica; dos naturalezas que han de distinguirse ya sea como mente individual y universal, o como sensibilidad y mente, o como no-mente y mente, o como mente y «locura»; donde los primeros términos corresponden al Ego empírico, y los segundos a nuestro Sí mismo real, el objeto del mandato «Conócete a ti mismo». Concluiremos anotando brevemente los equivalentes de estas formulaciones en las fuentes indias.

La formulación en los términos de dos mentes es explícita en Manu I.14: «De sí mismo el Auto-existente sacó la mente, cuya naturaleza es lo real y lo irreal» (*σαδασαδ–□τμακαμ*)[90]; la mente, es decir, eso con lo cual uno piensa «tanto el bien como el mal» (*πυ⟩ψαμ χα⊃ π□παμ χα, ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.60.1) y que, por consiguiente, es un medio «ya sea de esclavitud o ya sea de liberación» (*Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.34.11). «Se dice que la mente es doble, pura e impura (*♣υδδη□♣υδδηαμ*): impura, por su relación con el deseo, pura por su separación del deseo[91]. …La dicha de quien mora en el Sí mismo es indescriptible, la polución de su mente lavada por la Auto-compostura»[92] (*σαμ□δηι–νιρδηαυτα–μαλασψα νιϖε♣ιτασψα □τμανι, Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.34.6, 9).

La distinción entre Mente y sensibilidad (entre <≅¬H y ∀∩Φη0Φ4H) es análoga a la que hay entre Manas, Mente y ς□χ, el poder o la facultad de expresión. Mente deviene un nombre o hipóstasis de Dios[93], puesto que no hay ningún otro que inteligiza (*ν□νψαδ ατο∏τιμαντ♦*,

[90] *Σατ* y *ασατ* son primariamente ser, realidad, verdad y sus contrarios. En la Identidad Suprema (*ταδ εκαμ*), sin otreidad (*αδϖαιταμ*), éstos ya no son contrarios; pero considerados aparte, donde *ενσ ετ βονυμ χονϖερτυντυρ, ασατ* como «no ser» es «mal».

[91] Como en Hermes, X.6, <≅¬H 6∀η∀Δ∈H… ϑT< γ<*Λ:ςϑT<. La «purificación» prescrita (*χιτταμ… ♣οδηαψετ, Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.34.3) es precisamente la «Katharsis» platónica, «una separación de "alma" y "cuerpo", tan grande como sea posible», es decir el tipo de «muerte» que practican los filósofos (*Φεδ□ν* 67C, F; cf. *Σοφιστα* 227D); para Platón, la purificación y la liberación son coincidentes (*Φεδ□ν* 82), de la misma manera que en *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.34.11, la mente desapegada de los objetos sensibles (*νιρϖισαψαμ*) es la liberación (*μοκ•*).

[92] *Σαμ□δηι* (literalmente «síntesis», «compostura») es la consumación del *ψογα*, y es lo que entiende Platón cuando exhorta al alma a «recogerse y concentrarse en su Sí mismo» (∀⇔ϑ←< *∞ γ∅H ∀⇔ϑZ<, *Φεδ□ν* 83A).

[93] *Ταιττιρ×ψα Σα∝ηιτ□* II.5.11.5, VI.6.10.1; */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* X.5.3.1; *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* V.5.6, etc.

Βηαδρα ψακα Υπανισαδ III.8.11). Manas es el principio sacerdotal que conoce y quiere, ς□χ el poder de acción sin el que nada se efectuaría. Es función de ς□χ (femenino) «imitar» (*κανυκ*)[94] a Manas (masculino) y actuar como su seguidora y mensajera, «pues ella es con mucho la más baja y él es con mucho el superior» (*Ταιττιρ×ψα Σα∝ηιτ□* II.5.11.5; */ατα πατηα Βρ□ημα⟩α* I.4.4.7 y 5.11). Pero aunque la Victoria depende de su co-operación, ella puede mostrarse poco dispuesta a cumplir su oficio (*/ατα πατηα Βρ□ημα⟩α* I.4.4.12; *Ταιττιρ×ψα Σα∝ηιτ□* II.5.11.5. etc.); a ella se la aparta fácilmente de su fidelidad a la Mente y a la Verdad hacia el servicio de lo que a ella le agrada pensar, y entonces meramente perora necedades (*/ατα πατηα Βρ□ημα⟩α* III.2.4.11, etc., cf. Filón I.94).

En los textos indios nos encontramos también con la noción de una dementación mejorativa como se señala arriba. Pues cuando se considera la «mente» sólo como una parte del organismo psíquico, entonces ser «sin mente» e «inconsciente» es la condición superior, y la operación mental consciente la inferior. Así, «Cuando la mente ha sido inmolada en su propia fuente por amor de la Verdad, entonces cesan igualmente los falsos controles de las acciones hechas cuando ella era engañada por los objetos sensibles» (*Μαιτρι Υπανισαδ* VI.34.1, 2); «Nadie cuya mente no ha sido inmolada puede llegar a Él» (*Κα⊇ηα Υπανισαδ* II.24); a saber, a la Persona, que siendo desprovista de todo atributo limitativo es necesariamente «sin mente», aunque la fuente de la mente (*Μυ⟩δακα Υπανισαδ* II.1.2, 3). Dios no piensa y no conoce según nuestra manera imperfecta de conocer en los términos de sujeto y objeto; nosotros podemos decir que Dios piensa, pero no hay una segunda cosa, otra que sí mismo, de la cual pueda pensar (*Βηαδρα ψακα Υπανισαδ* IV.3.28, etc.)[95]. En este sentido, entonces, se dice que «cuando uno alcanza el estado de dementación (*αμανιβη□ϖα*), eso es el último paso» (*Μαιτρι Υπανισαδ* VI.34.7), y nosotros reconocemos la misma doctrina en Santo Tomás de Aquino, *Χυμ ϖερο ιντελλεχτυσ φαμ αδ φορμαμ ϖεριτατισ περτινγιτ, νον χογιτατ, σεδ περφεχτε ϖεριτατεμ χοντεμπλατυρ* (*Συμμα Τηεολογιχα* I.34.1 *αδ* 2). Sólo debemos cuidarnos de no confundir esta dementación superior de lo supraracional y lo supraconsciente con la dementación de los Titanes que son todavía irracionales y subconscientes; de la misma manera que distinguimos entre el no ser de la supraesencialidad divina y el no ser de lo que todavía no ha venido al ser o no podría ser.

Resumiendo: en la primera parte de este artículo, nuestra intención era mostrar que lo que significa realmente el «arrepentimiento» es un «cambio de mente», y el nacimiento de un «hombre nuevo» que, lejos de estar abrumado por el peso de los errores pasados, ya no es el hombre que los cometió; y en la segunda parte, señalar la doctrina de la dualidad de la mente, dualidad de la que depende la posibilidad de un «cambio de mente», y demostrar su universalidad; en otras palabras, señalar que la noción y la necesidad de una «metanoia» están

[94] Cf. Hermes, *Λιβ.* XII.1.13A, ® ≅®< 8 (≅Η *f*Φϑℜ< γ∅6©< ϑ≅¬ <≅¬σ 6∀4 ® <≅¬Η ϑ≅¬ ηγ≅¬.

[95] Cf. Witelo, *Ιντελλιγεντια σεμπερ ιντελλιγιτ⊃ (σεδ) σι σε ιπσαμ χογνοσχενδο νον χογνοσχιτ αλια* (*Δε Ιντελλιγεντιισ* XXIV, XXVII, agregando el Comentario [*ιδ εστ*] *περχεπτιονεμ νον ιντελλιγιτ, σιχυτ ανιμα*).

inseparablemente ligadas a las formulaciones de la *Πηιλοσοπηια Περεννισ* dondequiera que las encontramos.

CAPÍTULO CUATRO

BELLEZA, LUZ Y SONIDO*

En el primer capítulo de San Juan[96] se asume una coincidencia del sonido y de la luz (*ϖερβα, λυξ*). Por otra parte, en las palabras del Génesis, «Que sea la Luz; y fue la Luz», no hay implícita ninguna sucesión de aconteceres temporales. «¿De dónde, dice Basilides, vino la Luz?… Vino de la voz del Orador» (Hipólito, *Ρεφ. Ηαερ.* 22). Dionisio, y con él toda la tradición escolástica, dan por establecida, y argumentan, desde una identidad del bien o el ser, la belleza, la luz, y la verdad en el sujeto último, que es también la causa primera, es decir, Dios. Dionisio toma también de Platón la idea del poder «convocativo» de la belleza. La doctrina védica está plenamente de acuerdo con estas posiciones.

En el */γ ςεδα* nos encontramos con una variedad de términos tan grávidos de significación que a menudo es imposible decir si, en un contexto dado se emplean para denotar únicamente uno de los significados implícitos, a saber, «bueno» (deseable, apetecible, o amable), «radiante» o «bello». Un número de estas raíces implica al mismo tiempo «luz» y «sonido», cf. *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* III.13.7, donde la luz se ve y se escucha; y sólo nosotros podemos juzgar si en un contexto dado predomina uno u otro de estos valores, y traducirlo en consecuencia. Por ejemplo, *αρχ* significa a la vez «brillar» y «entonar»; *βηα*, «brillar» o «irradiar», es finalmente inseparable de *βηαμ, «ηαβλαρ»*; *χηανδ*, primariamente «ser brillante» y de aquí «gratificar», da origen a *χηανδασ* con los sentidos de «brillo», «encantación», «metro», y «deseo», y a *χηανδα* con los sentidos de «radiante», «encantador», y «cantor»; *♣ϖαρ* y *σϖ♦* implican «brillar» o «sonar». *Σ(ρψα* y *σ(ρα*, el «Sol», que en la tradición védica coincide con *□τμαν*, el «Espíritu», y con *σατψαμ*, la «Verdad» (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.115.1) se deriva de las dos raíces anteriores, que apenas pueden distinguirse; y aunque la idea del brillo parece predominar, nos encontramos con textos tales como *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α* III.33, donde «El Sol es sonido; y por consiguiente, ellos dicen del Sol que "Él procede resonando"» (*□διτψασ σϖαρα εϖα⊃ σϖαρα ετ×*)[97], y *Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* I.2.1, donde la «Muerte» (el Padre),

* Este artículo, en su versión inglesa, no se había publicado anteriormente. La versión francesa se publicó en Études Traditionelles (París) XLII, 1927.

96 Cf. René Guénon, «Verbum, Lux et Via», *Λε ςοιλε δΠισις*, Vol. 39, 1934, p. 173.

97 Cf. Dante, *Παραδισο* X.76, «Así cantando, estos soles ardientes» (*σι χαντανδο, θυεγλι αρδεντι σολι*). Obsérvese *ταμ ινδραμ αβηιγ□ψατα /γ ςεδα Σα·ηιτ□* VIII.32.13; *αβηιπραγ□, βεσινγεν, /γ ςεδα Σα·ηιτ□* VI.46.10; *ψα ε•α ταπατι πρ□)ο* (el soplo)… (*ιμαμ λοκαμ*) *αβηψ□ρχατ Αιταρεψα (ρα)ψακα* II.2.1, y *σα ιδαμ σαρϖαμ αβηιπρ□* (*ρατ*) «todos los sonidos son una única palabra, *πρ□)α* (el soplo)» *Αιταρεψα*

procediendo desde la despiración a la espiración[98], deviene el «Año», el «Sol» (el Hijo), y se le describe como haciendo su camino «celebrando» (*αρχαν*), lo cual, ciertamente, no excluye la idea del «brillo», pero en este contexto, según | α≡καρ□χ□ρψα, significa «cantando un canto de alabanza» (*αρχατε, π⟨φ□· κυρϖατε*); y a la «delectación» que se experimentó en este oficio se le llama el «brillo» (*αρκατϖα*) del «brillo» (*αρκψα*), con referencia particular al del Fuego Sacrificial, cuyas hipóstasis son los mundos. Para parafrasear, se debe decir que el brillo del Sol Supernal *ιν πρινχιπιο* y la pronunciación creativa de la «Palabra» primordial, por la que todas las cosas son al mismo tiempo reveladas y evocadas, son uno y el mismo «acontecimiento» coincidente.

Las ambivalencias de *αρχ* y *χηανδ* se ilustran además en los siguientes pasajes: */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.92.3 y 6, «Las Auroras están cantando (*αρχαντι*) como mujeres ocupadas en sus tareas»[99], y «la Aurora brilla en su belleza con una sonrisa encantadora» (*♣ριψε χηανδο να σμαψατε ϖιβη□τ×*)[100]; V.52.12, «alabando con himnos» (*χηανδο–στυβηα⟩*); y VII.7.3.6 «brillante de gloria como el Sol» (*χηανδο να σ⟨ρο αρχι•□*). En *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* VIII.9.12 a las Auroras se les describe como *χηανδο–πακ•ε*, lo cual puede traducirse por «teniendo alas métricas» o por «moviéndose con alas de deseo». Los valores de *χηανδασ* son de particular interés en relación con la idea de la «integración de sí mismo en el modo de los metros, o encantaciones» (*χηανδο–μαψαμ⊃ □τμ□ν□μ σα·σκυρατε, Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* VI.27), lo cual equivale a decir la edificación de un «cuerpo» espiritual de sonido rítmico, o de luz, o de beatitud, puesto que *χηανδο–μαψα*, podría sustituirse aquí por *μαντρα–μαψα*, *φψοτιρ–μαψα*, o *□νανδα–μαψα*, a saber, «encantatorio», «luminoso», o «beatífico»[101].

⟨ρα⟩ψακα II.2.2. También cf. *αρκα* como *χαντο* en *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* IX.2.2 y *αρκο ϖ□ ε•α ψαδ αγνι* /(con la nota de Keith) «el fuego es un himno», *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* V.3.4.6.

[98] Cf. in-halación. ex-halación, soplo y halación, halo, luz.

[99] Oldenberg, *λοχ. χιτ., ινφρα*, «El doble significado de *αρχ* "brillar" y "cantar", conduce a una comparación de la brillante luz de la aurora con el canto de las mujeres a sus labores».

[100] *Χηανδο να* es «semejante a una sirena», «ejerciendo una fascinación». Nuestra palabra «encantador», combina adecuadamente las nociones de una belleza que es a la vez visible y musical y que ejerce un poder convocativo y activo; la luz de la Aurora es a la vez una belleza y una llamada a la acción, puesto que pone en funcionamiento a todas las cosas (*ϖαψυν□ κ♦⟩οτι, */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.92.6, cf. 59.1 y VII.36.2 para Mitra). El sentido original de «encanto» implica un «encantamiento» musical.

[101] Expresado de otro modo, los «metros» son el vehículo de la liberación, y de aquí la expresión tántrica posterior *μαντρα–ψ□να*, «vía encantantoria». En *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.18, se describe un ascenso por medio de los metros: «ensambla los metros (*χηανδ□≡σι*), entra dentro de ellos como en un refugio, y serás arrebatado a la muerte, al mal». De esta manera uno asciende al Sol, a la Verdad (*σατψαμ, □δεμ* I.5), al Sonido (*σϖαρα, □δεμ* III.33): literalmente, es por la vía de la «asonancia» o de la «sintonía» como «el que comprende» (*εϖα·ϖιτ*) se asimila a la Fuente o a la Luz; o —expresado en términos cristianos— como inviste un Cuerpo de Gloria. Esta es la significación metafísica de todos los ritos litúrgicos, y se puede decir también de todas las artes tradicionales, cuyo fin último es la realización de la Belleza Absoluta: y esto es posible porque como dice Plotino, esta música es «una representación terrenal de la música que hay en el reino del mundo ideal» —la «música inaudible» de Kabir—, y porque «los oficios tales como la construcción y la carpintería… sacan su principio de ese reino y de ese pensamiento de allí». Sobre esta significación espiritual de los «ritmos»,

Sin embargo, no es nuestra intención examinar aquí extensamente la terminología védica y tradicional india de lo bello. En lo que concierne al */γ ςεδα*, esto ya lo ha hecho Oldenberg en su admirable monografía [102] que debe ser consultada por todos los estudiosos de la estética india, y especialmente por aquellos que están interesados en la comparación de las fórmulas indias y escolásticas. Nuestro propósito presente es llamar la atención hacia un paralelo más específico dentro de la tradición platónica y cristiano-platónica, teniendo presentes especialmente tales pasajes como el siguiente del *Βανθυετε* de Platón, «El que ha sido instruido tan altamente… cuando llegado al fin, percibe repentinamente una naturaleza de belleza maravillosa… absoluta, separada, simple, y sempiterna, la cual, sin disminución y sin aumento, ni cambio de ningún tipo, se imparte a las bellezas siempre mutables y perecederas de todas las otras cosas. El que asciende desde éstas… haciendo uso de ellas como escalones solamente… llega a la noción de la belleza absoluta, y conoce finalmente lo que es la esencia de la belleza», y el de *Δε Διϖινισ Νομινιβυσ* de Dionisio, «Pero a lo super bello se lo llama acertadamente Belleza absoluta, a la vez porque lo bello que hay en las cosas existentes, según sus diferentes naturalezas, se deriva de ella, y porque ella es la causa de que todas las cosas estén en armonía, y también de su iluminación; y porque, además, en la semejanza de la luz, envía a todas las cosas las distribuciones embellecedoras de su propia radiación fontal; con lo cual convoca a todas las cosas hacia sí misma… y porque es auto-concordante consigo misma y uniforme consigo misma; y siempre bella; y por así decir la fuente de toda belleza; y en sí misma preeminentemente poseída de toda belleza. Porque en la naturaleza simple y sobrenatural de todas las cosas bellas, toda belleza y todo lo que es bello ha preexistido uniformemente en su causa». En *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* IV.15 aparece un paralelo a estas proposiciones, del que ofrecemos aquí una traducción literal, donde asumimos para *ϖ□μα* el valor de «bello», y donde aportamos también un examen de *ϖ□μα* y de otros de los términos característicos:

> «Ellos llaman a este Espíritu (*□τμαν*), al *Βραημαν* inmortal, el "Junto de lo Bello" (*σα·ψαδ–ϖ□μα⟩*), porque todas las cosas bellas (*σαρϖ□νι⊃ ϖ□μ□νι*) "se juntan" (*σαμψαντι*) en Él. De la misma manera, en el que comprende esto, se juntan todas las cosas bellas. Y es también «Portador de Belleza» (*ϖ□μα–ν×⟩*), porque atrae

cf. E. Lebasquais, en *Λε ζοιλε δ∏Ισισ*, Nº 184, 1935, p. 142, nota 2, y René Guénon, *□δεμ*, Nº 182, pp. 49-54. Puede observarse también que el *Σ□ηιτψα Δαρπα⟩α* III.2-3, donde la consumación de la experiencia estética se asimila al «saboreo del Brahman» (ver mi *Τρανσφορματιον οφ Νατυρε ιν Αρτ*, 1934, p. 49), es efectivamente una prolongación, una reexpresión, o una paráfrasis de la doctrina de los *Βρ□ημα⟩ασ* concerniente a la integración sacrificial (*σα·σκαρα⟩α*) tal como se enuncia arriba en conexión con los metros, y en el */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* en conexión con el simbolismo del altar del fuego, cuya construcción, como la de una catedral, implica una síntesis eminente de todas las artes.

[102] Oldenberg, H. «Die vedischen Wörter für Schön und Schönheit, und das vedischen Schonheitsgefühl», *Ναηριχητεν ϖ. δ. Κ. Γεσελλσχηαφτδ. Ωισσενσχηαφτεν ζυ Γ□ττινγεν*, Berlín, 1918, Heft I, pp. 35-71; una versión inglesa de lo cual apareció en *P⟨παμ*, Nº 32, Calcuta, 1927, bajo el título «Vedic words for the "beatiful" and "Beauty", and the Vedic sense of the Beatiful». Aquí es especialmente significativo el examen de *♣ρ×*, donde nuevamente hay una coincidencia de las ideas de «belleza» y «luz».

> (*ναψατι*)[103] a todas las cosas bellas. Y es también «Portador de Luz» (*βη□μα–ν×*/) porque ilumina (*βη□τι*) a todos los mundos. [Cf. *ρ□ψο βυδηνα* / *σαμγαμανο ϖασ(ν□μ⊃ σαϖιτ□⊃ σαμαρε δηαν□ν□μ,* /*γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.139.3]. De la misma manera, el que comprende esto, ilumina a todos los mundos».

Este pasaje puede compararse con *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α* IV.18.6 = *Κενα Υπανι•αδ* 31, «A Él, al *Βραημαν*, se le llama "Ese Amable" (*ταδ–ϖανα*). Como "Ese Amable" ha de ser adorado. El amor de todos los seres converge (*σα·ϖ□□χηαντι*) hacia el que comprende esto».

Este último texto sigue inmediatamente a un pasaje en el que la experiencia directa del *Βραημαν* se ha comparado a la visión cegadora del relámpago, y se ha contrastado con la formación de los conceptos mentales y con la reminiscencia, y esto corresponde al «percibe *ρεπεντιναμεντε*» de Platón. El hecho de que todas las bellezas «coinciden» (*σα·ψαντι*) en un principio de Belleza inmutable, principio que a su vez «las manifiesta» (*ναψατι*), al mismo tiempo que ilumina (*βη□τ×*) los mundos», equivale a decir con Dionisio que la Causa Primera, «en la semejanza de la luz, otorga a todas las cosas las distribuciones embellecedoras de su propia radiación fontal»; con lo cual nosotros no entendemos ciertamente que Dionisio deba ninguna parte de su doctrina a fuentes indias, sino que sólo queremos señalar la unidad de la *Πηιλοσοπηια Περεννισ*, en sánscrito *σαν□τανα δηαρμα*.

En estos pasajes, *ϖ□μα* y *ϖανα* derivan de *ϖαν*, «amar» o «querer», una de cuyas formas verbales aparece en *–ϖ□□χηαντι;* sin duda hay también una relación estrecha con *ϖενα*, «amante», comúnmente un epíteto del Gandharva y el Sol védico, que es también *δαρ♣ατα*/, «hermoso de ver»[104]. *ς□μα* se traduce habitualmente por alguna palabra tal como «bello» o «hermoso», cf. tales expresiones más recientes como *ϖ□μα–βηρυ*, «que tiene bellas cejas» y *ϖ□μα–νετρα*, «que tiene bellos ojos». Puede preferirse la traducción por «hermoso»[105], dado

[103] *N×* es literalmente conducir o dirigir, y tiene un correlativo en *□–ν×*, «conducir hacia uno mismo», o «atraer hacia sí mismo». Así pues, *□–ν×* se usa técnicamente en conexión con el acto de imaginación para denotar la derivación de una forma específica a partir de un terreno indiferenciado. Por ejemplo, en un *σ□δηανα* budista, «Acto seguido, nuestra Bienaventurada Señora (*βηαγαϖατ×*) es conducida (*□ν×ψατε*) desde lo etéreo (*□κ□♣□τ*) en su aspecto inteligible (*φ□□να–σατταϖα–ρ(πα*) por medio de los incontables haces de luz por los que están iluminados los Tres Mundos». etc. La luz formal no está definida por ninguna forma específica, sino que emana o proyecta naturalmente (*ν×*) sus rayos porta-imagen; mientras que el que la percibe puede considerarse como extrayendo (*□–ν×*) de ella una forma dada según su necesidad y su naturaleza. En otros términos, todo acto de imaginación o de contemplación puede considerarse desde dos puntos de vista recíprocos (*αϖινβηαϖ□*): por una parte la imagen es una revelación, por la otra una percepción.

[104] Al femenino *ϖεν□*, «amor», «deseo», «amada», una designación de la Aurora como esposa del Sol (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.34.2) —cf. Ρατ× en relación con Κ□μαδεϖα, | ρ× con ςι•)υ, y Psique con Eros— corresponde el latín «Venus».

[105] Hume traduce *σα·ψαδ–ϖ□μα* /por «unificador de belleza». Pero *σα·ψατ*, como el védico *σα·γαμανα*, es más bien «lugar de encuentro» que la «causa del encuentro», más bien «unión» o «unidad» que «unificador». El)τμαν o el Brahman no es el «hacedor» de nada.

que al mismo tiempo implica «bello», y que tiene las cualidades atractivas de lo que es agradable, es decir, amable; y esto nos recuerda nuevamente a Dionisio, que dice también «Lo bueno es alabado por los santos teólogos como lo bello y como belleza; y como delectación y lo delectable; y por cualesquiera otros nombres apropiados que se entienda que implican el poder embellecedor o las cualidades atractivas de la belleza».

La palabra *ϖ□μα* es examinada por Oldenberg, que dice, *P⟨παμ, λοχ. χιτ.* p. 114, «Me parece que *ϖ□μα* se usa primariamente para describir aquellas cosas en cuya obtención uno se regocija o que querría regocijarse». | α≡καρ□χ□ρψα, al comentar la palabra *ϖ□μ□νι* en nuestro texto de la *Χη□νδογψα*, la explica como *ϖαμαν×ψ□νι, σαμβηαφαν×ψ□νι, ♣οβληαναν×*, es decir, cosas deseables, cosas en las que uno desearía participar, cosas bellas». *Σαμβηαφαν×ψαν×*, de la raíz *βηαφ*, «partir», «participar», y en este sentido «dar», un «dar» que es el significado esencial del védico *Βηαγα* y posteriormente de *Βηαγαϖαν* como nombres de Dios, e igualmente de *βηακτι*, generalmente con referencia a la «restitución» a Dios de lo que ha sido recibido —lo que aquí es notorio en relación con Dionisio, que describe todas las bellezas parciales como «participaciones» y todas las cosas relativamente bellas como «participantes», diciendo que «Lo bello y la belleza son indivisibles en su causa, la cual abarca Todo en uno. En las cosas existentes, éstas se dividen en "participaciones" y "participantes"; pues nosotros llamamos "bello" a todo lo que participa en la belleza; y "belleza" a esta participación en el poder embellecedor que es la causa de todo lo que es bello en las cosas». De hecho, es justamente en este sentido como encontramos en el */γ ςεδα Σα·ηιτ□* textos tales como IV.30.24 dirigido al Sol, «Concede lo que es más bello» (*ϖ□μαμϖ□μαμ⊃ δαδη□τυ*, pues la duplicación aquí implica el superlativo); III.55.22, «Como tus compañeros, oh Indra, podamos nosotros participar en lo que es bello» (*ϖ□μαβη□φα / σψ□μ*); y VI.19.10, «Oh Indra, podamos nosotros gozar de lo que es bello» (*ϖα≡σ×μαηι ϖ□μαμ*, explicado por Σ□ψα⟩α como *ϖανανν×ψα· δηαναμ⊃ σαμβηαφεμαηι*, «podamos nosotros participar en el tesoro más deseado»).

ς□μα se emplea también en el */γ ςεδα* en relación particular con la idea de Luz. Por ejemplo, en I.48.1 se dice que la Aurora «brilla con belleza» (*σαηα ϖ□μενα⊃ ϖψ υχχηα*); en I.164.1 al Sol se le llama *ϖ□μα*, lo que Σ□ψα⟩α explica nuevamente por *ϖανανν×ψα*, ser «deseado» o «adorado». Lo que los Dioses poseen y son esencialmente, puede pedírseles que lo den, y de aquí la plegaria, «Podamos nosotros obtener todas las cosas bellas» (*ϖι♣ϖ□ ϖ□μ□νι δη×μαηι*, V.82.6 y VIII.22.18)[106]. En *Τα××τιρ×ψα Σα∝ηιτ□* V.5.3.3 *ϖ□μαμ =*

[106] S□ya⟩a explica *δημαηι* por *δη□ραψ□μα* y *λαβη□μαηε*, «podamos nosotros tener, u obtener». Este valor para *δη×* o *δηψαι*, que significa primariamente presenciar (especulativamente, contemplativamente) es muy significativo. Precisamente es por especulación o contemplación como las cosas son conocidas, encontradas, hechas y poseídas; por ejemplo, */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.11.1 «ςαρυ⟩α conoce todas las cosas especulativamente» (*ϖι♣ϖαμ σα ϖεδα ϖαρυ⟩ο ψατη□ δηιψ□*); IV.1.10 «Lo que los inmortales han creado por su especulación» (*δηιψ□ ψαδ ϖι♣ϖε αμ♦τ□ ακ♦⟩ϖ□ν*); X.53.6 «Las Vías hechas por la especulación» (*πατηο… δηιψ□ κ♦τ□ν*); *Καυ•×τακι Υπανι•αδ* III.6, «Él obtiene todo lo que se visualiza intelectualmente»

φψοτισ, luz. El hecho de que *ϖαμανι* es aquí primariamente «todo lo que es bello y brillante» lo sugiere la encantación bien conocida, III.62.10, «Podamos nosotros contemplar, u obtener (*δη×μαηι*) ese lustre deseable (*βηαργασ*) del Sol», etc.; y esto nos introduce a otra conexión de la belleza con la luz y con el sonido, en relación con la palabra *βηαργασ;* pues mientras que en */γ ςεδα Σα·ηιτ* VIII.22.18 se recurre a los A♣ϖινσ por amor de «todas las cosas bellas» (*ϖι♣ϖα ϖμνι*), en *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ* VI.69.2 y IX.1.19 encontramos que se recurre a ellos como «Señores de la Belleza» (*♣υβηασπατ×*), y que lo que se les pide es «que pueda yo hablar palabras espléndidas entre las gentes», donde las palabras que traducimos por espléndidas en estos versos son respectivamente *βηαργασϖατ* y *ϖαρχασϖατ*. Así pues, podemos decir que mientras que en relación con el Sol o el Fuego, *βηαργασ* es «lustre», en relación con el habla es precisamente ese lustre de nuestro propio habla «brillante», o esa chispa cuando hablamos de un «ingenio chispeante». Con *βηαργασ* puede compararse el latín *χλαρισ*, «iluminado», y *χλαριτασ*, en el sentido que le da la estética escolástica de una condición indispensable de la belleza; y también el uso moderno de «claro» en las expresiones oír con claridad o de comprender «claramente»[107].

En cuanto a *βη□τι* en nuestro texto de la *Χη□νδογψα Υπανι•αδ*, naturalmente es un lugar común en el */γ ςεδα Σα·ηιτ* que el Fuego, el Sol, o cualquier otro aspecto de la Deidad «ilumina» estos mundos —como por ejemplo es explícito en II.8.4; VI.68.9; VII.9.4; X.6.2; y X.121.6— en concordancia natural con la analogía de la luz del sol físico[108]. Todo lo que se necesita recalcar aquí es que la luz del Sol Supernal, la «Única Luz» (*φψοτισ εκαμ*, I.93.4), la «Luz de las luces» (*φψοτι•□· φψοτισ*, */γ ςεδα Σα·ηιτ* I.113.1 y *Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* IV.4.16), es una luz omniforme y porta-imagen (*φψοτιρ ασι ϖι♣ϖαρ(παμ, ς□φασανεψι Σα·ηιτ□φψοτι•□* V.35; *σαρ(πε)□*, */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.55.3) que cuando brilla «libera a todas las formas bellas (*ϖι♣ϖα ρ(π□)ι πρατι μυ□χατε*, */γ ςεδα Σα·ηιτ□* V.81.2). La significación detallada de estas expresiones, en las que está implícito el concepto ejemplario de la relación entre el Uno y los Muchos, se trata con mayor amplitud en mi «Vedic Exemplarism», en el *Ηαρϖαρδ ϑουρναλ οφ Ασιατιχ Στυδιεσ*, Vol. 1, Nº 1, 1936.

Hemos dicho suficiente, quizás, para mostrar que nuestro pasaje de la *Χη□νδογψα*, interpretado con la ayuda de los textos citados, concuerda con la doctrina de Dionisio en particular, y más generalmente con toda la concepción platónica y escolástica de una Belleza de Belleza absoluta, inmutable y simple, a la cual son inherentes todas las distintas bellezas y bienes, y de la cual éstas derivan todo lo que en ellas es bello o bueno, por vía de

(*μανασ□αρϖ□)ι δηψ□ν□νψ □πνοτι*).

[107] Z (□Δ Φ∀N←H NΔςΦ4H B≅8· NTH B∀ΔΞΠγϑ∀4 ϑ∀4H ϑT< □6≅Λ <̄ϑT< ∗4∀<≅∴∀4H: «La expresión clara inunda de luz las mentes de los que escuchan».

[108] Cf. Dante, *Χονϖιϖιο* III.12: «Ningún objeto de los sentidos en todo el mundo es más digno para que se haga de él un tipo de Dios que el sol, que se ilumina primero a sí mismo y después a todos los demás cuerpos celestiales y elementales con la luz celestial».

participación (*βη□γαμ–βη□γαμ*), es decir, por una semejanza ejemplaria al Uno que «llena estos mundos por una distribución de Sí mismo» (*□τμ□ναμ ϖιβηαφψα π(ραψατι ιμ□νλοκ□ν, Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.26). Hemos seguido brevemente el rastro por toda la tradición védica al concepto de una identidad *ιν ρε* de lo bueno, lo bello, el ser y la luz; ya se conciban como aprehendidos visualmente, o como expresados en sonido y aprehendidos por la audición, el modo de la aprehensión es especulativo en ambos casos. Sólo necesitamos agregar que en toda esta tradición igualmente, el Sol Supernal se identifica con la Verdad (*σατψαμ, ϖεριτασ*), y que, en este sentido, también es «iluminador».

CAPÍTULO CINCO

LAS VENTANAS DEL ALMA*

Lo que sigue trata únicamente del poder de la visión; pero debe comprenderse que todo lo que se dice es aplicable, *μυτατισ μυτανδισ*, a los demás poderes del alma, o sentidos internos y a sus órganos físicos. En el examen del difunto profesor Bowman sobre la «Persona en el Ojo»[109] hay muchas confusiones[110]. Cita a Max Müller al efecto de que «el sol debe su origen al ojo», y pregunta «si realmente pudo haberse mantenido seriamente que un pequeño órgano del cuerpo humano haya podido crear un objeto de tales proporciones cósmicas como el sol»; seguidamente intenta explicar cómo pudo haberse imaginado esto.

La falta de comprensión es profunda. Es cierto que en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.90.13 encontramos que «el sol nació de (su) visión» (*χακ•ο/σ(ρψο αφ□ψατα*), y en *Αιταρεψα (ρα)ψακα* II.1.7 «por (su) visión fueron emanados el cielo y el sol» (*χακ•υ•□ σ♦•ταυ δψαυ♣ χ□διτψα♣ χα*). Pero el poder visual (*ϖιβη(τι*) a que se alude aquí no es en modo alguno el del «pequeño órgano del cuerpo humano»; sino el de la Persona Primordial, Dios mismo, cuyo ojo es el Sol, o cuyos ojos son el Sol y la Luna, */γ ςεδα Σα·ηιτ□, πασσιμ.* Al mismo tiempo, microcósmicamente, el ojo no origina al sol, sino el Sol al ojo. «El Sol[111],

* Este artículo no se publicó en vida del autor.

[109] A. A. Bowman, *Στυδιεσ ιν τηε Πηιλοσοπηψ οφ Ρελιγιον*, Londres 1938, I, 250 sigs.

[110] Por ejemplo, p. 350, la |κ y el Σ□μαν en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* I.7.2 no se refieren, como asume Bowman, al */γ ςεδα Σα·ηιτ□* y al *Σαμα ςεδα*, sino que son respectivamente las «palabras» y la «música» de las encantaciones; la «música» es solar, las «palabras» son su soporte temporal. Cf. mi *Σπιριτυαλ Αυτηοριτψ ανδ Τεμποραλ Ποωερ ιν τηε Ινδιαν Τηεορψ οφ Γοϖερνμεντ*, 1942, p. 51 y nota 40.

La importancia de que la transliteración de las palabras sánscritas sea irregular y a veces incorrecta es menor. Sin embargo, es indeseable que se use el antiguo sistema de Max Müller; pero si se usa, debería comprenderse al menos que la kh en la transliteración de las lenguas orientales representa un sonido completamente diferente del de *κη* italizada de Max Müller, que hoy día se italiza como *χη*. Similarmente en otros casos, e.g. la *γ* de Bowman por j, y la *ν* por ṅ.

[111] Por supuesto, en este contexto, lo que ha de comprenderse no es el sol físico, sino el Sol pneumático (de */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.115.1; Brahma, Πρ□να, etc.), no es el sol «que ven todos los hombres», sino el Sol «a quien

deviniendo visión, entró en los ojos» (□διτψα♣ χα χακ•υρ βηυτω□ ακ•ι⟩× πραωι♣ατ, *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* II.4.2)[112]. «El Auto-originado» (*σωαψαμβη⟨⟩*)[113] horadó las puertas (*κη□νι*, de los sentidos)[114] hacia afuera, y por consiguiente mira afuera, no al Sí mismo interior» (*Κα⊇ηα Υπανι•αδ* IV.1). «El que está oculto (*γυη□μ πραωι♣ψα*) dentro de nosotros[115] mira afuera en todas las criaturas» (*Κα⊇ηα Υπανι•αδ* IV.6, cf. *Ατηαρωα ςεδα Σαμηιτ□* IV.11.2); «el único veedor dentro de nosotros, es él mismo invisible» (*Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* III.7.23). Por consiguiente, «quienquiera que ve, es por *Συ* rayo que ve» (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.28.8).

Ciertamente, ésta es la teoría tradicional de la visión. Así pues, encontramos en Platón que «de los órganos, ellos (los Dioses instruidos por Zeus) construyeron primero ojos portaluz… así, siempre que la corriente de visión… sale hacia afuera, de lo mismo a lo mismo… (y) el fuego de dentro choca con un objeto obstructivo fuera… sobreviene esa sensación que nosotros llamamos "ver"» (*Τιμεο* 45B)[116]. Y de la misma manera que *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* IV.1 llega a señalar que si nosotros hemos de ver al Veedor, nuestra visión debe volverse en redondo (*αω♦ττα χακ•υσ*), así también dice Platón que para aprehender la forma o la idea de lo Bueno nosotros debemos cultivar todos aquellos «estudios que compelen al alma a volver su visión hacia la región donde mora la parte más eudaimónica de la realidad, la cual es imperativo que yo contemple» (*Ρεπ□βλιχα* 526)[117]. Si alguien está mirando afuera por una

---

no todos conocen con la mente» (*Ατηαρωα ςεδα Σα·ηιτ□* X.8.14), el «Sol del sol» de *Μαη□βη□ρατα* V.46.3, es decir, Apolo en tanto que se distingue de Helios (Plutarco, *Μοραλια*, 393D, 400C, D); Helios es lo que Platón llama un «Dios visible», y Apolo es el Sol inmanente, nuestro verdadero Sí mismo (*□τμαν*), que es expresamente invisible.

En todos estos contextos, el Sol es el «Sol Supernal» de Dante, el «Sol Inteligible» (<≅0ϑ∈H ≈84≅H) de Filón, el «esplendor arquetípico» y la «Deidad Lucífera» que emana innumerables Rayos, que son perceptibles sólo al intelecto, no por los sentidos (*Δε χηερ.* XXXVIII.97; *Δε εβριετατε* XI.44).

[112] «La luz del cuerpo es el ojo», San Mateo 6:22; San Lucas 11:34.

[113] Es decir, el Sol, Brahma, Πραφ□πατι (/*αταπατηα Βρ□ημα⟩α* I.9.3.10; *Ταιττιρ×ψα Βρ□ημα⟩α* III.12.3.1; *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* II.6.3 etc.).

[114] A *κηα*, espacio, vacío, abertura, puerta (de los ríos de los sentidos de la percepción), y a *δω□ρα*, puerta en el mismo sentido (*Βηαγαωαδ Γ×τ□* VIII.12) corresponde el hebreo *β□η β□η*, agujero como de una puerta, y «pupila del ojo» (en Zac. 2:8), y el griego B80 y 2βΔ∀ como puerta o entrada de los sentidos (Hermes Trismegistos, *Λιβ.* I.22, Filostrato 946 etc.). Similarmente, el chino *ψεν* (Giles 13, 129) es a vez ojo, y agujero o espacio, que puede abrirse o cerrarse.

[115] En la «caverna» (*γυη□*) o celda del corazón, el núcleo de la montaña en la que está tragado, ver mi *Ηινδυισμ ανδ Βυδδηισμ*, 1943, p. 8.

[116] Similarmente en la psicología islámica, cf. P⟨μ×, *Ματηναω×* I.1126 (la luz del ojo se deriva de la luz del corazón), y las notas de R. A. Nicholson sobre *Ματηναω×* I.676-7, y II.1285-97. El chino *ψεν* (Giles 13.219) es ojo, espacio, agujero (cf. nota 6); *κυανγ* (Giles 6389) es luz, rayo; y *κΠαι* (Giles 5794) es abrir (como una puerta, un camino, o un ojo). De aquí *ψεν κυανγ*, visión (literalmente ojo-rayo), como *φιη κυανγ*, rayo de sol, luz del sol; *κΠαι κυανγ* (literalmente luz abierta), abrir el ojo. *Πο* (Giles 9336) es ola, fluir; de aquí *ψεν πο* (literalmente ojo-corriente), mirada (cf. la «corriente visual» de Platón).

[117] Cf. *Ελ Βανθυετε* 219, *Φιλεβο* 61E, *Ρεπ□βλιχα* 518C, 519B, 526E, 532A, 533D. La pretensión de Rawson de oponer el punto de vista platónico al de *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* (en *Τηε Κα⊇ηα Υπανι•αδ*, 1924, p.

ventana, deviene una cuestión de la lógica más simple señalar que para verse a sí mismo, uno debe mirar hacia adentro de la ventana.

Pero si la habitación está oscura, y la claridad externa es intensa, nosotros no veremos nada sino nuestro propio reflejo en la ventana. Así ocurre cuando miramos a los ojos de otro, y sólo vemos en ellos una pequeña imagen de nosotros mismos, como si fuera en un espejo. Puesto que la imagen material y el espejo óptico son coincidentes, lo mismo se aplica a ambos; y el hecho de que estamos tocando una fórmula muy antigua y muy difundida, será evidente si observamos que la «pupila» (latín *πυπιλλα*, niña) del ojo no sólo es en sánscrito *καν×να* o *καν×ν□*, *καν×νακα* o *καν×νακ□* (mujercilla o niña) o *κυμ□ρακα* (niño), sino que también es en griego 6 Δ̄0 (doncella), en hebreo *βατη* (hija) e *×ψση↓ων* (diminutivo de *×ψση*, hombre), y en chino *τ∏υνγ* (Giles 12,308, una combinación de los caracteres para «ojo» y «niño», m. ozf.). El chino tiene también *μου* (Giles 8046) —proverbialmente, el *μου* del ojo es la mejor guía al carácter; no puede engañar. Otras connotaciones de las distintas palabras para «niño» son las de virginidad o pureza, y la de algo «querido», en cuyo sentido decimos «más querido que la niña de mis ojos».

En el simbolismo tradicional la «pupila» del ojo, como imagen refleja, representa lo mejor, lo más alto y lo más inteligible en lo que se ve, y lo mejor, lo más alto y lo más inteligible en el veedor. Encontramos esto en Platón, *Αλχιβ□αδεσ* I.132F —«el rostro del que mira a los ojos de otro se muestra en el ojo que tiene frente a él, como si se tratara de un espejo, y nosotros llamamos a este espejo (o reflejo) la "pupila" (6 Δ̄0), porque es una suerte de imagen (γ∩∗T8≅<) del que mira… Así pues, un ojo que mira a otro, y a la parte más perfecta de él, parte con la que ve, se verá a sí mismo… Y si el alma ha de "conocerse a sí misma", ciertamente debe mirar al alma, y a esa región del alma en particular en la que subsiste la virtud del alma… la sede del conocimiento y del pensamiento, la parte más divina, es decir, la parte que se parece más a Dios; y quienquiera que mira a esto, y que llega a conocer todo lo que es divino, "se conocerá mejor a sí mismo"»[118]. Similarmente Filón (I.15) —Dios «hizo al hombre, y le otorgó la Mente Superior (<≅¬H)[119], a saber, el Alma del alma, la pupila (6 Δ̄0) del ojo… el "ojo del ojo"». En otras palabras, «el ojo que, al mirarse en otro ojo, llega al conocimiento de sí mismo y al mismo tiempo al conocimiento de Dios"[120].

149) es grotesco. Si «el Reino del Cielo está dentro de vosotros, ¿en dónde más podríamos buscarlo? La «visión invertida» de *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* es la *ινστ□ρενδε* de Ruysbroeck (*Βοοκ οφ Συπρεμε Τρυτη*, cap. XIV) —«Pero aquellos que vuelven hacia afuera y encuentran consolación en las cosas exteriores, no sienten esto, y aunque yo dijera mucho a su respecto, ellos no comprenderían».

[118] Sobre lo que significa «conocerse a sí mismo», cf. mi «The "E" at Delphi», *Ρεϖιεω οφ Ρελιγιον*, Nov. de 1941.

[119] Para las dos mentes, inferior y superior, impura y pura, ver mi «On Being in One's Right Mind», *Ρεϖιεω οφ Ρελιγιον*, Nov. de 1942.

[120] Hans Leisegang, «Dieu au Miroir de l'Âme et de la Nature». Desafortunadamente, he perdido la referencia a la Revista en que apareció este artículo.

La imagen vista en un espejo (de cualquier material que sea) siempre ha parecido poseer, por así decir, una cierta cualidad de revelación mágica; comparada con el objeto corporal que se refleja, la imagen es relativamente

Sin embargo, el ojo que no «se conoce a sí mismo» no será nada más que él mismo (a saber, este hombre, fulano) y no el «Sí mismo inmortal del sí mismo» (*Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.7), no el «Alma del alma» de Filón. La imagen que se ve efectivamente en un espejo físico por la facultad intrínseca del ojo es la imagen de mis accidentes, no la de mi esencia[121]. No obstante, nuestro sí mismo es un reflejo del Sí mismo en una semejanza que, por imperfecta que sea, es perfectible. El hecho de que el símbolo no puede sustituirse por su referente se expresa muy claramente en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.7 sigs., donde Praj□pati dice a sus pupilos, Virocana e Indra, que «la Persona en el ojo» (*ψο∏κ•ι⟩ι πυρυ•ο δ♦♣ψατα, χ□κ•υ•α / πυρυ•α*) o en un espejo es «el Sí mismo, el Brahman inmortal, el Brahman sin temor»[122]. Cuando se les pide que se miren en un cuenco de agua[123], Virocana está satisfecho de que el Sí mismo sea este sí mismo corporal que se refleja, pero Indra se da cuenta de que esto no puede haber sido lo que quería decir Πραφ□πατι; el sí mismo psicofísico y perecedero que se ve en la imagen del espejo no puede ser el Sí mismo «inmortal». Entonces aprende a distinguir este Sí mismo inmortal del sí mismo corporal, y que «donde la visión se pierde en "espacio" (*□κ□♣αμ ανυϖι•α⟩⟩α· χακ•υσ*), eso es la Persona en el ojo, (cuyo) medio de visión es el ojo… la mente (*μανασ* = <≅¬H) es su ojo divino, y, ciertamente, es con ese ojo de la mente como él ve y determina los valores»[124].

Ciertamente, esto resultará oscuro a menos que comprendamos el «espacio» (*□κ□♣α*). En este contexto, el significado inmediato, como lo explica acertadamente | a≡kara, es «la estrella negra» (*κ♦•⟩α−τ□ρ□*), es decir, la pupila del ojo, considerada como un «agujero en el cuerpo» (*δεηα−χηιδραμ*). Como tal, corresponde a la abertura o agujero en el cielo (*διϖα♣*

---

inmaterial e intangible, como la imagen mental por la que el objeto es conocido mentalmente. El acento se pone siempre en la limpieza del espejo; debe estar libre de polvo. Así, por ejemplo, *Παραμ□ρτηασ□ρα* XVI-A, «De la misma manera que los hombres en el mundo contemplan su forma corporal (*ρ⟨παμ*) en un espejo *ινχονταμιναδο* (*□δαρ♣ε μαλα−ραηιτε*), así el Sí mismo se contempla a Sí mismo en el intelecto puro (*ϖισυδδα−βυδδηαυ*)».

[121] Cf. «The Traditional Conception of Ideal Portraiture» en mi *Ωψ Εξηιβιτ Ωορκσ οφ Αρτ*, 1943.

[122] Así también en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* IV.15.1. Cf. *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* II.5.5 «Esta Persona ígnea inmortal que es el Sol, y subjetivamente (*αδηψ□τμαμ*), esta Persona ígnea inmortal en el Ojo, justamente es él quien es este Sí mismo», y IV.4.1, donde es justamente esta Persona en el Ojo quien retorna a su fuente solar cuando morimos. Cf. *Καυ•ιτακ× Υπανι•αδ* IV.3 «en el Sol el "Grande", en el espejo el reflejo (*πρατιρ⟨πα⟩*); e inversamente *Καυ•ιτακ× Υπανι•αδ* VI.5 «como en el espejo, así en el Sí mismo». La equivalencia del «ojo» y el «espejo» es evidente también en *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* III.9.12.15.

[123] Cf. *Καλ□μι Π×ρ*, Iwanov. p. 65, donde la forma (*•⟨ρατ*) de Adam es la de Dios como se refleja en el agua. Ciertamente, todas las cosas son un espejo en el que Él se refleja; así, «A cualquier lado que mires, gozarás de Mi forma» (Σηαμσ−ι−Ταβρ×ζ, Oda XXV en Nicholson), y «Todos los espejos del universo que contemplo, muestran Tu imagen con su radiante esplendor» (ϑ□μι, *Λαω□Πιη* 26). Similarmente Macrobio (*Χομ. εξ Χιχερονε ιν Σομνιυμ Σχιπιονισ* I.14), «Unus fulgor illuminat, et in universis apparet in multis speculis».

La «forma» es común a la *ιμαγο ιμαγινανσ* y a la *ιμαγο ιμαγινατα*. De aquí viene el poder mágico de los nombres (pues, como dice Platón, las palabras son imágenes de cosas) y de los retratos. Nosotros mismos decimos a menudo de un buen retrato, «Ese es yo»; y si el retrato es «ideal», esto puede ser cierto en el sentido más alto. Lo que Virocana no ve es la distinción de la naturaleza en la imagen reflejada.

[124] *Κ□μ□ν πα♣ψαν ραματε, ραματε* que | α≡καρα explica por *ϖι♣ινα•⊇ι*.

χηιδραμ), como el agujero del eje (*ψατη□ κηαμ*) de una rueda (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.3.6, 7); es decir, corresponde a la Puerta del Sol, normalmente ocultada por sus rayos, pero visible cuando se retiran éstos, como ocurre en la muerte[125]. De la misma manera que uno puede ver a través de la Puerta del Sol adentro del Brahma-loka, así, a través del ojo, uno puede ver a la Persona inmanente, de quien el ojo es la apariencia[126].

Más generalmente, *□κ□♣α* (o *κηα*), en tanto que quintaesencia, es el origen, el lugar y el fin de todos los fenómenos (*Χη□νδογψα Υπανι•αδ* I.9.1 etc.). Todo este universo era *□κ□♣α* en el comienzo, y sigue siendo así ahora; *□κ□♣α* es el Sol, porque cuando sale todo este universo se manifiesta (*□κ□♣ατε*); *□κ□♣α* es Indra, el Sol de siete rayos[127] y la Persona en el ojo (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.25.1, I.28.2). La raíz, igualmente en *□κ□♣α* y en *χακ•υσ*, ojo, es *κ□♣*, brillar o ver. Así pues, *□κ□♣α* es la luz porta-imagen más bien que el espacio físico como tal; es la *πριμα συβσταντιαρυμ*[128]. De la misma manera que ∀∅2ΖΔ se distingue de □ΖΔ, así *□κ□♣α* se distingue de *ϖ□ψυ*, el Viento (*Βηαγαϖαδ Γ×τ□* XII.6 etc.) —*⟨κ□♣α*, ciertamente, en tanto que luz, se traduce mejor por «éter» que por «espacio». !∅2ΖΔ es un principio que quema o que brilla, y de la misma manera que puede identificarse con Dios (ΖγβΗ *f*ΦϑϤ< ∀∅2ΖΔ, Esquilo *Φρ.* 65ª), así *□κ□♣α*, o su equivalente *κηαμ* («Vacuidad», «plenum»)[129] se identifica con Brahma (*Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* VI; *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* III.12.7, IV.10.4), y todo lo que está contenido en este éter objetivado está contenido subjetivamente en el éter del corazón, la sede de Brahma (*Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.1.3)[130]. Así pues, «perdida en el "espacio"» significa «perdida en Dios», en un espacio de luz que no puede ser atravesado, y del que los reinos de la luz objetiva son sólo una proyección; pues Su ojo crea lo que ve, y también lo que «nosotros» vemos por medio de su rayo de luz, para cuyo rayo «nuestros» ojos son ventanas microcósmicas, de la misma manera que la Puerta del Sol es su ventana, macrocósmica.

No es mirando a estos ojos, sino a través de ellos, como Él puede ser visto; Él, que es el Sí mismo que no ve nada sino a Sí mismo (*Β♦ηαδ□ρα⟩ψκα Υπανι•αδ* IV.3.23), a Sí mismo

[125] Para la Puerta del Sol ver mi «Σϖαψαμ□⊇♦⟩⟩□; Janua Coeli» en *Ζαλμοξισ* II, 1939.

[126] Como si fuera «a través del espejo», no en él.

[127] La Persona en el ojo a menudo se identifica con Indra, el Soplo inmanente, en razón de quien a los «Soplos» (los poderes del alma, a saber, la visión, etc.) se les llama *ινδριψ□ι*. En otros contextos (*Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.4.3; */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* X.5.29-12) Indra es más específicamente la Persona en el ojo derecho, y su «esposa» ςιρ□φ (ς□χ), Ινδρ□⟩×, la persona en el ojo izquierdo; su lugar de encuentro está en el espacio del corazón (*η♦δψασψα □κ□♣α*, cf. *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.3), desde donde, a nuestra muerte, ascienden para pasar a través de la Puerta del Sol.

[128] Witelo, *Λιβ. δε ιντελλιγεντιισ*, VI sig.

[129] Sobre la significación de *κηα* ver nota 6, y mi «*Κηα* and other Words denoting "Zero", in Connection with the Metaphysics of Space» en ESOS. VII, 1934.

[130] Cf. Bruce Codex I, XII, LIV «Él se hizo a sí mismo ser Espacio (ϑ B̄≡H)… Hacia el Espacio exterior el Pleroma horadó la Luz de sus Ojos… Tu voluntad solo devino Espacio para ti, porque no es posible que nada sea Espacio para ti, puesto que de todo, tú eres el Espacio», —como en *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* IX.4, «No Yo en ellos, sino ellos en Mí». Éxodo 24:10. Elohim se traduce por ϑ≡B≡H en LXX.

en todas las cosas, y a todas las cosas en Sí mismo (*Βηαγαϖαδ Γ×τ□* VI.29); Él, el Sí mismo de quien no puede afirmarse nada (*νετι, νετι*), y que «jamás deviene alguien». Esta es la distinción entre el Sol a quien «no todos conocen con la mente» y el sol «que ven todos los hombres» (*Ατηαρϖα ϛεδα Σαμηιτ□* X.8.14), la distinción entre Apolo y Helios. El hombre natural es ciego espiritualmente. De aquí que sea una parte necesaria del ritual del renacimiento iniciatorio que los ojos sean ungidos, a fin de que vean con el ojo o los ojos del Sacrificio, del Sol, más bien que con los suyos propios, los cuales recupera sólo cuando, al cierre de la operación sacrificial, él deviene nuevamente «quien él es», a saber, este hombre, fulano[131]. «¡Su Ojo por el mío, que magnífica recompensa!» (P\μ×, *Ματηναω×* I.922). El símbolo participa en su referente.

Por consiguiente, la visión de nosotros mismos que vemos en el ojo de otro es un símbolo del Sí mismo viendo al Sí mismo en el Speculum Aeternum. Toda esta operación no es psicológica, sino metafísica. Su consumación no se formula en ningún sitio más magníficamente que en el *Μαντιθυ∏⊇⌐⌠αιρ*, donde los «Pájaros» que alcanzan su meta, y

> «aventurándose desde el Polvo a levantar
> Sus Ojos —hasta el Trono— adentro del Fulgor,
> Y en el Centro de la Gloria, allí
> Contemplaron la Figura de —*Σ□μισμοσ*— como si estuvieran
> Transfigurados —mirándose a Sí mismos, que contemplaban
> la Figura sobre el Trono milagroso,
> Hasta que sus Ojos mismos y *Εσο* en medio
> Dudaban de quien era el *ϛεεδορ*, que *ϛε□α⊃*[132]
> y oía una Voz que decía,
> «El Sol de mi Perfección es un Espejo
> Donde pasan de *ϛερ* a *Σερ*
> Todos aquellos que, al reflejarse se ven a Sí mismos
> como reflejados en Mí, y a Mí mismo en ellos…
> Quien en su Fracción de Mí mismo me contempla
> A Mí mismo dentro del Espejo de Mí mismo
> Mora en la visión de Mí mismo…
> Venid, oh Átomos perdidos, atraídos a vuestro Centro,
> y *σεδ* el Espejo Eterno que veíais»[133].

[131] *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* I.2.1, II.2.9.3, II.3.8.1, 2, II.5.8.2, VI.1.1.5, VI.1.5.2; *Κ□⊇η. ⌠αμ.* II.2.1, */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* I.6.3.38, 41, III.1.2.11, 15; *Καυσιτακ× Βρ□ημα⟩α* VII.4.

[132] «Porque por esto fue manifestado, hasta que vieron al que ciertamente es invisible» (Bruce Codex, LI); «Ellos vieron ojo a ojo» (Isaías, 52:8) = *σ□κ•□τ απαροκ•□τ, Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* III.4.1, III.5.1.

[133] Versión de Edward Fitzgerald, Boston 1899.

En las palabras del Maestro Eckhart, «El ojo con el que yo veo a Dios es el mismo ojo con el que Dios ve en mí: mi ojo y el ojo de Dios, es un único ojo y una única visión, un único conocimiento y un único amor»[134].

El Profesor Bowman está en lo cierto al decir que la conclusión final es que el verdadero Sí mismo «no es la persona *ϖιστα εν* el ojo, sino la persona que *ϖε χον* el ojo». Pero yo no estoy muy seguro de que se dé cuenta de que esta «persona» es el «Veedor invisible… prescindiendo de quien no hay ningún veedor» (*Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* III.7.23) y de quien se dice que cuando el ojo ve, cuando la mente piensa, y así sucesivamente, «Éstos son sólo los nombres de *Συσ* actos» (*Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.4.7), —no los «nuestros»[135]

CAPÍTULO SEIS

LA VENIDA DEL ESPÍRITU AL NACIMIENTO*

> «No podéis meter dos veces vuestros pies en las mismas aguas, porque aguas nuevas no cesan de correr siempre en vosotros». (*Ηερ□χλιτο*)

El presente artículo incorpora una parte del material que he recogido durante los últimos años con miras a un análisis crítico de las doctrinas indias —e incidentalmente neoplatónicas y otras— de la «reencarnación», la regeneración y la transmigración, como estos términos se definen abajo[136]. Estas doctrinas, a las que a menudo se les trata como una sola, parecen haberse malinterpretado, si eso es posible, mucho más profundamente que cualquier otro aspecto de la metafísica india. Las tesis que se propondrán son, en primer lugar, que la doctrina india de la palingenesis se expresa correctamente en la afirmación budista de que en la «reencarnación» no pasa *ναδα*[137] de una incorporación a otra, pues la continuidad es sólo tal como la que puede verse cuando una lámpara se enciende desde otra; en segundo lugar, que los términos que se emplean para «renacimiento» (e.g. *πυναρ φανμα, πυναρ βηατϖα,*

---

[134] «Δ□ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, δ□ inne mich got siht: μ×ν ouge und gotes ouge daz ist ein ouge und ein gesicht und ein bebekennen und ein minnen» (*Μειστερ Εχκηαρτ*, Ppeiffer p. 312, Evans 1.240).

[135] «Por el único Dios verdadero, yo no encuentro nada tan culpable como suponer que *ψο* comprendo o percibo. ¿*Μι* mente responsable de su propia actividad?, ¿cómo podría ser eso?» (Filón I.78).

En todo el presente artículo nos hemos esforzado en citar los paralelos de otras fuentes que no fueran la india; puesto que no hay nada más dispositivo a la incomprensión que el hecho de suponer que una doctrina dada, tal como la de la Persona en el ojo, es peculiar a la fuente donde la encontramos primero.

* Este artículo, aparentemente, no se publicó en vida del autor.

[136] Ver también mi «Vedic Exemplarism», *Ηαρϖαρδ ϑουρναλ οφ Ασιατιχ Στυδιεσ*, I, 1936 y «Rebirth and Omniscience in Pali Buddhism», *Ινδιαν Χυλτυρε* III, p. 19 sigs. y p. 760; y René Guénon, *ΛΠΕρρευρ σπιριτε*, París, 1930, cap. 6.

[137] *Μιλ*. 72, *να κοχι σαττο*, «no algún ser» Obsérvese que esta expresión no es necesariamente exclusiva del ⌊tman como se define en las *Υπανι•αδσ*, a saber por negación; pues tenemos el ≅⇔6⏐< 2Ξ≅H de Basilides, el Dios que «no es ningún qué» de Eriugena, la Divinidad «no existente» del Maestro Eckhart, y el Dios que «no es una cosa» de Boehme.

πυναρ απ□δανα) se usan al menos en tres sentidos fácilmente distinguibles, a saber, 1º con respecto a la transmisión de las características físicas y psíquicas de padre a hijo, es decir, con respecto a la palingenesis en un sentido biológico, definida por Webster como «La reproducción de caracteres ancestrales sin cambio»[138], 2º con respecto a una transición desde un plano de consciencia a otro efectuado en uno y el mismo individuo y generalmente en una y la misma vida, a saber, el tipo de renacimiento que implica el dicho «A no ser que nazcáis nuevamente» y cuyo término último es la deificación[139], y 3º con respecto a la moción o peregrinación del Espíritu de un cuerpo-y-alma a otro, «moción»[140] que tiene lugar necesariamente siempre que un tal vehículo compuesto muere o se genera otro, de la misma

[138] En un número de textos importante, el renacimiento se define explícita y categóricamente en los términos de la herencia, y probablemente este es el único sentido en el que se considera que el individuo retorna al plano del ser del que parte al morir. Del decedido se afirma expresamente que ya nunca se le verá aquí de nuevo (*/αταπατηα Βρ□ημα⟩α* XIII.8.4.12 *εταφ φ×ϖ□Πσ χα πιταρα♣ χα να σα·δρ♣ψαντε*, y */αταπατηα Βρ□ημα⟩α πασσιμ, σακ♦δ παρ□□χαη πιταρα⟩*).

Tenemos además, */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VI.70.3 «Él nace en su progenie acordemente a la ley» (*πρα πραφ□βηιρ φ□ψατε δημαρμανασ παρι*); *Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* VII.13, «El padre entra en la esposa, la madre, y deviene un embrión, y viniendo al ser de nuevo, nace nuevamente de ella» (*φ□ψ□μ πραϖι♣ατι, γαρβηο βη⟨τϖ□, σα μ□ταραμ, τασψ□μ πυναρ ναϖο βη⟨τϖα φ□ψατε*, cf. *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* XI.4.20); *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* II.5 «Puesto que antes y después del nacimiento él hace que el hijo devenga (*σα ψατ κυμ□ραμ… αδηιβη□ϖαψατι*), es justamente a sí mismo como hijo lo que él hace que devenga (*κυμ□ραμ… αδηιβη□ϖαψατι □τμ□ναμε ϖα*)»; *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* III.17.5 «Eso ha procreado, *εσο* es su renacimiento» (*α•ο•⊇ετι πυναρ–υτπ□δαναμ*); *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* III.9.28 «Ciertamente, él (el decedido) ha nacido, pero él no nace de nuevo, pues (habiendo decedido), ¿quién hay para engendrarle de nuevo?» (*φ□τα εϖα να φ□ψατε, κο νϖ ενα· φαναψετ πυνα⟩*). Tenemos también *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* II.2.8 donde la filiación es un renacimiento «en una semejanza» (*πρατιρ⟨πα⟩*). Sería imposible tener una definición más clara del significado ordinario de la «reencarnación». Además, esta Reencarnación filial es precisamente la □<ϑ∀Β≅6∀ϑςΦϑ∀Φ4Η o la «renovación de las cosas por substitución» de Hermes, según la explica Scott (*Ηερμετιχα* II.322), «El padre vive nuevamente en su hijo; y aunque los individuos mueren y ya no retornan, la raza se renueva perpetuamente».

Debe agregarse que aparte del hecho natural de la reencarnación progenitiva hay también una comunicación y delegación formal de la naturaleza y de la posición del padre en el mundo, lo cual se hace cuando el padre está a punto de morir. Así, en *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.5.17-20, cuando se ha hecho este «Omnilegado» (*σαμπραττι*), «al hijo a quien se ha inducido (*αυν♣ι•⊇α⟩*) así se le llama a la "representación mundana" (*λοκψα⟩*) del padre», y de esta manera, «por medio del hijo el padre está siempre-presente (*πρατι–τι•⊇ηατι*) en el mundo»: y similarmente en *Καυ•ιτακ× Υπανι•αδ* II.15 (10) donde el «Omnilegado del padre al hijo» (*Πιτ□πυτρ×ψα· σαμπραδ□ναμ*) se describe en gran detalle; y si después de este legado el padre quisiera volver, debe vivir bajo la autoridad del hijo o devenir un religioso errante (*παριϖ□ϖραφετ*, es decir, devenir un *παριϖρ□φακα* muerto al mundo al menos en la forma exterior).

[139] Cf. mi «Indian doctrine of man's Last End», *Ασια*, Mayo de 1937.

[140] «Moción», no una moción local, sino una omni*πρεσενχια*,, y como nosotros lo expresamos, aunque metafóricamente, de una «procesión» *ιν διϖινισ*. No una moción local, sino la del Movedor Inmutable, «el Uno Sin Moción, más veloz que el pensamiento mismo… que adelanta a otros aunque corran» (*Ι♣□* 4, «Sentado, viaja lejísimos; yacente, va a todas partes» (*Κα⊇ηα Υπανι•αδ* II.21), pues es «Sin Fin en todas las direcciones» (*Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.17), y aunque «Él no ha venido de ninguna parte» (*Κα⊇ηα Υπανι•αδ* II.18), no obstante «Se diferencia perpetuamente y va a todas partes» (*Μυ⟩δακα Υπανι•αδ* I.2.6) y «toma nacimiento múltiplemente» (*βαηυδη□ φ□ψαμ□να⟨, Μυ⟩δακα Υπανι•αδ* II.2.6).

manera que el agua podría verterse de una vasija en el mar, y ser introducida después en otra, con lo cual sería siempre «agua», pero nunca, excepto en la medida en que la vasija parece imponer una identidad y una apariencia pasajera a sus contenidos, un «agua» propia; y en tercer lugar, que en la *Υπανι•αδσ* y la *Βηαγαϖαδ Γ×τ* no se enseña ninguna otra doctrina del renacimiento que las que ya están implícitas en el */γ ςεδα.*

En la presente introducción, empleamos la palabra «Espíritu» con referencia igualmente al «*τμαν*, al *βραημαν*, a *μ♦τψυ*, a *πυρυ•α*, etc., pero en el cuerpo del artículo lo empleamos sólo como una traducción de *τμαν*, asumiendo como es habitual una derivación de una raíz *αν* o *ϖ* que significa respirar o soplar. Pero a causa de que el Espíritu es realmente la totalidad del Ser en todos los seres, los cuales no tienen ninguna esencia privada, sino sólo un devenir, la palabra *τμαν* también se usa reflexivamente para significar al hombre mismo como se concibe a «sí mismo» (ya sea como cuerpo, o como cuerpo-y-alma, o como cuerpo-alma-y-espíritu, o finalmente y propiamente sólo como Espíritu)[141], y en tales contextos traducimos *τμαν* por «sí mismo», o a veces por «sí mismo, o espíritu». Las mayúsculas se emplean siempre que parece haber una posibilidad de confundir al Hombre verdadero o el Dios inmanente con el hombre «mismo»; pero debe recordarse siempre que la distinción entre el espíritu y el Espíritu y entre la persona y la Persona es «sólo lógica, y no real», o, en otras palabras, que se trata de una distinción sin diferencia (*βηεδ βηεδα*). Podemos formarnos una suerte de imagen de lo que puede implicar una tal distinción (que es análoga a la de las Personas según se consideran en la Trinidad cristiana) si recordamos que a los Perfectos se les llama «rayos» del Sol Supernal, rayos que son manifiestamente distintos si se consideran en su extensión, pero que no son menos evidentemente indistintos si se consideran en su intensión, es decir, en su fuente.

El interés principal de las *Υπανι•αδσ* y de la *Βηαγαϖαδ Γ×τ* está en suscitar en el discípulo una transferencia de la sensación de que «yo soy», desde uno mismo al Espíritu dentro de nosotros; y esto se hace con miras al propósito puramente práctico[142] de señalar una

[141] Donde nosotros decimos «no me hagas daño», dando a entender el cuerpo, o «yo sé», o «mi alma», el maestro verdaderamente cuidadoso diría «No hagas daño a este cuerpo», «esta mente sabe» y «el Espíritu en "mí"» o el «Morador del cuerpo».

[142] Cf. Edgerton, «The Upani•ads, what do they seek and why?», *Θουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ* 51.97; Dante, *Επ. αδ Χαν. Γρανδ.* §§15, 16. La tradición védica no es filosófica, ni mística, ni religiosa en los sentidos ordinarios modernos de estas palabras. La tradición es metafísica; «mística» sólo en el sentido de que expone un «misterio», y en el de Dionisio, *Τηεολογια Μψστιχα.* La postura india ha sido definida admirablemente por Satkari Mookerjee: «La cuestión de la salvación es, *πορ συπυεστο*, un problema de importancia universal y constituye la justificación y la *ραζν δε σερ* última de la indagación filosófica. La filosofía en la India nunca ha sido un mero interés especulativo independiente de su incidencia en la vida… La meta se mostraba de largo alcance en el horizonte filosófico, pero se reconoció que no había ningún atajo ni ninguna vía fácil a ella. Tenía que pagarse el precio completo en la forma de una *ρεαλιζαχιν* filosófica impecable de los misterios últimos de la existencia, lograda a través de una rigurosa disciplina moral; y la mera satisfacción académica e intelectual resultante de los estudios filosóficos se consideraba de valor sólo en la medida en que se calculaba para que resultara en la bienaventurada consumación» (en *Τηε Χυλτυραλ Ηεριταγε*

Vía (*μαργα*, la *μαγγα* budista)[143] que puede seguirse desde la obscuridad a la luz y desde la sujeción al sufrimiento y a la muerte a un estado de beatitud sin tiempo y sin muerte, un estado que es accesible aquí y ahora. En las *Υπανι•αδσ* y en el budismo primitivo es evidente que lo que había sido una enseñanza iniciatoria, que se transmitía en sucesión pupilar, ahora se estaba publicando abiertamente y se estaba adaptando en alguna medida a la comprensión de los tipos de mentalidad «reales» y ya no meramente «sacerdotales», como ocurre por ejemplo en la *Βηαγαϖαδ Γ×τ*. Por otra parte, es igualmente evidente que existían incomprensiones populares muy extendidas, que se basaban en una ignorancia de las doctrinas tradicionales o en una interpretación demasiado literal de lo que se había escuchado de ellas[144]. La evidencia interna de los textos mismos con sus preguntas y respuestas,

---

οφ Ινδια, Vol. III, pp. 409, 410, 1937; las bastardillas son mías).

[143] Para el significado de esta palabra ver mi «Nature of folklore and "popular art"» en *Θυαρτερλψ Θουρναλ οφ τηε Μψτηιχ Σοχιετψ*, Bangalore, Vol. XXVII.

[144] Nosotros no decimos que una teoría de la reencarnación (a saber, de la reincorporación del mismo hombre y de la personalidad verdadera del decedido) no haya sido creída nunca en la India o en otras partes, pero estamos de acuerdo con René Guénon en que una tal teoría «jamás se ha *ενσε*αδο* en la India, ni siquiera por los budistas», en que «es esencialmente una noción europea moderna» y en que «ninguna doctrina tradicional auténtica ha hablado nunca de la reencarnación» (*ΛΠΕρρευρ σπιριτε*, pp. 47, 199).

Generalmente los eruditos modernos han venido aceptando que la «reencarnación» no es una doctrina védica, sino una doctrina de origen popular o desconocido que la *Υπανι•αδσ* y el budismo ya daban por establecida. Si pasamos por alto el budismo por el momento, puede señalarse que puesto que nos encontramos frente a una tesis fundamental y revolucionaria, y no frente a la simple expansión de doctrinas que ya se habían enseñado previamente, sería inconcebible desde el punto de vista ortodoxo tradicional hindú que lo que no se enseña en una parte de la *♣ρυτι* pueda haberse enseñado en otra; en una materia como esta, uno no puede imaginar a un hindú ortodoxo «eligiendo» entre el */γ ςεδα* y las *Υπανι•αδσ*, como si uno pudiera estar en lo cierto y las otras equivocadas. Esta dificultad desaparece si encontramos que la teoría de la reencarnación (en tanto que se distingue de las doctrinas de la metempsicosis y de la transmigración) no se enseña realmente en las *Υπανι•αδσ:* en conexión con esto, llamamos una atención particular a la afirmación de *Β♦ηαδ*ρα)ψακα Υπανι•αδ* IV.3.37 donde, cuando viene al ser una nueva entidad, a los elementos factoriales del nuevo compuesto *νο* se les hace decir «Aquí viene fulano» (el previamente decedido) sino, «AQUÍ VIENE EL BRAHMAN». Además, esto está plenamente de acuerdo con el *Μιλινδαπα*ηα* 72 budista, donde se dice categóricamente que ninguna entidad pasa de un cuerpo a otro, y que ello es meramente como se enciende una llama a partir de otra.

Al diferenciar la reencarnación, como se define arriba, de la metempsicosis y de la transmigración, puede agregarse que lo que se entiende por la metempsicosis es el aspecto psíquico de la palingenesis, o en otras palabras la herencia psíquica, y que lo que se entiende por la transmigración es un cambio de estado o de nivel de referencia que excluye por definición la idea de un retorno a un estado o nivel que ya ha sido pasado. La transmigración del *τμαν* «individual» (el espíritu) sólo puede distinguirse como un caso particular de la transmigración del *παραμ*τμαν* (el Espíritu, el Brahman), para lo cual, no obstante, puede probarse deseable emplear algún término tal como «peregrinación»; la peregrinación reemplaza a la transmigración cuando se ha alcanzado el estado de *κ*μ*χ*ριν* (Movedor a voluntad).

No cabe duda de que en las *Υπανι•αδσ*, etc. hay muchos pasajes que tomados fuera de su contexto completo, parecen hablar de una «reencarnación personal», y que así se los ha malinterpretado, igualmente en la India y en Europa. Cf. Scott, *Ηερμετιχα* II, pp. 193-194, nota 6 («él» en la primera sentencia citada es el hijo de Valerius, y para nuestros propósito «fulano» o el «Omnihombre»; las bastardillas son mías): «Durante su vida en la tierra él fue una porción distinta del B<γ¬:∀, marcado y separado del resto; ahora, esa porción del B<γ¬:∀, que él era, se ha mezclado con toda la masa del B<γ¬:∀ en la cual reside la vida del universo. Esto es lo que el

definiciones y refutaciones, es ampliamente suficiente para mostrar esto. De aquí viene, entonces, la necesidad de esos innumerables diálogos en los que, igualmente en las *Υπανι•αδσ*, en la *Βηαγαωαδ Γ×τ□*, y en el budismo, eso que en «nosotros» es el Espíritu, y eso que en nosotros no es el Espíritu, se distinguen y se contrastan tajantemente; siendo el Espíritu eso que «queda»[145] cuando se han eliminado todos los demás factores de la personalidad compuesta de «identidad-y-apariencia», o de «alma-y-cuerpo». Y además, debido a que «Ese Uno que respira y que sin embargo no respira» (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.129.2) no es ningún *θυε* opuesto a ningún *οτρο θυε*, a Ello o a Él se lo describe simultáneamente por medio de afirmaciones y de negaciones, *περ μοδυμ εξχελλεντιαε ετ ρεμοτιονισ*[146]. El siguiente análisis de la Identidad Suprema (*ταδ εκαμ*), restringido a las palabras que se derivan de *αν*, «respirar», o de «*ω□*», soplar, puede contribuir a una mejor comprensión de los textos:

La Divinidad Despirada	*αω□ταμ, νιρ□τμ□, αν□τμψα, νιρω□)α*, el *νιββ□να* pali. Sólo son posibles las definiciones negativas.
El Espíritu, Dios, el Sol, el «Conocedor del campo»: el Rey.	el *□τμαν*, el *αττ□* pali. En moción, *ω□ψυ*, *ω□τα*, el «Viento del Espíritu»; y *πρ□)α*, «Espiración», el «Soplo de la Vida» como se comunica; no la respiración empírica, sino el «espíritu» que se entrega cuando las criaturas

escritor (Apolonio) *δεβε* haber querido decir, si se adhería a la doctrina que se expone en la parte precedente de la carta. Pero desde este punto en adelante, habla ambiguamente, y usa frases que, *παρα υν λεχτορ θυε νο ηαψα εντενδιδο πλεναμεντε ελ σιγνιφιχαδο δε συ δοχτρινα*, podría parecer que implican una supervivencia del hombre como una personalidad individual y distinta.

La mente moderna, con su apego a la «individualidad» y sus «pruebas de la supervivencia de la personalidad» está predispuesta a malinterpretar los textos tradicionales. Nosotros no debemos leer en estos textos lo que nos gustaría o lo que esperaríamos encontrar «naturalmente» en ellos, sino leer en ellos lo que significan realmente: pero «a nosotros nos es difícil abandonar las cosas familiares, y receder adentro del antiguo hogar de donde venimos» (Hermes, *Λιβ*. IV.9).

Por mucho que nosotros abracemos sus cadenas, la individualidad es sólo una modalidad de ser parcial y definida: el «yo» se define por lo que «no es yo», y queda así aprisionado. Es con miras a la liberación de esta prisión y de esta parcialidad por lo que nuestros textos demuestran tan repetidamente que nuestra mimada individualidad no es ni uniforme ni constante, sino compuesta y variable, y por lo que señalan que el más sabio es el que puede decir con mayor verdad «yo no soy ahora el hombre que yo era». Esto es verdadero en una medida de todas las cosas *ωερδενδε:* pero el «fin de la vía» (*αδηωανα/παρ□μ*) está más allá de la «humanidad». Sólo de lo que no es individual, sino universal (cósmico) puede predicarse la perduración, y sólo de lo que no es ni individual ni universal, sólo de lo que no tiene antes ni después, puede afirmarse la eternidad.

[145] *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* V.4 *κιμ ατρα ♣ι•ψατε? Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.5 *ατι♣ι•ψατε… □τμαν*. Obsérvese que *ταδ ♣ι•ψατε* = Σε•α = Ananta = Brahman = ⌊τμαν.

[146] Hemos examinado brevemente la doctrina india de *δε διωινισ νομινιβυσ* en *Θουρναλ οφ Ινδιαν Ηιστορψ* XV.84-92, 1936, y aquí sólo observaremos que */γ ςεδα Σα·ηιτ□* V.44.6 *ψ□δργ εωα δαδ♦♣ε τ□δ♦γ υχψατε*, «Como él es considerado, así es llamado» responde a Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* I.XIII.

	vivas mueren[147]. Puesto que es «Uno y muchos», trascendente e inmanente, aunque sin ningún intersticio ni discontinuidad, el Espíritu, ya sea como *□τμαν* o como *πρ□)α*, puede considerarse en plural (*□τμανα/, πρ□)α/*), aunque sólo «como si» así fuera. La Forma, en tanto que se distingue de la substancia. El Intelecto.
Lo que no es el Espíritu; la Luna; el Campo, el Mundo, la Tierra: el dominio del Rey.	lo que no es *αν□τμαν*, el *ανατ□* pali. Lo hilomórfico, ya sea físico o psíquico; la mente más baja; el vehículo del Espíritu, que se diferencia por sus envolturas. La sustancia mortal en tanto que se distingue de las Formas que que le dan aspecto.

Desde nuestro punto de vista, éstas no son categorías «filosóficas», sino categorías de experiencia *συβ ρατιονεμ διχενδι σιπε ιντελλιγενδι*, más bien que *σεχυνδυμ ρεμ.*

Aquí no podemos argumentar lo que se entendía realmente por la palingenesis, la metempsicosis, o la metasomatosis de la tradición neoplatónica[148]. Solo observaremos que en textos tales como Plotino, *Εν□αδασ* III.4.2. (versión de Mackenna), donde se dice que «Aquellos (es decir, de «nosotros») que han mantenido el nivel humano son hombres una vez más. Aquellos que han vivido enteramente para los sentidos devienen animales… el espíritu de la vida anterior paga el castigo»[149], debe comprenderse que lo que se trata aquí es una

[147] *Πρ□)α*, como el griego B<γ¬:∀, tiene el valor doble de *Σπιριτυσ* y *σπιραχυλυμ πιτασ*, según el contexto. «Es como el Soplo de la Vida (*πρ□)α*) como el Espíritu Providente (*πραφν□τμαν*) agarra y levanta la carne» (*Καυ•×τακι Υπανι•αδ* III.3), cf. Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* III.32.1 «El poder del alma que está en el semen, a través del espíritu encerrado en él, da forma al cuerpo», y Schiller, *Ωαλλενστειν* III.13 «Es ist der Geist der sich den Körper schart» y *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α* III.32.2. Mientras que los *πρ□)□/* divididos se dice que se mueven dentro de los vectores de los canales (*ναδι, ηιτα*) del corazón (ver refs. Hume, *Υπανι•αδσ*, ed. 2), en Hermes, *Λιβ.* X. 13 y 17 el «espíritu vital» (B<γ¬:∀) atraviesa las venas y las arterias, «con, pero no como, la sangre» y así «mueve el cuerpo, y lo lleva como un fardo… (y) controla el cuerpo».

El Πρ□\α se identifica con el Πραφ□□τμαν: como Πρ□\α es la «vida», como Πραφ□□τμαν es la «inmortalidad»; la duración de los días en este mundo y la inmortalidad en el otro son complementarios. En tanto que se distinguen del Πρ□\α, los *πρ□)α/*divididos son las corrientes de la percepción por medio de los órganos de los sentidos y son anteriores a ellos. De aquí que, como en *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* IV.1, se diga que «Auto-existente horadó las aberturas hacia afuera, por cuya virtud uno ve» (pero debe ver dentro para ver al Veedor; véase el examen de este pasaje en *ϑουρναλ οφ Ινδιαν Ηιστορψ* XIXI.571-8, 1935).

[148] Para más referencias, ve Scott, *Ηερμετιχα* II.265 sigs.

[149] A saber, de la «vergonzosa transmigración dentro de cuerpos de otra especie», Hermes Trismegistos, *Ασχλεπιυσ* I.12a, cf. *Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* VI.2.16, *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* V.10.7-8, *Καυ•×τακι*

metempsicosis y una metasomatosis (y no una transmigración de la persona real); en otras palabras, se trata de la herencia directa o indirecta de las características psicofísicas del decedido, características que no lleva con él al morir y que no son una parte de su esencia verdadera, sino sólo su vehículo pasajero y más exterior. Sólo en la medida en que nosotros identificamos erróneamente lo que «somos» con estas vestiduras accidentales de la personalidad trascendente, a saber, las meras propiedades de la existencia humana terrestre, puede decirse que nosotros nos reincorporamos en hombres o animales: así pues, no es el «espíritu» el que paga el castigo, sino el alma animal o sensorial con la que el espíritu desincorporado ya no tiene ningún contacto[150]. La doctrina explica meramente la reaparición

---

Υπανι•αδ 1.2. Nosotros comprendemos que el resultado de una bestialidad en «nosotros» se debe a que los tipos bestiales se propagan: esto es la reencarnación del carácter en nuestro sentido, y es de esta manera como «los pecados de los padres visitan a sus hijos».

Además, las «bestias» es un símbolo, como cuando decimos «no seas bestia» o nos referimos a algún hombre como un «gusano» o a alguna mujer como una «gata». La tradición india emplea regularmente este tipo de lenguaje, *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* II.3.8 (un *λοχυσ χλασσιχυσ*, cf. la definición de «persona» por Boecio, *Χοντρα Εστψχηεν*, II), por ejemplo, al definir al hombre espiritual que «conoce lo que es y lo que no es mundano», etc. como una «persona» (*πυρυ•α*), y a los «otros» cuyo conocimiento es meramente una afección como «ganado» (*πα♣υ*).

[150] En todos estos análisis debe recordarse que el «alma» (ΡΛΠΖ, *ανιμα*, sin equivalente exacto en sánscrito, y diferente de *ν□μα*, el nombre o la «forma» de una cosa por el que se establece su identidad) es un valor doble; los poderes más altos del «alma» coinciden con el Espíritu (B<γ¬:∀) y/o con el Intelecto (<≅¬H ≡(γ:ϕ<, o <≅¬H), los más bajos con la sensación (∀∩Φ20Φ4H) y con la opinión (∗ $\bar{>}$∀). De aquí la jerarquía gnóstica de los hombres animales, psíquicos y espirituales, de los cuales los primeros están destinados a condenarse, los segundos son capaces de liberación, y los terceros son virtualmente libres, y tienen asegurada la liberación al morir (Bruce Codex, etc.). Por «condenados» hay que comprender «desintegrados en el cosmos» (Hermes, *Λιβ.* IX.6), y por «liberados» enteramente separados del alma animal y devenidos así lo que ya son los poderes más altos, es decir, divinos. Obsérvese que «animal» viene de *ανιμα* = ΡΛΠΖ, «alma», *ανιμαλια* = ♣:ΡΛΠ∀; de aquí que Scott, *Ηερμετιχα* I.297 traduzca *Σολυμ ενιμ ανιμαλ ηομο* por «Sólo el hombre, y de todos los seres sólo el hombre, tiene alma»; sin embargo, es por el <≅¬H y no por la ΡΛΠΖ por lo que el hombre se distingue de los animales (Hermes, *Λιβ.* VIII.5). Puede observarse que la doctrina averroísta de la Unidad del Intelecto (para lo cual el término de «monosiquismo» parece peculiarmente inapropiado) era repugnante para los autores escolásticos cristianos de una época ya tardía, debido precisamente a su incompatibilidad con una creencia en la inmortalidad personal (cf. De Wulf, *Ηιστοιρε…*, II.361, 1936): por otra parte, la imaginación (*πηαντασματα*) y la memoria sobreviven a la muerte del cuerpo, no como son en el intelecto pasivo (el hermético < $\bar{0}$Φ4H, el sánscrito *α♣υδδηα μανασ*), sino sólo como son en el intelecto posible (el hermético <≅¬H, el sánscrito *♣υδδηα μανασ*), que «está en acto cuando se identifica con cada cosa como la conoce» (Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* I.2.67.2c). Además, Santo Tomás dice que «Decir que el alma es de la Substancia Divina implica una improbabilidad manifiesta» (I.90.1), y el Maestro Eckhart habla continuamente de las muertes y de la última muerte del alma. Al menos está claro que una inmortalidad del «alma» sensorial y racional está fuera de toda cuestión, y que si el alma puede llamarse «inmortal» en algún sentido, es con respecto al «poder intelectual del alma» más bien que con respecto al alma misma. El «alma que está atada al cuerpo» de Hermes, *Λιβ.* XI.24c, no puede considerarse como un principio inmortal, aún suponiendo una cohesión pasajera post-mortem de ciertos elementos psicofísicos del *βη⟨τ□τμαν;* y nosotros tampoco podemos igualar el «alma» que Cristo nos pide que «odiemos» con el «alma inmortal del hombre». La gesta del «hombre moderno en busca de un alma» de Jung es muy diferente de la gesta del «alma del alma» de Filón; se puede decir que la psicología y la estética modernas sólo tienen en consideración el alma más baja o el alma animal en el hombre, y sólo lo que es subconsciente. Lo que Filón dice (*Θυισ ρερυμ διϖιναρυμ Ηερεσ*, 48, versión de Goodenough, p. 378)

de las características psicofísicas en la esfera mortal de la sucesión temporal. La intención de la enseñanza es siempre que, antes de la muerte, un hombre debe haberse reconocido a «sí mismo» en el espíritu, y no en el alma sensorial, a falta de lo cual sólo puede considerársele «le» como «condenado», o en cualquier caso como desintegrado. Por otra parte, cuando se dice que el «Alma» está «auto-distribuida» (cf. □τμ□να· ϖιβηαφψα, *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.26) y que es «siempre la misma cosa enteramente presente» (□*δεμ* III.4.6), y que este «"Alma pasa a través de la totalidad de los cielos en formas que varían con la variedad del lugar"[151] —a saber, la forma sensorial, la forma racional, e incluso la forma vegetativa» (□*δεμ* III.4.2)— es evidente que se trata de «Almas distintas sólo «por así decir», y que lo que se describe no es la translación de una personalidad privada de un cuerpo a otro, sino más bien la peregrinación del Espíritu (□*τμαν*), a quien en las *Υπανι•αδσ* se le describe repetidamente como omnimodal y omnipresente, y por consiguiente como ocupando o más bien animando un cuerpo tras otro, los cuales cuerpos o más bien cuerpos y almas sensoriales, se siguen uno a otro en una serie determinada causalmente[152].

Ciertamente, todo esto es lo que el Maestro Eckhart (en quien persiste la tradición neoplatónica) debe querer dar a entender cuando dice «Algo está suspendido de la esencia divina; su progresión (es decir, su vehículo) es la materia, en la que el alma se inviste de formas nuevas y se desviste de las viejas… la que se desviste, a ella muere; y la que se viste,

---

es que «La palabra "alma" se usa en dos sentidos, ya sea con referencia al alma como un todo o ya sea con referencia a su parte dominante (≡(γ:≅<46 ¯< = sánscrito *αναραρψ□μιν*), parte que es, hablando propiamente, el alma del alma» (ΡΛΠ← ΡΛΠ↑Η, cf. en *Μαιτρι Υπανι•αδ* III.2 *βη⟨τ□τμαν… αμ♦το∏ σψ□τμ□*, «el sí mismo elemental… *συ* Sí mismo sin muerte»). El valor europeo del alma ha permanecido ambiguo desde entonces.

De aquí que en el análisis de las doctrinas neoplatónicas del renacimiento, y también en toda la tradición cristiana desde los Evangelios al Maestro Eckhart y a los místicos flamencos, es indispensable saber exactamente de que tipo de alma se está hablando en un contexto dado: y al traducir del sánscrito es excesivamente peligroso, cuando no invariablemente erróneo, traducir □*τμαν* por «alma».

[151] No conozco la fuente de esta cita; es probablemente platónica, pero corresponde exactamente a lo que se dice en *Νιρυκτα* VII.4 «Se debe a su gran divisibilidad el que ellos Le apliquen muchos nombres… Los otros Dioses, o Ángeles (*δεϖ□η*) son contramiembros del Único Espíritu. Se originan en la función (*καρμα*); el Espíritu (□*τμαν*) es su fuente… el Espíritu es la totalidad de lo que ellos son», y *Β♦η□δ Δεϖατ□* I.70.74 «Debido a la vastedad del Espíritu, se da una diversidad de nombres… según la distribución de las esferas. Es en tanto que son diferenciaciones (*ϖιβηυτι⁄* cf. *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* X.40) por lo que los nombres son innumerables… según las esferas en las que están establecidos». Cf. *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.26 «Distribuyéndose a Sí mismo, Él llena estos mundos», y para más referencias mi «Vedic Monotheism» en *Θουρναλ οφ Ινδιαν Ηιστορψ* XV. pp. 84-92, abril de 1936.

«Éstas son diversidades de dones, pero es siempre el mismo Espíritu. Y hay diferencias de administración, pero el mismo Señor. Y hay diversidades de operaciones, pero es el mismo Dios el que trabaja en todas… Los miembros de ese cuerpo, siendo muchos, son un solo cuerpo» (I Corintios 12:4-6 y 12).

[152] Para «karma» (= *αδ♦•⊇α*) en la doctrina cristiana, cf. San Agustín, *Γεν. ανδ Λιτ.* VII.24 (citado por Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* I.91.2) «El cuerpo humano preexistía en las obras anteriores en sus virtudes causales» y *Δε Τριν.* III.9 «Como una madre está preñada de sus hijos no nacidos, así el mundo mismo está preñado de las cosas no nacidas» (cf. Santo Tomás I.115.2 *αδ* 4), y Santo Tomás I.102.7 *αδ* 2 «Si Dios gobernara solo (y no por medio de las causas mediatas) las cosas estarían privadas de la perfección de la causalidad».

en ella vive» (ed. Evans I.379), lo cual es casi idéntico a *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* II.22 «Como un hombre que deshecha sus vestiduras gastadas, y tomas otras nuevas, así el Morador del cuerpo (*δεηιν = ♣αρ×ρα □τμαν*), desechando sus cuerpos gastados, entra en otros nuevos», cf. *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.4.4 «Justamente así este Espíritu, abatiendo el cuerpo y desechando su nesciencia[153], hace para sí mismo otro nuevo y de forma más hermosa».

Las tres secciones de las Υπανι•αδσ traducidas abajo comienzan con la pregunta, «¿Qué es más el Espíritu? Es decir, «¿Cuál es este "Sí mismo" que no es "mí mismo"? ¿Cuál es este "Espíritu" en "mí", que no es "mi" espíritu». Se trata de la distinción que hace Filón en *Θυαεστιονεσ⊃ αδ Γενεσισ* II.59 y *Δε Χηερυβιν* 113 sigs. (como lo cita Goodenough, *Βψ Λιγητ*, 1941, pp. 347-375) cuando distingue entre «nosotros» y eso en nosotros que existía antes de «nuestro» nacimiento y que existirá cuando «nosotros, que en nuestra unión con nuestros cuerpos[154], somos mixturas (Φβ(6Δ4ϑ≅4) y tenemos cualidades, ya no existamos, y seamos llevados al renacimiento, por lo cual, deviniendo unidos a las cosas inmateriales, devendremos no mezclados (□Φβ(6Δ4ϑ≅4) y sin cualidades. Aquí, ciertamente, el «renacimiento» (Β∀84((γ<γΦ∴∀) no es una «agregación» o palingenesis en el sentido biológico, sino una «regeneración» (es decir, una palingenesis en tanto que un nacer de nuevo del Espíritu de la Luz y como el Espíritu de la Luz), cf. Goodenough, p. 376, nota 35.

«¿Qué es más el Sí mismo» o «más el Espíritu»? Como dijo en otro contexto el difunto C. E. Rolt (*Διονψσιυσ τηε Αρεοπαγιτε ον τηε Διϖινε Ναμεσ ανδ Μψστιχαλ Τηεολογψ*, 1920, p. 35), «Pascal tiene una respuesta tajante: "No hay más que el Ser universal que sea tal… El Bien Universal está en nosotros, es nosotros mismos y no es nosotros"». Ésta es exactamente la doctrina de Dionisio. «Cada uno debe entrar dentro de sí mismo y descubrir así Algo que es su verdadero Sí mismo y que sin embargo no es su sí mismo particular… Algo que no es su individualidad, que está dentro de su alma y sin embargo fuera del él».

«Si un hombre viene a mí…y no odia a su propia alma (♥∀Λϑ≅¬ ΡΛΠΖ<, en la Vulgata *ανιμαμ συαμ*) no puede ser discípulo mío» (San Lucas 14:26). Las versiones españolas se apartan de esta traducción, y tienen «si no odia a su propia vida». Evidentemente, sin

[153] Hermes Trismegisto, *Λιβ.* X, 8b, 6∀6∴∀ *∞ ΡΛΠ↑Η □(<ΤΦ∴∀… Ι≅⇔<∀<ϑ∴≅< *∞ □Δγϑ← ΡΛΠ↑Η (<™Φ4Η © (□Δ (<≅·Η… ≥*0 ηγ℘≅Η, y XI.11.21a «Pero si encierras tu alma en tu cuerpo y te abates a ti mismo, y dices "yo no sé nada (?Λ*4< <≅Τ)…", entonces, ¿qué tienes que ver con Dios?». La *ιγνοραντια διϖισιϖα εστ ερραντιυμ*, como dice Ulrich en su comentario de Dionisio, *Δε διϖ. Νομ.* «Agnóstico» significa «Ignorante», o incluso *θυισ ιγνοραρε ϖυλτ σιϖε ιγνοραντιυμ διλιγιτ*. Por el contrario, «Piensa que para ti nada es imposible» (Hermes, *Λιβ.* XI.11.20b), «Nada será imposible para vosotros» (San Mateo 17:20): «Hasta que el alma no conoce todo lo que ha de conocerse, no cruza al bien desconocido» (Maestro Eckhart, ed. Evans I.385); «No hay despiración sin omnisciencia» (SP. V.74-5). Obsérvese que Hermes, *Λιβ.* XI.11.20b 21a corresponde a *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.1.

[154] *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* XIII.26 «Todo lo que es generado, cualquier ser (*κι·χιτ σαττϖαμ*, cf. *Μιλινδαπα□ηα* 72 *κοχι σαττο*, citado arriba), ya sea móvil o inmóvil, sabe que él es debido a la conjunción (*σαμψογ□τ*) del Campo con el Conocedor del Campo». El «Campo» ha sido definido previamente en XIII.5-6; abarca la totalidad de lo que nosotros llamaríamos «alma y cuerpo» y de todo lo que se siente o percibe por ellos.

embargo, lo que se entiende no es meramente «vida», puesto que aquellos a quienes al mismo tiempo se les requiere que «odien» a sus propios parientes, si, por el contrario, les aman, pueden llegar a querer sacrificar incluso su vida por amor de ellos: lo que se entiende, evidentemente, es el alma más baja, como se la distingue regularmente en la tradición neoplatónica del poder más alto del alma, que es el del Espíritu, y no realmente una propiedad del alma, sino su huésped regio[155]. Y, precisamente, es desde este punto de vista como San Pablo dice con una voz de trueno, «Pues la palabra de Dios es rauda y poderosa, y más tajante que una espada de doble filo, que penetra hasta la división entre el alma y el espíritu» (Hebreos 4:12), y en congruencia con esto que «Quienquiera que está unido al Señor es Un Espíritu» (I Corintios 6:17, cf. 12:4-13).

Esto puede compararse, por una parte, con *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* VI.6 «Ciertamente, el Espíritu es el enemigo de lo que no es espíritu y está en guerra con lo que no es el Espíritu» (*αν□τμαναϲ τυ ♣ατρυτϖε ϖαρτετ□τμαιϖα ♣ατρυϖατ*), donde *αν□τμαν* = el budista *αναττ□*[156], a saber, todo eso, cuerpo-y-alma, de lo que se dice *να με σο αττ□*, «Esto no es mi espíritu»; y por otra, con las palabras del Maestro Eckhart «Sin embargo, el alma debe abandonar su existencia» (ed. Evans I.274)[157] y con las del anónimo *Τηε Χλουδ οφ Υνκνοωινγ*, cap. XLIV, «Todos los hombres tiene entraña de dolor: pero esta entraña de dolor la siente muy especialmente el que siente y saborea que él es», y con las de Blake «Bajaré hasta la Aniquilación y la Muerte Eterna, no sea que venga el Juicio Final y me encuentre sin aniquilar, y yo sea agarrado y entregado en manos de mi propia Egoticidad». Ciertamente, toda la escritura, e incluso toda la sabiduría, «se eleva con clamor por la liberación del sí mismo».

Pero si «siente entraña de dolor porque siente y saborea que él es», él, que ya no es alguien, y que ya no se ve a sí mismo, sino, como lo expresan nuestros textos, sólo al Espíritu, uno y el mismo en inmanencia y trascendencia, puesto que él es lo que ve, *γεωορδεν ωαϲ ερ*

---

[155] Cf. Plutarco, *Οβσολεσχενδε οφ Οραχλεϲ*, 436 sigs., donde el alma del hombre se le asigna a la Profecía (≡ :∀<϶46Z aquí = BΔ≅<≅∴∀, la Providencia en tanto que se distingue de las «causas obligadas y naturales») como su soporte *ματεριαλ* (◊80< :γ< □Λ϶± ϶←< ΡΛΠ←< ϶≅¬ ∀<2ΔϕB≅Λ… □B≅∗4∗ <̄϶γH); *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* VI.6 donde al espíritu se le llama el enemigo de lo que no es el espíritu (*αν□τμαναϲ τυ… □τμαιϖα ♣ατρυϖατ*).

«Estar dispuesto a perder (a odiar a) nuestra ΡΛΠΖ debe significar olvidarnos enteramente de nosotros mismos… no vivir más mi propia vida, sino dejar que mi consciencia sea poseída y sufundida por la vida Infinita y Eterna del Espíritu» (Inge, *Περσοναλ Ιδεαλισμ ανδ Μψστιχισμ*, p. 102, y James, *ϛαριετιεϲ οφ Ρελιγιουϲ Εξπεριενχε*, p. 451).

[156] :γΔ4H:≅¬ ΡΛΠ↑H 6∀ℜ B<γβ:∀϶≅H, cf. Hermes, *Λιβ.* X.16 ® <≅¬H ϶↑H ΡΛΠ↑H (ΠΤΔ∴>϶∀4).

Αν□τμαν, similarmente «inespirado» («no despirado») en /*αταπατηα Βρ□ημα⟩α* II.2.2.8 donde los dioses y los titanes por igual eran originalmente «inespirados» y mortales», y «ser inespirado es lo mismo que ser mortal» (*αν□τμ□ ηι μαρτψα⟩*); sólo Agni es «inmortal» (*αμαρτψα⟩*).

[157] Compárense las expresiones usadas por San Bernardo, *δεφιχερε α σε τοτα* y *σεμετιπσα λιθυεσχερε* en *Δε διλιγενδο Δεο;* y como observa Gilson, p. 156, «En el límite, ¿qué diferencia hay entre amar a Dios y amarse a sí mismo?».

ιστ, entonces ya no siente ningún dolor, y está beatificado, —«¡Un Espíritu interior y rector de todos los seres, que hace múltiple una única forma! Los hombres contemplativos, viendo a Aquel cuya estación está dentro de vosotros, y viendo con Él— la felicidad eterna es suya, y de nadie más» (*Κα⊃ηα Υπανι•αδ* V.12)[158].

Una «experiencia efectiva de lo No Conocido y de la Vía Negativa que conduce a Ello» (Rolt, *□δεμ*) no es fácil de tener, a no ser por aquellos que son perfectamente maduros, y que, como frutos en sazón, están a punto de caer de su rama. Al menos en la India, hay hombres todavía «vivos» por quienes ya se han celebrado los ritos funerales, como si se les hubiera sellado con el sello de «muertos y enterrados en la Divinidad». «A nosotros nos es difícil abandonar las cosas familiares, y receder al antiguo hogar de donde venimos» (Hermes, *Λιβ.* IV.9). Pero puede decirse que de entre aquellos que son todavía ego-conscientes, y que no pueden soportar los platos más fuertes, aquel cuya voluntad ya ha consentido a una aniquilación de toda idea de cualquier propiedad privada en el ser, aunque todavía pueda no haberla realizado, «siente una especialísima delectación», y, por así decir, ya ha previsto y ha presaboreado una renunciación última de todas sus grandes posesiones, ya sea físicas o psíquicas. *Μορσ ϑανυα ϖιταε.*

CAPÍTULO SIETE

GRADACIÓN Y EVOLUCIÓN*

El Dr. Ashley Montagu, en *Ισισ* nº 96, p. 364, distingue dos explicaciones de la existencia pasada y presente de las criaturas vivas de diferentes especies, a saber, (1º) como Gradación,

[158] *Εκο ϖα♣×σαρϖα–βη⟨τ□νταρ□τμα εκα· ρ⟨παμ βαηυδη□ ψα/καροτι: Ταμ □τμαστηαμ ψε∏νυπα♣ψαντι δη×ρ□σ τε•□· συκηα· ♣□♣ϖαταμ νεταρε•□μ.*

La fuerza de *ανυ* en *ανυπα♣ψαντι* sólo podemos sugerirla por las palabras repetidas «ver… y ver con». Las almas que descienden se lamentan de que «Nuestros ojos tendrán poco sitio para acoger las cosas… y cuando veamos el cielo, nuestro ancestro, contraído en un pequeño círculo, ya nunca cesaremos de lamentarnos. E incluso si vemos, no veremos abiertamente» (Hermes, Stobaeus, *Εξχ.* XXIII.36); «Pues ahora veremos a través de un espejo, obscuramente; pero entonces veremos cara a cara: ahora conocemos en parte; pero entonces conoceré como yo soy conocido» (I Corintios 13:12). La «visión de» es perfecta en la «visión como», de la misma manera que el «conocimiento de» es perfecto en el «conocimiento como» (*αδαεθυατιο ρει ετ ιντελλεχτυσ*): ver el Cielo «abiertamente» requiere un ojo de la misma amplitud que el Cielo. *Δη×ρ□⁄*, «contemplativos», aquellos que ven interiormente, no con el ojo de la carne (*μ□·σα χακ•υσ*); es decir, aquellos que ven el Espíritu «sobre todo lo que se ve» (*αβηιδψ□ψεψαμ, Μαιτρι Υπανι•αδ* I.1), «el Espíritu que es suyo en todas las cosas, y prescindiendo del cual todo lo demás es una aflicción» (*Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* III.4.2).

Obsérvese que *εκα· ρ⟨παμ βαηυδη□ ψα/καροτι* corresponde a *Σα·ψυττα Νικ□ψα* II.212 *εκο∏πι βαηυδη□ ηομι:* y «prescindiendo de lo cual todo lo demás es una aflicción» al budista *ανιχχα, ανατ□, δυκκηα.*

* Este artículo se publicó por primera vez en *Ισισ,* (Cambridge, Mass.), XXV, 1944.

donde asume una creación especial de especies inmutables, y (2º) como Evolución, donde asume la emergencia de las especies en toda su variedad y mutabilidad por la operación gradual de causas inherentes en las especies y en su entorno. No dice, y no puede pretender que estas dos explicaciones son incompatibles; pero el lector probablemente asumirá que la doctrina de una creación «en el comienzo» y la del desarrollo gradual de especies nuevas son realmente proposiciones irreconciliables.

Sin duda, las dos proposiciones son incompatibles y la narrativa mítica ha de ser interpretada históricamente. Sin embargo, el mitólogo serio es bien consciente de que interpretar el mito como una historia real es equivocar el género; y que un mito sólo puede llamarse «verdadero» cuando se abstraen el tiempo y el lugar[159]. El objeto de la presente nota es señalar que si se comprende la doctrina de la creación especial como la han interpretado generalmente los filósofos cristianos y otros, entonces la Gradación y la Evolución no son alternativas irreconciliables, sino sólo maneras diferentes, respectivamente ideal e histórica, formal y figurativa, algebraica y aritmética, de describir una y la misma cosa.

En estas filosofías se da por supuesta la causalidad; nada acontece por azar. Lo imposible jamás acontece; lo que acontece es siempre la realización de una posibilidad. Pero nosotros hemos de tomar en cuenta dos órdenes de causas, a saber, (1º) una Causa Primera, a la que son inherentes las posibilidades, y (2º) las Causas Mediatas, por las que se proveen las condiciones en las que lo posible deviene lo necesario. A la Causa Primera de la existencia de las cosas, o, en otras palabras, a su posibilidad, a menudo se le llama «Dios», pero también «Ser», «Vida» o «Naturaleza» (*ναtυρα ναtυρανσ*). Esta Causa Primera, ya sea filosóficamente «absoluta», o ya sea míticamente «personificada», es la causa directa del ser de las cosas, pero sólo indirectamente de la manera de su ser. La manera de su ser (acordemente a la cual ellas se distinguen como especies) es determinada por las Causas Mediatas, conocidas o desconocidas, cuyo resultado es la producción de la especie o individuo dado en un tiempo o lugar dado. La categoría de las Causas Mediatas no excluye ninguna de las fuerzas, o tendencias, o accidentes determinantes, sobre las que el evolucionista se apoya como explicaciones de la serie observada; si difiere del filósofo en el hecho de que ignora la Causa Primera, ello se debe a que no está examinando el origen de la vida, sino sólo su variedad. En otras palabras, si por «en el comienzo» nosotros comprendemos una operación completada en un momento dado, es decir, en el comienzo del tiempo mismo, entonces, por supuesto, la Gradación y la Evolución serán conceptos incompatibles. En cuanto a este «comienzo», por supuesto, debe comprenderse que (como dice San Agustín) la pregunta, «¿Qué estaba haciendo Dios *αντεσ* de crear el mundo?», carece de significado; o para decir lo mismo en otras palabras, debe comprenderse que una *συχεσι□ν* de aconteceres en el eterno ahora, (cuya experiencia empírica es imposible) es tan inconcebible como la noción de una locomoción en lo Infinito. Lo que nuestros filósofos comprenden en realidad por «en el comienzo» es una prioridad lógica, y no una prioridad

[159] «La mitología jamás puede ser convertida en historia» (M. P. Nilsson, *Μψχενεαν Οριγιν οφ Γρεεκ Μψτηολογψ*, 1932, p. 31). Ver Lord Raglan, *Τηε Ηερο*, 1936; E. Siecke, *Δραχηενκ□μπφε*, 1907, pp. 60, 61.

temporal. Así, como dice el Maestro Eckhart, «como he dicho a menudo, Dios está creando la totalidad del mundo *αηορα*, en este instante» (ed. Pfeiffer, p. 206); y Jacob Boehme, «se trata de un comienzo sempiterno» (*Μψστ. Πανσοπηιχυμ* IV.9). Similarmente en el */γ ςεδα:* pues, como observa muy justamente el Profesor Keith, «Esta creación no puede considerarse como un único acto definitivo; más bien se considera como procediendo siempre» (*Ηαρϖαρδ Οριενταλ Σεριεσ* 18. CXXVI). Esto no significa que esta creación no esté acabada *ιν πρινχιπιο* y *εξ τεμπορε*, sino que es aprehendida por nosotros mismos como una secuencia temporal y *χομο σι* la causa y el efecto pudieran ser separados uno de otro por períodos sensibles. «Ciertamente, en aquel tiempo todas las cosas tuvieron lugar simultáneamente… pero en la narrativa se inscribió necesariamente una secuencia debido a su subsecuente generación unas de otras» (Filón, *Δε Οπιφ. Μυνδι* 67) —de la misma manera que se inscribe en la narrativa del evolucionista; lo que la Gradación expresa *συβ σπεχιε αετερνιτατισ*, el Mito lo cuenta *συβ σπεχιε αεϖιτερνιτατισ*, y la Historia *συβ σπεχιε τεμπορισ*. «A lo que tiene su raíz en la naturaleza del Todo, [en el Mito] se lo trata figurativamente como viniendo al ser por generación y creación: así pues, la etapa y la secuencia se transfieren, por claridad de exposición, a cosas cuyo ser y forma definidos son eternos» (Plotino, *Εν□αδασ* IV.8.4). «El comienzo, que es pensamiento, viene a su fin en la acción; sabe que de tal manera estaba la construcción del mundo en la eternidad» (R\m×, *Ματηναω×* II.970). Y, finalmente (para el propósito presente): «Nè prima nè poscia procedette lo discorrer di Dio sopra quest'acque» (Dante, *Παραδισο* XXIX.20-1).

Así pues, los conceptos de un modelo o «mundo inteligible», ideal y eterno, inextenso en el espacio y el tiempo, y los de un «mundo sensible» y temporal, extenso en el espacio y el tiempo como un eco, reflexión o imitación del otro, no son alternativos sino correlativos. Cada uno implica el otro; la uniformidad del mundo inteligible es en todo modo compatible con la multiformidad de sus manifestaciones. Un conflicto real entre la ciencia y la religión es inimaginable; los conflictos actuales son siempre entre científicos ignorantes de filosofía religiosa y fundamentalistas religiosos que mantienen que la verdad de su mito es histórica. Ninguno de éstos puede ser realmente peligroso para alguien que es capaz de pensar sobre más de un nivel de referencia; por otra parte, no tenemos intención de sugerir que el Dr. Ashley Montagu cuadre en ninguna de estas categorías.

CAPÍTULO OCHO

GRADACIÓN Y EVOLUCIÓN II*

* El autor completó su revisión de la prueba unos pocos días antes de morir. I.B.C.

He mostrado en un artículo[160] anterior que los conceptos implícitos en los términos «Gradación» y «Evolución» no son alternativas incompatibles, respectivamente verdadera y falsa, sino sólo maneras diferentes de considerar uno y el mismo espectáculo; o en otras palabras, que la noción mítica de una creación del mundo *ιν πριν χιπιο* y *εξ τεμπορε*, no es en ningún sentido propio una contradicción de la sucesión y mutabilidad de las especies en el tiempo. Para su mayor esclarecimiento, esta proposición parece requerir al menos una exposición resumida de la doctrina tradicional de la evolución, doctrina en la que se da por supuesto la emergencia de una infinita variedad de formas, pasadas, presentes y futuras.

En esta doctrina, cada una de las formas, cada fenómeno, representa una de las «posibilidades de manifestación» de una «naturaleza siempre productiva»[161], naturaleza a la que puede llamarse el Dios, el Espíritu, *Ναtυρα Ναtυρανσ*, o, como en el contexto presente, la «Vida», acordemente a la cual nosotros hablamos de las formas de vida como «vivas». Esta Vida es la «Causa Primera» de las vidas; pero las formas que toman éstas vidas las determinan realmente las «Causas Segundas» o «Causas Mediatas», causas a las que hoy día se les llama a menudo «fuerzas» o «leyes», notoriamente las de la herencia. Aquí no se presenta ninguna dificultad por la variabilidad de las especies; la forma que aparece en un tiempo o lugar dado en la historia de un «genus», «especie», o «individuo» *σιεμπρε* está cambiando[162]. Como los «números redondos», todas las definiciones de estas categorías son realmente indefinidas, porque se refieren a «cosas» que siempre están deviniendo y que nunca se paran a ser, y que sólo pueden llamarse «cosas» por una generalización que ignora su variación durante un «presente» más largo o más corto, pero siempre relativamente breve[163]. La doctrina tradicional da por supuesto este flujo, y que la «vida» de cada criatura es un flujo incesante de muerte y de regeneración ((Ξ<γΦ4H, *βηαϖα*, «devenir»). No hay delimitados ni

---

[160] «Gradación y Evolución», en *Ισισ* XXXV, 1944, pp.15, 16.

[161] «□γ4(γ<←H NβΦ4H» de Platón en *Λεψεσ* 773E, cf. Stasinus según se cita en *Ευτιφρ*□*ν* 12A, y la «NβΦ4H □B8Z» en Filón, LA 2.2. El griego «NβT» = sánscrito *βη*⟨, devenir o hacer devenir; «NβΦ4H» de «NβT» puede compararse con Brahma, de la raíz *β*♦*η*, crecer o hacer crecer. La palabra «Πρ□\α», espiración o soplo, y que designa al Espíritu (□*τμαν*) presente como el principio vital en las cosas vivas, a menudo se traduce como «Vida».

[162] Muy a menudo se pasa por alto que «individuo» es tanto una generalización como una «especie»; en relación a tales «universales», o más bien, «abstracciones», el realista deviene un nominalista. «Nadie permanece uno, ni "es" uno; sino que nosotros devenimos («(4(< ∴γ2∀» = *βηαϖαντι*) muchos… y si él no es el mismo, nosotros no podemos decir que "él es", sino sólo que se está transformando como un sí mismo viene al ser de otro… cuando se dice "será" y "ha sido", ello es por sí mismo una confesión de "no ser", y sólo de Dios, en cuyo "ahora" no hay ni futuro ni pasado, ni más viejo ni más joven, podemos decir que "Él es"» (Plutarco, *Μοραλια* 392D-393B); para lo cual podrían citarse innumerables paralelos de fuentes tradicionales. La palabra «fenómeno» implica un «¿de qué?», y la respuesta a esta pregunta sólo puede darse en los términos de la metafísica; de los fenómenos mismos, que son por definición el campo propio de una ciencia empírica y estadística, la cual observa su sucesión, y pronostica acordemente, nosotros no podemos decir que ellos *σον*, sino solamente que *απαρεχεν.*

[163] Es evidente que «nosotros», cuya única experiencia es siempre en los términos del pasado y del presente, no podemos tener una experiencia empírica de un «ahora sin duración», es decir, de la «eternidad»; nuestro supuesto «presente» no es un «ahora» sino sólo un «hoy».

mónadas o egos, sino sólo un uno ilimitado[164]. Cada forma de vida, incluida la vida psíquica, es compuesta, y por consiguiente mortal; sólo la Vida sin comienzo, que viste estas formas como se visten vestidos, y que las agota, puede considerarse como sin fin. No puede haber ninguna inmortalidad de algo que no es inmortal ahora, y que no era inmortal antes de que nuestro planeta fuera, antes de que las galaxias más remotas comenzaran sus viajes. Una inmortalidad para «mí mismo», sólo puede postularse si nosotros excluimos del concepto de nuestro «Sí mismo» todo lo que es compuesto y variable, todo lo que está sujeto a persuasión[165]; y ese es nuestro «fin» (entelequia) y nuestro «acabado» (perfección) en más de un sentido. La «salvación» es de nuestros sí mismos, como nosotros los concebimos; y si parece que no queda «nada», se acepta que de hecho no queda ninguna *χοσα;* en los términos de la filosofía tradicional, a «Dios» se le llama propiamente «nada», y Dios no sabe *λο θυε* él es, debido a que él no es ningún «qué».

Desde este punto de vista, que no excluye en modo alguno los hechos de la evolución como los observa el biólogo, lo que hemos llamado «Vida» —y éste es sólo uno de los nombres de «Dios», acorde a su «naturaleza siempre productiva»— busca la «experiencia»[166]. «Hacia fuera, el Auto-Existente horadó los ojos, con lo cual las criaturas ven»[167]; y esto equivale a decir que los ojos han «evolucionado» porque la Vida inmanente deseaba ver, y así con todos lo demás poderes de sensación, de pensamiento y de acción, los cuales son todos los nombres de sus actos[168], más bien que los nombres de los «nuestros». Debido a este deseo o «voluntad de expresión», hay un «descenso adentro de la materia» u «origen de la vida», universal y localmente[169], *—Λα χιρχυλαρ νατυρα, χηεΠ□ συγελλο αλλα χερα μορταλ, φα βεν συα αρτε, μα νον διστινγυε λΠυν δαλλΠαλτρο οστελλο*[170] *— σαδασαδ ψονιμ □παδψατε*[171]. Las diferentes formas de estos nacimientos o habitaciones, son determinadas por las causas mediatas referidas arriba, causas que la ciencia también conoce; y no puede

[164] Como personalistas e individualistas nosotros usamos la expresión «yo» sólo por conveniencia, pero lo hacemos inconscientemente; el Buddha, o cualquier otro de los metafísicos que mantienen que decir «yo» pertenece sólo a Dios, usan igualmente el pronombre sólo por conveniencia, pero lo hacen conscientemente.

[165] Esta *ϖια ρεμοτιονισ* es la técnica reconocida de la ego-anonadación y de la Auto-realización; por ejemplo, en el budismo, donde mi cuerpo, mis sensaciones, mi pensamiento, etc., todo «eso no es mi Sí mismo», y de la misma manera para Walt Whitman, «no es Mí mismo». La psicología moderna es un análisis de «lo que no es mi sí mismo» más bien que una técnica de Auto-realización.

[166] *Μαιτρι Υπανι•αδ* II.6 y textos Bρ□ημα⟩α afines.

[167] *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* IV.1, con el corolario de que, para ver nuestro Sí mismo, la dirección de la visión debe revertirse. Similarmente para Platón (*Φεδ□ν*, 83B, *Ρεπ□βλιχα* 526E, *Βανθυετε* 129).

[168] *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.4.7. Similarmente para Filón, y en el islám.

[169] Debe observarse que la «vida» se atribuye a los minerales tanto como a los organismos más elevados; el problema de un «origen de la vida» precede al de la transición de las formas inorgánicas a las formas orgánicas.

[170] Dante, *Παραδισο*, VIII.127-9. La *χιρχυλαρ νατυρα* es la del Movedor Inmutable que desde su estación en el centro de la Rueda de la Vida es su fuerza motriz y la de cada una de sus ruedas vivas dentro de ruedas vivas.

[171] «Procede a matrices "de algo" o "de nada" (es decir, buenas o malas)», *Μαιτρι Υπανι•αδ* III.1. Similarmente San Mateo 13:3-9 y 27: «Algunas cayeron sobre lugares pedregosos… otras cayeron en buena tierra… el campo es el mundo». Para la metáfora de la siembra, cf. *Τιμεο* 41 y 69.

concebirse un comienzo o un fin de la operación uniforme de estas causas[172]. Siempre que, y dondequiera que estas causas convergen, para establecer el entorno o el contexto temporal y espacial sin el que no puede realizarse una posibilidad dada, emerge[173] o aparece la forma correspondiente: por ejemplo, un mamífero no podía haber aparecido en el período silúrico, mientras que no podía dejar de aparecer cuando la operación de las causas naturales había preparado la tierra para la vida de los mamíferos. Cada una de estas formas transitorias de especies y de individuos, reflejan una posibilidad o modelo arquetípico (*πατερ*, padre) que subsiste en lo que se llama el mundo «inteligible», en tanto que se distingue de nuestro mundo o *λοχυσ* (sánscrito *λοκα*) de composibles «sensible». Por ejemplo, hay un «Sol inteligible», el «Sol del sol», o el «Sol que no todos los hombres conocen con su mente», diferente del sol físico, pero representado por él; un Apolo diferente de Helios; y de hecho, sólo se hacen imágenes para usarse como «soportes de contemplación»[174] de los poderes invisibles, y nunca de los «dioses visibles». Sólo en la medida en que nosotros pensamos y hablamos de «especies» e «individuos» distintos, debemos hablar también de sus ideas arquetípicas separadas; en realidad, todo lo que fluye (y Bς<ϑ∀ ∏γ℘) está representado allí en toda su variedad, aunque no en una sucesión temporal, sino de modo que todo puede verse a la vez: «La contingencia, que no se extiende más allá del cuadrángulo de tu materia, está toda pintada en el aspecto eterno»[175].

---

[172] «El mundo está preñado de las causas de las cosas que todavía no han nacido» (San Agustín, *Δε τριν.* 3.9, citado con aprobación por Santo Tomás de Aquino). El hombre es el producto y el heredero de las obras pasadas (*Αιταρεψα ⌊ρα⌋ψακα* II.1.3, y budismo, *πασσιμ*). Cf. Walt Whitman, «Antes de que yo naciera de mi madre, generaciones me guiaron», y William Blake, «El hombre nace como un jardín, ya plantado y sembrado».

[173] «Emerge», es decir, de su anterior estado de ser «in potentia». Aquí no se entiende ninguna referencia a la «evolución emergente» o al «mentalismo emergente» de S. Alexander y Lloyd Morgan. Cf. mi *Τιμε ανδ Ετερνιτψ*, 1947, p. 19, n. 21.

[174] Platón, *Λεψεσ* 931A. La indicación es importante para la teoría de la iconografía y de la «imitación» en general. La abstracción elimina las cualidades, y ésta es la técnica de la «teología negativa», o, en otras palabras, del iconoclasmo. La iconografía o el «simbolismo adecuado», ya sea verbal o visual, atribuye cualidades, y es el método de la «teología afirmativa»; aquí la presunción es que una realidad en un nivel de referencia (por ejemplo, en el mundo inteligible, en el cielo) es representada por una realidad análoga en otro (por ejemplo, en el mundo sensible, en la tierra). Por lo tanto, hay adecuabilidades o correlativos objetivos; el simbolismo tradicional, ya sea verbal o visual, no es una cuestión de formas determinadas arbitrariamente por asociación psicológica, y aceptadas después por «convención». La referencia de tales símbolos a una fantasía poética o artística individual, refleja una concepción de la originalidad enteramente moderna, y suponer que un estudioso serio del simbolismo (semántica o hermenéutica verbal o visual) está «leyendo significados en ellos», es sólo otro aspecto de la misma falacia patética.

Por ejemplo, al espíritu se lo representa por el viento vivificante que «levanta» las olas o el polvo, y a la posibilidad se la representa por las aguas serenas o la tierra maternal; o, respectivamente, por los hilos de la urdimbre y de la trama de los que está tejido el «lienzo» del universo. A menudo, el significado de los símbolos particulares está parcialmente determinado por su contexto, pero es siempre congruente; por ejemplo, cuando al material del cosmos se le llama una «madera» (◊80, sánscrito *ϖανα*), el poder por el que se hacen todas las cosas es necesariamente un «arquitecto» o un «carpintero» que trabaja por su «arte». Cuando nosotros llamamos «naturalistas» a los antiguos filósofos jónicos, generalmente olvidamos que la «naturaleza» era para ellos un poder creativo (Cf. nota 2) más bien que un entorno, como también lo era para Filón (*Δε σαχρ.* 75, 98 y *Θυισ ηερεσ* 116) y en la filosofía escolástica («Natura naturans, Creatrix universalis, Deus»).

[175] Dante, *Παραδισο* XVII.37.

Las motivaciones o propósitos inmediatos de la vida (*νατυρα νατυρατα* —incluido el hombre) son los de los valores establecidos por las elecciones que se hacen entre las alternativas o contrarios que se presentan por todas partes, elecciones por las que nuestro comportamiento está condicionado, y en relación a las cuales nuestro proceder es pasivo. Pero el propósito final de la vida no es ser un sujeto pasivo, sino ser «todo en acto», y esto significa liberarse de los «impulsos» contrarios del placer y del dolor, y de todos los demás opuestos; ser libres para ser cómo, cuándo, y dónde nosotros queremos, como la Vida es libre, pero las vidas no[176]. Por supuesto, esta doctrina es animista, porque presupone una voluntad que *νει χορ μορταλι □ περμοτορε*[177]; teológica, porque se asume que «todas las cosas buscan su perfección última»[178]; y solipsista, porque la «pintura del mundo» es pintada por el Espíritu de Vida en los «muros» de su propia consciencia[179], —aunque no individualmente solipsista, porque, en último análisis, hay sólo un único Presenciador, y lo que el espectador «individual» ve es meramente una fracción del espectáculo sinóptico; fatalista, no en el sentido arbitrario, sino en tanto que las andaduras de los individuos están determinadas por una larga herencia de causas[180], al mismo tiempo que su «Vida» es un testigo independiente, y no está sujeto a ningún destino; y optimista, porque está dentro de nuestro poder subir por encima de nuestro destino, por una verificación de la identidad de nuestro Sí mismo con la Vida que jamás está sujeta y que jamás deviene alguien, sino que está en el mundo y no es de él. La doctrina no es ni monista ni dualista, sino de una realidad que es a la vez una y muchos, una en sí misma y muchos en sus manifestaciones. Y «*Εσο* eres tú».

Al mismo tiempo, las formulaciones científica y metafísica difieren en un aspecto importante; y difieren necesariamente, porque la primera considera sólo un fragmento de la historia cósmica, a saber, el de esta tierra, o el de este universo presente como máximo; mientras que la cosmogonía metafísica considera el proceso cósmico en su entereidad sin comienzo ni fin. Por consiguiente, en la formulación científica la evolución se considera como procediendo en una línea recta, o en líneas de «progreso»; y desde este punto de vista una involución sólo puede considerarse como una regresión, hacia atrás y contracorriente; de donde la sensación —difícilmente un pensamiento— que encuentra expresión en el notorio tópico: «Sí: pero usted no puede dar marcha atrás a las agujas del reloj», con la cual se supone

[176] Ver mi «Symplegades» en *Στυδιεσ ανδ Εσσαψσ ιν τηε Ηιστορψ οφ Σχιενχε ανδ Λεαρνινγ οφφερεδ ιν Ηομαγε το Γεοργε Σαρτον ον τηε Οχχασιον οφ ηισ Σιξτιεη Βιρτηδαψ,* ed. M. F. Ashley Montagu, New York, 1947. pp. 463-488.

[177] Dante, *Παραδισο* I.116. Cf. *Μαιτρι Υπανι•αδ* II.6, *η♦δανταρ□τ… πραχοδαψιτ♦*, «desde dentro del corazón… el impeledor».

[178] Maestro Eckhart. «Todos los imanes pasados están de acuerdo al considerar como la meta de todo su logro la obtención de la perfección última» (*Καλ□μι Π×ρ*, 63).

[179] | α≡καρ□χ□ρψα, *Σϖ□τμανιρ(πα)αμ* 95.

[180] El hombre es el producto y el heredero de las obras pasadas (*Αιταρεψα (ρα)ψακα* II.1.3 y en el budismo pali, *πασσιμ*). «El mundo está preñado de las causas de las cosas que todavía no han nacido» (San Agustín, *Δε τριν.* 3.9, ratificado por Santo Tomás de Aquino); «Nada en el mundo acontece por azar» (San Agustín *ΘΘ.* CXXXIII.34). «Antes de que yo naciera de mi madre, generaciones me guiaron» (Walt Whitman).

que todo re-formador puede ser silenciado para siempre. Sin embargo, en el concepto metafísico la involución es el complemento y la consumación natural, una continuación hacia el cumplimiento, y no una reversión de la moción «hacia adelante». Y aunque es cierto que la involución «sigue» lógicamente a la evolución, esto no significa que estas mociones aparentemente contrarias de descenso y ascenso sean sólo sucesivas y no también coincidentes: por el contrario, la *Φονσ ςιταε* es siempre «fluente y refluente». La moción en el tiempo, a medida que «rotan» los años o los eones, es la de un punto dado en la circunferencia de una rueda; y no se necesita ninguna demostración de que el movimiento «hacia adelante» de un punto tal es de hecho «hacia atrás» con respecto a los puntos opuestos, durante una mitad del período de tiempo considerado. Además, y adhiriéndonos todavía al fecundo simbolismo del círculo, para el metafísico, la evolución y la involución no son aconteceres exclusivamente temporales, es decir, no son meramente mociones periféricas, sino también centrífugas y centrípetas; y de ello se sigue que su curso no puede representarse adecuadamente por una línea recta (incluso si se toma como una curva de un radio gigantesco), sino sólo por espirales —o, en el caso de que consideremos todo el curso de la Vida, o de cualquier vida separada, sólo por la doble espiral continua, cuyas formas y adaptaciones están tan ampliamente distribuidas en las artes tradicionales[181].

En términos generales, el concepto tradicional de la «Evolución» o del «Desarrollo de la Auto-realización» se expresa como sigue:

> «El que conoce a su Sí mismo[182] más manifestado, alcanza el Ser manifiesto. Él conoce al Sí mismo más manifiesto en las hierbas y en los árboles, y en todo tipo de animales. Ciertamente, en las hierbas y en los árboles hay savia (humedad, protoplasma) —pero inteligencia sólo la hay en los animales; ciertamente, en los animales el Sí mismo está

[181] «Der Abendländer (es decir, la mente moderna) denkt linienhaft in die Ferne, darum mechanisch, areligios, faustisch… Das Morgenland und die Bibel denken nicht limienhaft, sondern zeitraumlich, spiralisch, kreislaufig. Das Weltgeschehen geht in Spiralen, die sich bis in die Vollendung fortsetzen» (Alfred Jeremias, *Δερ Αντιχηριστ ιν Γεσχηιχητε υνδ Γεγενωαρτ*, 1930, p. 4). Sobre las espirales y las dobles espirales ver también mi «Iconography of Dürer's "Knots" and Leonardo's "Concatenation"» en *Αρτ Θυαρτερλψ*, Primavera de 1944. El «fluente y refluente» del Maestro Eckhart tiene su paralelo en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.2.7 *παρ□χ×ρ… νιϖε•⊇αμ□ν□⁄,* «procediendo y recediendo», cf. el «enigma» de */γ ςεδα Σα·ηιτ□* V.47.5 donde «mientras los ríos fluyen, las aguas están quietas».

Cf. E. R. Dodds, «la procesión y la reversión juntas constituyen un solo movimiento, el diástole-sístole que es la vida del universo… El Ser, que deviene la Vida por procesión, deviene la Inteligencia por reversión» (Proclo, *Τηε Ελεμεντσ οφ Τηεολογψ*, 1933, pp. 219, 222). El «diástole-sístole» corresponde al concepto indio de *πρ□⟩α*, Espiración, Vida, que, en las cosas vivas (*πρ□⟩α–βη♦τα⁄*), deviene *πρ□⟩□π□ναυ*, inspiración-y-expiración. Para el paralelo en la metafísica Hebrea ver G. G. Scholem, *Μαφορ Τρενδσ ιν ϑεωισηη Μψστιχισμ*, 1941, p. 260, sobre *ηιτηπασητυτη* y *ηισταλκυτη*, «egresión» y «regresión».

[182] «Se conoce a Sí mismo» (*τασψα… □τμ□ναμ ϖεδα*), —no esta individualidad mortal y compuesta, sino «la suya, su Sí mismo inmortal» (*αμρτοΠσψα □τμαν… □τμανοΠτμ□ νετ□Πμ♦τα⁄, Μαιτρι Υπανι•αδ* III.2 y VI.7); «el Sí mismo de todos los seres» (*⁄αταπατηα Βρ□ημα⟩α* X.4.2.27) o el «Ser de los seres» (*Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* IV.8.1), el «Alma del alma» de Filón, el *φ□ν–ι–φ□ν* islámico, y lo que, en el presente artículo, hemos llamado «Vida».

> más manifiesto, pues aunque también hay savia en ellos, no hay inteligencia en los otros. Nuevamente, en el hombre hay un Sí mismo más manifiesto, pues el hombre está muy dotado de presciencia[183], habla discriminadamente, ve discriminadamente (es decir, da nombres a las cosas y distingue sus formas), conoce el mañana, conoce lo que es y no es mundano, (material e inmaterial), y por lo mortal busca ganar lo inmortal, —tal es su dotación»[184].

Similarmente, con referencia al Espíritu (*ρ⟨⟩*) que ha habitado tantas «ciudades»[185], y a la peregrinación del «Hombre Eterno» de Blake[186]. «Primeramente entró dentro del reino de lo inorgánico… Durante largos años moró en el estado vegetal… pasó dentro de la condición animal… y de la condición animal a la humanidad… Desde donde, nuevamente, hay una migración que hacer» —migración que es un despertar del «sueño» y del «olvido de Sí mismo», pues como observa P⟨μ×, el Peregrino no recuerda claramente su condición anterior hasta que alcanza su meta[187].

Antes de proseguir, y para evitar todo posible malentendido, debe observarse que esta doctrina de un largo desarrollo hacia una consciencia de Sí mismo perfecta (en la que hay necesariamente implícito un ego-olvido) no tiene nada en común con la noción de una «reencarnación» de las «almas» individuales, que habitarían sucesivos cuerpos terrestres, ya sean vegetales, animales o humanos[188]. Por ejemplo, nuestro parentesco espiritual con la

---

[183] *Πραφ□□*, BΔ≅<≅.∴∀, pro-gnosis; a priori, conocimiento intuitivo.

[184] *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* II.3.2. Como lo ha señalado A.B. Keith, esto *νο* es una doctrina de los renacimientos de las almas individuales (*Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα*, 1909, p. 217, nota 2).

[185] «Ciudades», es decir, constituciones o formas de vida; en palabras de Nicholson, «fases de experiencia a cuyo través el alma debe pasar en sus viajes *δεσδε* y *ηαχια* Dios, antes de que pueda alcanzar la gnosis». Cf. sánscrito *πυρυ•α*, explicado como *πυρισαψα*, «ciudadano», en el mismo sentido.

[186] El «hombre», o más literalmente la «naturaleza humana» (*κηαλθατ □δμ×*). *⟨δμ×* es «Adam», □<2ΔTB≅H, *πυρυ•α*, *ηομο* más bien que *μαρδ*, ς<ZΔ, *ναρα*.

[187] P⟨μ×, *Ματηναω×* IV.3632-55, condensado; ver también I.3165-8 y 3873-4, y VI.126-8, con los comentarios de R. A. Nicholson sobre estos pasajes.

[188] Aunque P⟨μ× habla de la posibilidad de una «transportación de la racionalidad al grado de los animales», en esto no hay implícita ninguna doctrina de la reencarnación; cf. el comentario de Nicholson sobre este pasaje (I.3320 y IV.3657 sig.). De la misma manera en los contextos Cristianos, cuando Santo Tomás de Aquino dice que «el cuerpo humano preexistía en las obras previas en sus virtudes causales» (*Συμ. Τηεολ.* I.91.2 *αδ* 4) y cuando el Maestro Eckhart dice que «Algo está suspendido de la esencia divina; su progresión es la materia, con la cual el alma se viste formas nuevas y se desviste las viejas. El cambio de una a otra es su muerte; la que se desviste muere, y la que se viste vive» (ed. Pfeiffer p. 530) —un equivalente casi verbal de *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* II.22— éstas son, ciertamente, doctrinas del «karma» (como causalidad) y del «bhava» (devenir), pero no de una reencarnación. Lo mismo se aplica incluso a un texto indio tan reciente como el del *Γαρυδα Πυρ□⟩α* VI.40, «la condición de la humanidad en la tierra se alcanza después de cientos de nacimientos» (*φ□τισατε•υ λαβηατε βηυϖι μ□νυ•ατϖαμ*): la referencia es a un principio que transmigra, no a individuos que se reencarnan. Ver mi «One and Only Transmigrant», *Θουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ*, Supplement nº 3, 1944; pero podría demostrarse aún más conclusivamente que la «reencarnación» no es una doctrina de la Philosophia Perennis. El lenguaje de los textos es simbólico, y puede malinterpretarse; ello es justamente como cuando nosotros llamamos a un hombre «asno», y entendemos que, más que tener cuatro patas, él es «asnino» o «asnal»;

«naturaleza» no depende de una posibilidad de que un pariente mío pueda haber renacido en un animal u otro; sino del reconocimiento de que toda forma de vida, incluida la nuestra, está animada por una y la misma Vida o Sí mismo Espiritual, una Vida que no escoge ni elige entre sus habitaciones, sino que vivifica a todas y cada una imparcialmente[189]. Esto es, además, la base última de una ética del amor de Sí mismo (*σϖακ□μα*) y de la in-nocencia (*αηι·σα*) que trasciende los conceptos de egoísmo y altruismo; pues «en tanto que se lo hagáis a uno de éstos, a Mí me lo habéis hecho», y «a Mí» significa a «vuestro Sí mismo», si nosotros sabemos Quien somos, y podemos decir con San Pablo, «Vivo, pero no "yo", sino Cristo en mí».

Para continuar: es evidente que, por muy latente que pueda estar en todos, la «dotación» distintiva del hombre no está igualmente «desarrollada» en todos los hombres, y que sólo puede atribuirse absolutamente al «Hombre Perfecto», cuya emergencia posible se predica siempre por la presuposición de una entelequia total, y por consiguiente también humana. De un tal Hombre Perfecto, por ejemplo, de un Buddha («Despierto») o de Cristo, nosotros podemos decir mejor lo que él no es que lo que él es —«Transumanar significar *περ ϖερβα* non si poria»[190]. Pero, en relación con lo presente, de lo que puede atribuírsele nada es más importante que la perfección de su Recordación; de los «dos que moran juntos en nosotros», el Hombre Perfecto ya no es el individuo compuesto mortal, sino la parte inmortal de este hombre, a saber, la Vida; y «viendo que el Alma (nuestra "Vida") es inmortal, y que ha nacido muchas veces, y que ha presenciado todas las cosas, a la vez en este mundo y en el otro, ha aprendido todas las cosas, sin excepción; de manera que no hay que maravillarse de que sea capaz de recordar todo lo que conoció antes»[191]. En la formulación védica, *Αγνι*, el Fuego de la Vida, es necesariamente «omnisciente de los nacimientos» (*φ□ταϖεδασ*), y «omnisciente absolutamente» (*ϖι♣ϖαϖεδασ*), porque aparte de él no hay ningún nacimiento ni venida al ser; mientras que en el budismo, donde «no hay ninguna esencia individual que pase de una vida a otra», y donde es absurdo preguntar «¿quién era *ψο?*» en el tiempo pasado o ¿quién seré *ψο?*» en el tiempo porvenir, no obstante se da un valor muy alto a la disciplina práctica de «recordar los nacimientos pasados» (*φ□τισσαραναμ*) [87], ocupados uno tras

---

mientras que es en este mismo sentido, y no en otro, como puede decirse propiamente del hombre estúpido o sensual, cuyo carácter «renace» normalmente en sus hijos, que «deviene un asno en una vida futura».

Compárese Manu, II.201 (traducción de G. Bühler): «Por censurar (a su maestro), (en su próximo nacimiento) devendrá un asno». Aquí el presente *βηαϖατι*, «deviene», se traduce por el futuro, y las palabras «en su próximo nacimiento» son insertadas por el traductor mismo, y no corresponden a nada en el texto.

[189] «Dios» dota a todas las cosas con su vida, pero deja la manera de su existencia a la operación de las causas mediatas, en las cuales no interfiere; de la misma manera que en un órgano un único soplador es la causa primera y *σινε θυα νον* del sonido, pero los diferentes sonidos producidos son determinados por las cualidades de los tubos. Por ejemplo, en el islám, todo el *φιατ* divino está contenido en la única palabra «¡Sé!» (*κυν*), o más correctamente «Devén» (Cf. A. M. Goichon, *Λα πηιλοσοπηιε δΠΑϖιχεννε*, París 1944, p. 62). Similarmente en el Génesis, «Sea la luz»; pero el «color» (la individualidad, la casta) es determinado por la naturaleza de las superficies iluminadas. Expresado de otro modo, todas las cosas beben de una única «leche», pero ésta es el alimento de cualidades diferentes en cada una de ellas (*Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ□* VIII.10.22-29).

[190] Dante, *Παραδισο* I.71.

[191] Platón, *Μεν□ν* 81C.

otro hasta que, como el que está Despierto, se puede exclamar, «Nunca de nuevo, oh tú, el constructor de casas, construirás una para Mí». Como dice también el Maestro Eckhart, «Si yo conociera a mi Sí mismo tan íntimamente como debo, tendría un conocimiento perfecto de todas las criaturas», y «hasta que el alma no conoce todo lo que tiene que ser conocido, no puede pasar al Dios Desconocido»[192].

Finalmente, a la luz de estas concepciones, ahora estamos en situación de comprender los oráculos y profetizaciones de los Errantes Míticos y de los Santos iluminados, a saber, *λογοι* tales como:

El de ς□μαδεϖα, «Yo he devenido Manu y el Sol, yo soy el sacerdote y el profeta Κακ•×ϖ□ν; yo di al ario la tierra, y al sacrificador la lluvia; yo conduje fuera a las aguas rugientes, a los Dioses (Inteligencias), en pos de mi estandarte… Estando en la matriz, yo conozco todas sus generaciones; un centenar de ciudades de hierro me retenían, pero yo escapé volando»[193]; el de M□⟩ικκα ς□□αγαρ, «Hierba, y arbusto fui, y gusano, y árbol, y muchos tipos de animal, y pájaro, y culebra, y hombre de piedra, y demonio. En medio de Tus huestes yo serví. La forma de poderosos Asuras, y ascetas, y dioses yo vestí. Dentro de estas formas de vida móviles e inmóviles, en cada especie de gusano, exhausto fui creciendo, Gran Señor… Este día, he ganado la liberación»[194]; el de Amergin, «Yo soy el viento que sopla sobre el mar, yo soy la ola del océano… un rayo del sol… el Dios que crea en la cabeza del fuego»[195]; y el de Taliesin, «Yo he cantado de lo que he pasado… yo era en muchos un disfraz antes de ser desencantado… yo era el héroe en aflicción… yo soy viejo, yo soy joven»[196]. Todos éstos están diciendo, con el hijo «recién nacido» de Hermes Trismegistos, «Ahora que yo veo en la Mente, me veo a mí mismo que yo soy el Todo. Yo estoy en el cielo y en la tierra, en el agua y en el aire; yo estoy en los animales y en las plantas; yo soy un niño en la matriz, y el que todavía no está concebido, y el que ya ha nacido; yo estoy presente por todas partes»[197], y he realizado que «el Peregrino, la Peregrinación y la Senda, no eran sino Mí mismo hacia Mí mismo»[198].

---

[192] Para todo este material, y referencias adicionales, ver mi «Recollection, Indian and Platonic», *Θουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ*, Supplement 3, 1944.

[193] */γ ζεδα Σα·ηιτ□* IV.26.1 y 27.1; *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.4.10. Para ς□μαδεϖα (Indra, el Soplo, la Vida inmanente) ver *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* II.2.1, 2 y 2.5, y mi «One and Only Transmigrant», *πασσιμ.*

[194] G. U. Pope, *Τιρυϖ□•αγαμ*, 1900, p. 3.

[195] Amergin, *Οξφορδ Βοοκ οφ Ενγλιση Μψστιχαλ ζερσε*, p. 1.

[196] Taliesin, J. G. Evans, *Ποεμσ φρομ τηε Βοοκ οφ Ταλιεσιν*, 1915; R. D. Scott, *Τηε Τηυμβ οφ Κνοωλεδγε*, 1930, pp. 124 sig.

[197] Hermes Trismegistos, *Λιβ.* XIII.11 B, cf. 11.2.20 B. Igualmente *Ατηαρϖα ζεδα Σα·ηιτ□* II.4 sobre el Soplo (*πρ□⟩α*, «Vida»); en II.14, donde el Puru•a, el «Hombre», nace de nuevo (*φ□ψατε πυνα⟩*) «cuando tú, oh Soplo, das la vida» (*φινϖασι*). La traducción de Whitney «Un hombre… nace de nuevo» distorsiona completamente el significado (todos los eruditos están de acuerdo en que la «reencarnación» es desconocida para los Σαμηιτ□σ), y éste es un buen ejemplo de la manera en que a textos aún más recientes se les maltraduce y se les fuerza a implicar una doctrina de la reencarnación, donde no se daba a entender nada de este tipo.

Como observaba G. G. Scholem, a propósito de la doctrina kabbalística («tradicional») de la

Pues, ciertamente, «Un hombre nace solo una vez, pero *ψο* he nacido muchas veces»[199], «Antes de Abraham *ψο* soy»[200], «Jamás yo no he sido, y jamás tú no has sido, ni jamás no seremos… Muchos nacimientos de ti y de mí han pasado y desaparecido, oh Arjuna: *Ψο* los conozco todos, pero *τ* no conoces los tuyos»[201].

Se debe justamente a que el Uno-y-Muchos es «la "forma" única de muchas cosas diferentes», por lo que a «Dios» se le describe uniformemente como Omniforme o Proteano (*ϖι♣ϖαρ(πα, σαρϖαμαψα*, B∀<ϑ ≅ΔN≅H, etc.), y se le considera como un juglar o un mago errante que aparece siempre en algún nuevo disfraz. Por muy inconveniente que sea para los propósitos sistemáticos, no hay que sorprenderse de que las formas de vida se fundan unas en otras, y de que no puedan definirse, pues todas están encordadas en uno y el mismo hilo.

Para concluir, sólo puedo reafirmar que en la doctrina tradicional de la evolución y la involución, como una doctrina de progreso hacia una meta inteligible y atractiva, no hay nada incongruente, sino más bien inclusivo y explicativo, de todos los hechos de la evolución como los encuentra el biólogo y el geólogo. Lo que estos hechos revelan a un metafísico, no es una refutación de su axiología, sino que la Naturaleza Siempre-Productiva se mueve de una manera aún más misteriosa de lo que antaño se había supuesto. Ciertamente, hubo un tiempo en que el naturalista mismo solía considerar su investigación como un descubrimiento de los «maravillosos caminos de Dios», y nadie supone que por esta razón era menos capaz de «observar» los fenómenos. El teólogo que es enteramente ignorante de biología, sin duda no se está perdiendo nada si a veces olvida que «las cosas invisibles de Dios se conocen por las cosas que fueron hechas», o si, por ejemplo, tiene conocimiento del «Juego Divino» pero no

---

«transmigración» (*γιλγυλ* = árabe *ταναζζυλ*): «Si Adam contenía toda el alma de la humanidad, alma que está ahora difundida entre todo el genus en innumerables modificaciones y apariencias individuales, todas las transmigraciones de las almas son, en último recurso, sólo las *μιγραχιονεσ δε λα νιχα αλμα* cuyo exilio expía su caída» (*Μαφορ Τρενδσ ιν ϑεωιση Μψστιχισμ*, 1941, p. 278). De aquí que, «conocer las etapas del proceso creativo es conocer también las etapas del propio retorno de uno a la raíz de toda la existencia» (ídem p. 20).

[198] Φαρ×δυ∏δ–δ×ν ™A⊇⊇αρ, *Μαν⊇ιθυ∏⊇–√αιρ*. En la medida en que puede comunicarse en palabras, en estas pocas palabras y en las expresiones precedentes está condensada la esencia de la experiencia «mística» o «perfecta». La experiencia es «auto-autentificadora»; su validez no puede probarse ni refutarse en la sala de clase. Por otra parte, haber tenido, o creer en la realidad de una tal experiencia no es en ningún sentido contradictorio de los «hechos de la ciencia». El científico puede ignorar a voluntad, pero no puede disputar con la metafísica tradicional sin estultificar su propia posición.

[199] Σηαμσ–ι–Ταβρ×ζ, en Nicholson, *Διω νοφ Σηαμσ–ι–Ταβρ×ζ*, 1898, p. 332. El texto continúa, «yo soy el robo de los ladrones, yo soy el dolor del enfermo, yo soy a la vez la nube y la lluvia, yo he llovido en los prados…». Para la «lluvia» en este sentido cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ* IV.26.2 y *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ* II.4.5.

[200] San Juan 8:58; cf. *Σαδδηαρμα Πυ⟩∂αρ×κα* XV.1 y Σηαμσ–ι–Ταβρ×ζ, XVII (Nicholson, 1.c.) «Yo era el día cuando los Nombres no eran». Para los «nombres» en este sentido, cf. Murray Fowler, «Polarity in the Rig-Veda », *Ρεϖιεω οφ Ρελιγιον*, enero 1943.

[201] *Βηαγαϖαδ Γ×τ* II.12 y IV.5.

sabe nada de los «juegos mendelianos». Pero el científico, si es enteramente ignorante de la naturaleza de las doctrinas tradicionales, o, mucho peor todavía, si está malinformado sobre ellas, y por consiguiente las teme, es aún más infortunado; puesto que, por grandes que sean sus conocimientos o su pericia, mientras se sigan considerando los hechos como «carentes de significado» y mientras se siga suspendiendo el juicio, sus descubrimientos no implicarán para él ninguna responsabilidad en cuanto a su buen uso, y siempre los dejará a la explotación de los devoradores de la humanidad —a quienes, a su vez, «observará» desde la seguridad de su torre de marfil, sin atreverse a emitir una crítica. Nosotros olvidamos que la «ciencia», como el «arte» o la «ética», no es un fin en sí misma; todas estas técnicas son sólo medios hacia una vida buena.

¿Pueden usarse como tales, si negamos que la vida tiene un propósito? Hablando en términos humanos, el punto de vista «puramente objetivo», por válido que sea en el laboratorio, es mucho más impráctico que la filosofía tradicional, donde ni siquiera se supone que un hombre pueda haber comprendido realmente, a menos de que viva consecuentemente.

Al lenguaje de la *Πηιλοσοπηια Περεννισ* se le ha llamado el único lenguaje perfectamente inteligible; pero no debe olvidarse que es un lenguaje tan técnico como lo es el de la química. Quien quiere comprender la química, debe aprender a pensar en los términos de sus fórmulas y de su iconografía; y de la misma manera, quien quiere comprender la *Πηιλοσοπηια Περεννισ* debe aprender, o más bien reaprender, a pensar en sus términos, tanto verbales como visuales. Además, estos términos son los del único lenguaje universal de la cultura, el lenguaje que se hablaba en la Tabla Redonda antes de la «confusión de las lenguas», y cuyo «espíritu» sobrevive en nuestra conversación diaria, conversación que está llena de «super-sticiones», es decir, de figuras de lenguaje que eran originalmente figuras de pensamiento, pero que, como las «formas de arte», han sido más o menos vaciadas de significado en su vía de descenso hasta nosotros. Quienquiera que no puede usar este lenguaje, está excluido del antiguo universo de discurso común del que este lenguaje es la *λινγυα φρανχα*, y tendrá que confesar que la historia de la literatura y el arte, y las culturas de innumerables pueblos, pasados y presentes, deben permanecer libros cerrados para él, por mucho y por muy pacientemente que pueda leer en ellos. Es precisamente en este sentido como se ha sido dicho que «cuanto mayor es la ignorancia de los tiempos modernos, tanto más profunda se hace la obscuridad de la Edad Media».

Quizás nadie debería recibir un doctorado en teología si no tiene también algún conocimiento operativo de biología; y a nadie se le debería dar un doctorado en ciencia si no tiene al menos tanta preparación en filosofía como para ser capaz de comprender lo que está hablando un mitólogo, un teólogo o un metafísico. Nunca he sido capaz de comprender cómo alguien que tiene un conocimiento adecuado de física ψ de metafísica puede imaginar o intentar demostrar un conflicto entre la razón y la revelación, o reconocer un cisma entre la vida de investigación activa y la vida visionaria del filósofo contemplativo. Antes al contrario, yo diría más bien que quienquiera que no puede o no quiere seguir estas huellas —

literalmente, «vías», *ϖιαε* — al menos en algún grado, no está en plena posesión de todas sus facultades; y que nadie puede estar en paz consigo mismo ni con su entorno, ni puede ser realmente feliz, si no puede recobrar el concepto universal de una coincidencia de la eficiencia y el significado, tanto en la «naturaleza» como en sus propias «creaciones», en la medida en que éstas se han hecho bien y verdaderamente; desde todo otro punto de vista que no sea el más crudamente utilitario, todo lo que no tiene significado es insignificante, o en otras palabras, despreciable. Todo esto equivale a decir que en un orden social superior, con niveles de *ϖιδα* realmente elevados —y eso significa, «no solo de pan», por tierno o esponjoso que sea— no hay ningún lugar para una distinción entre lo sagrado y lo profano, entre *ϕαχερε* y *σαχρα ϕαχερε*. Una tal condición ha existido en muchas culturas pasadas y persiste en algunas culturas que sobreviven precariamente; pero estará fuera de nuestro alcance hasta que Belerofonte haya sacado y expuesto a la luz del día la quimera de un conflicto inevitable entre la ciencia y la religión. Todo el problema es actualmente un simulacro de combate en el que ninguno de los bandos está atacando o defendiendo salidas reales[202].

CAPÍTULO NUEVE

EL DESTINO, LA PROVIDENCIA Y EL LIBRE ALBEDRÍO[*]

Ningún acontecimiento puede considerarse que ocurre aparte de la posibilidad lógicamente antecedente y efectivamente inminente de su ocurrencia; y en este sentido, cada nuevo individuo viene de una potencialidad antenatal, potencialidad que muere como potencialidad primeramente en la primera concepción de la criatura y después durante toda la vida a medida que los aspectos de esta potencialidad se reducen a acto, de acuerdo con una voluntad en parte consciente y en parte inconsciente que busca siempre realizarse a sí misma. Podemos expresar lo mismo en otras palabras diciendo que el individuo viene al mundo a cumplir ciertos fines o propósitos peculiares a sí mismo. El nacimiento es una oportunidad.

El campo del procedimiento desde la potencialidad al acto es el de la libertad individual, de acuerdo con la parábola de los talentos, el «libre albedrío» del teólogo es una libertad para

[202] Habiendo pasado mucho tiempo entre la preparación y la publicación del presente artículo, quizás hubiera podido mejorarlo y ampliarlo ahora. Para un material adicional sobre el mismo tema, se pide al lector que consulte mi «Gradation, Evolution, and Reincarnation», a propósito de las notas 33-38 de este mismo artículo, y Erwin Schrödinger, «Consciousness is a singular of which the plural is unknown»; y mi *Τιμε ανδ Ετερνιτψ*, donde se enfatiza que, en toda la doctrina tradicional, la Eternidad no es *δυραρ* siempre, sino siempre-*Αηορα*, y que Gradación implica la creación de todas las cosas no meramente en un «comienzo», sino en este Ahora de Eternidad, de manera que, como dice Filón, «hay un fin de la noción de que el universo vino al ser "en seis días"», y aunque «nosotros debemos considerar a Dios como haciendo todas las cosas a la vez», «en la narrativa se inscribió necesariamente una secuencia debido a su subsecuente generación unas de otras» (*Οπιχιο* 13 y 67 + LA I.20), —y esta subsecuente generación corresponde a lo que nosotros llamamos ahora «evolución».

[*] Este artículo probablemente no se publicó en vida del autor.

hacer uso o para dejar pasar la oportunidad de devenir lo que uno puede devenir bajo las circunstancias en las que uno nace; estas «circunstancias» del nacimiento consisten en su alma-y-cuerpo propios y en el resto de su entorno, o mundo, definido como un conjunto de posibilidades específico.

Evidentemente, la libertad del individuo no es ilimitada; no puede llevar a cabo lo imposible, es decir, lo que es imposible para él, aunque podría ser un posible en algún otro «mundo» como se define arriba. Hay que destacar, que el individuo no pude haber nacido de otro modo que como ha nacido, ni poseído otras posibilidades que las que le dotan naturalmente (por natividad); no puede realizar ambiciones para cuya realización no existe ninguna provisión en su naturaleza propia; él es él y nadie más. Ciertas posibilidades específicas y en parte únicas están abiertas a él, y ciertas otras posibilidades, usualmente más numerosas, están cerradas a él; es decir, en tanto que ser finito, él no puede ser al mismo tiempo un hombre en Londres y un león en Africa. Estas posibilidades e imposibilidades, que son las de su propia naturaleza, que están predeterminadas por ella, y que no puede considerarse como habiéndosele impuesto arbitrariamente, sino sólo como la definición de su propia naturaleza, representan lo que nosotros llamamos el destino del individuo; todo lo que le acontece al individuo es meramente la reducción a acto de una posibilidad dada cuando se presenta la ocasión, mientras que todo lo que no le acontece no era realmente una posibilidad, sino que sólo se consideraba una posibilidad debido a la ignorancia.

Así pues, la libertad de la voluntad individual es la libertad para hacer lo que el individuo puede hacer, o para contenerse de hacerlo. Todo lo que uno hace efectivamente bajo unas circunstancias dadas es lo que uno quiere hacer bajo esas circunstancias: el hecho de ser forzado a actuar o el hecho de sufrir contra la voluntad de uno no es una coerción de la voluntad, sino de sus implementos, y es sólo en apariencia una coerción del individuo mismo en la medida en que se identifica a «sí mismo» con sus implementos. Además, el destino del individuo, lo que él hará de sí mismo bajo circunstancias dadas, no es enteramente obscuro para él, sino más bien manifiesto en la medida en que se conoce realmente a sí mismo y comprende su propia naturaleza. Es notorio que esta medida de providencia no interfiere en modo alguno en su sentido de libertad; uno piensa meramente en la decisión futura como si se resolviera una decisión presente. De hecho, hay una coincidencia de la providencia y el libre albedrío. De la misma manera, pero dentro del alcance limitado en que se puede conocer realmente la esencia de otro, uno puede prever su destino peculiar; una providencia que no gobierna en modo alguno la conducta de esa criatura. Y finalmente, si asumimos una providencia omnisciente en Dios, que desde su posición en el centro de la rueda presencia inevitablemente el pasado y el futuro *αηορα*, un «ahora» que será el mismo ahora mañana que el ahora que fue ayer, ésta no interfiere en la libertad de ninguna criatura en su propia esfera. Como lo expresa Dante, «La contingencia… está toda pintada en el aspecto eterno; aunque no saca su necesidad de ahí» (*Παραδισο* XVI.37 sigs.). Nuestras dificultades aquí vienen solamente de que nosotros consideramos la providencia como una suerte de previsión en el sentido temporal, como si uno viera hoy lo que debe acontecer mañana. Muy lejos de ser

una previsión en este sentido temporal, la providencia divina es una visión siempre simultánea con el acontecimiento. Considerar que Dios mira adelante hacia un acontecimiento futuro o atrás hacia un acontecimiento pasado carece de significado, como carece igualmente de significado preguntar qué hacia Dios «antes» de hacer el mundo.

No se trata en modo alguno de que sea imposible zafarse de un destino previsto. El destino es para aquellos que han comido del Árbol, y esto incluye igualmente a esa «fracción» (*παδα, αμσα*) del Espíritu que entra en todos los seres nacidos, y que parece sufrir con ellos, y a estos seres creados mismos, en la medida en que se identifican a «sí mismos» con el cuerpo-y-alma. El destino es necesariamente una pasión de bien y de mal; como tal, se presenta a nosotros como algo a lo que podemos dar la bienvenida o tratar de evitar, y que al mismo tiempo no podemos rehuir, sin devenir otro que el que somos. Esta aceptación nos la explicamos a nosotros mismos en los términos de la ambición, del coraje, del altruismo, o de la resignación, según pueda ser el caso. En cualquier caso, es la propia naturaleza de uno la que nos lleva a perseguir un destino del que estamos preadvertidos, por fatal que pueda ser el resultado. La futilidad de las advertencias es un tema característico de la literatura heroica; no se trata de que las advertencias estén desacreditadas, sino que es el honor del héroe el que requiere de él que continúe lo que ha comenzado; o también se da el caso de que que en el momento crítico se olvida la advertencia. Por ello decimos que el hombre está «predestinado».

Un ejemplo notorio de la rehusación de un destino previsto y sin embargo de la aceptación del mismo puede citarse en la «vacilación» de un Mesías. Es así como en */γ ςεδα Σα·ηιτ* X.51 Agni teme ante su destino como sacerdote sacrificial y auriga cósmico, y debe ser persuadido; así también el Buddha, «en su aprehensión del sufrimiento» tiene que ser persuadido por Brahma (*Σα·ψυττα Νικψα* I.138 y *Δ×γηα Νικψα* II.33); y Jesús suplica igualmente «Padre… aparta de mí este cáliz; pero no se haga como yo quiero, sino como Tú quieres» (San Marcos 14:36), y «Padre, sálvame de esta hora; pero para esta causa he venido yo a esta hora» (San Juan 12:27).

El deseo no debe confundirse con la pesadumbre. El deseo presupone una posibilidad que puede ser efectivamente tal, o que se imagina que es tal. Nosotros no podemos desear lo imposible, sino sólo apesadumbrarnos ante la imposibilidad. Puede sentirse pesadumbre por lo que ha acontecido, pero esto no es un deseo de que no hubiera ocurrido; llena de pesadumbre que «tuviera que acontecer» como lo hizo; pues nada acontece a no ser por necesidad. Si hay una doctrina en la que la ciencia y la teología están perfectamente de acuerdo, esa es la doctrina de que el curso de los aconteceres está determinado causalmente; como dice Santo Tomás, Si Dios gobernara solo (y no también por medio de las causas mediatas) el mundo sería privado de la perfección de la causalidad… Todas las cosas (pertenecientes a la cadena del destino)… son hechas por Dios por medio de las causas segundas» (*Συμμα Τηεολογιχα* I.103.5 *αδ* 2, y 116.4 *αδ* 1). De manera similar, la */ϖετσϖαταρα Υπανι•αδ* (I.1.3) distingue entre el Brahman, el Espíritu de Dios, el Uno,

como la causa permanente[203], y su Poder o Medio de operación (♣*ακτι = μ□ψ□*, etc.); conocido como tal por los contemplativos, pero «considerado» (*χιντψαμ*) como una pluralidad de «combinaciones causales de tiempo, etc., con el espíritu pasible» (*κ□ραν□νι κ□λατμαψυκτ□νι*), éste último, «debido a que no es una combinación de la serie, tiempo, etc.», no es el dueño de su propio destino, mientras que permanece olvidado de su identidad propia con el Espíritu trascendental. De la misma manera, | α≡καρ□χ□ρψα explica que el Brahman no opera arbitrariamente, sino de acuerdo con propiedades variables inherentes a los caracteres de las cosas como son en sí mismas, cosas que deben su ser al Brahman, pero que son individualmente responsables de sus modalidades de ser. Este es, por supuesto, el punto de vista tradicionalmente ortodoxo; como lo expresa Plotino (VI.4.3) «se ofrece todo, pero el recipiente es capaz de acoger sólo un tanto», y Boehme «como es la armonía, es decir, la forma de la vida, en cada cosa, así es también el sonido de la voz eterna en ella; en el santo, santo, en el perverso, perverso… por consiguiente, ninguna criatura puede culpar a su creador, como si él la hiciera mala» (*Σιγ. Ρερυμ* XVI.6.7 y *Φορτψ Θυεστιονσ* VIII.14).

[203] *Ψαη… αδηιτιστηατι*, en el verso 3. Ambos significados están implícitos, a saber, «Él abarca», y «Él ocupa su sede en». El objetivo correspondiente es *αδηι•τη□ναμ;* como en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.81.2 donde se formula la pregunta «¿Cuál es el terreno de su sede?» (*κιμ… αδηι•τη□ναμ*) , y en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.12.1 donde el «terreno de sedencia» (*αδηιστη□ναμ*) del Sí mismo inmortal e incorpóreo» es el campo mortal (*σ□ρ×ρα*) que está en el poder de la Muerte; el «terreno de sedencia» es así sinónimo de «campo» (*κ•ετρα*) en la *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* XIII.2, donde, nuevamente, lo que se llama así es el cuerpo».

CAPÍTULO DIEZ

MAHATMA*

Aunque del término «Μαηατμα» se ha abusado mucho, tiene significados precisos e inteligibles y una larga historia. Como muchos otros de los términos de la metafísica india, la palabra es difícil de explicar, y sólo parece tener una connotación vaga o sentimental, debido principalmente a nuestra ignorancia general de la filosofía cristiana y de otras filosofías tradicionales, de manera que, por ejemplo, nosotros ya no somos capaces de distinguir entre el espíritu y el alma o entre la esencia y la existencia; y debido igualmente a los valores absolutos que damos erróneamente a la «personalidad», o más bien, a la individualidad.

En un punto ya alejado del comienzo encontramos que en un Sutta budista se traza la distinción entre los «sí mismos» Mayor y Menor de un hombre, respectivamente *μαηατμα* y *αλπατμα*[**]; estos sí «mismos» corresponden al *εσσε* y al *προπιυμ*, el «ser» y la «propiedad» de San Bernardo, donde la «propiedad» constituye las cualidades psicofísicas por las que un individuo se distingue de otro. Nuevamente, estos dos «sí mismos» son las «vidas» de San Juan 12:25, «El que quiera salvar su vida, que la pierda», y una de ellas es esa «vida» que un hombre «debe odiar si quiere ser discípulo mío» (San Lucas 14:26); en estos textos las palabras que se han traducido por «vida», aquí y en San Lucas 9:24, «Quien pierda su vida por amor de mí», son el latín *ανιμα* y el griego *πσιθυε*, palabras que implican, primero, el sí mismo como una entidad psicológica, de hecho todo lo que implica la *πσιθυε* en nuestra «psicología», y segundo, el «sí mismo» espiritual.

En Μαηατμα, *μαηα* es simplemente «grande», «más alto», o «superior»: *ατμαν*, como el griego *πνευμα*, es primariamente «espíritu». Pero debido a que el espíritu es el ser real del hombre, ser que hay que distinguir de los accidentes de este ser por los que se conoce al individuo como fulano, y a que está poseído de cualidades o propiedades particulares, el *ατμαν*, en su uso reflexivo, adquiere el valor de «sí mismo», cualquiera que pueda ser nuestra opinión en cuanto a la naturaleza de este «sí mismo», ya sea física, psíquica o espiritual. En este sentido puede usarse para denotar una u otra de las «vidas» a las que se alude en los textos citados arriba. Pero es precisamente en este punto donde emerge la importancia fundamental del mandato tradicional tantas veces repetido «Conócete a ti mismo»: pues el hombre «racional y mortal» «ha olvidado quien es» (Boecio), y a aquellos que han olvidado de esta manera se les aplican las palabras del Cantar de los Cantares, «si no te conoces a ti mismo, márchate». Como San Pablo lo expresa tan tajantemente, la palabra de Dios es «más aguda que una espada de doble filo, que penetra hasta la separación divisoria entre el alma y

* Publicado por primera vez en *Χαλχυττα Ρεϖιεω* (Calcutta), Series III, LLXVI, 1939.

** Estos términos se dan en sus formas sánscritas, más bien que en sus formas palis, para evitar confusiones. La distinción es la misma que la que hay entre el sí mismo «limpio» (*καλψνα*) y el sí mismo «sucio» (*πνπα*), según se desprende de *Αγυττατα Νικψα* I.149.

el espíritu» (Hebreos 4:12); como debe serlo, si ha de expresarse la vía de retorno de Dios; pues si es verdadero que «quienquiera que está unido al Señor, es un espíritu» (I Corintios 6:17), esto sólo puede ser por «una eliminación de toda otreidad» (Nicolás de Cusa). Por consiguiente, como dice el Maestro Eckhart, «Toda la escritura eleva su clamor por la liberación del sí mismo», y aquí la palabra «toda» debe tomarse en su sentido más amplio posible, pues éste es el clamor de la escritura brahmánica, budista e islámica tanto como lo es de la escritura cristiana. Sin embargo, debe observarse que ésta es una doctrina metafísica más bien que una doctrina ética, y que la «liberación del sí mismo» significa muchísimo más que lo que se entiende por nuestra palabra «inegoísta»: la «conducta inegoísta» sería meramente sintomática del hombre cuyo sí mismo ha sido «anonadado» y cuyas obras son «las del Espíritu Santo (*σπιριτυσ, πνευμα, ρυα /, τμαν*) más bien que las suyas propias» (Santo Tomás de Aquino, basado en II Corintios 3:17 y Gálatas 5:18). El altruista hace lo que «él» querría que se le hiciera: sin embargo, los actos del que está enteramente «en el espíritu» son inmotivados, ya sea para bien o para mal: son simplemente manifestaciones de la Verdad aparte de la cual «él» ya no existe; sólo convencional y lógicamente, por motivos de conveniencia práctica, y no realmente, el que está enteramente «en el espíritu» puede hablar de sí mismo como «yo» o de algo como «mío»; en realidad «vivo, pero no "yo", sino que Cristo vive en mí» (Gálatas 2:20), «Yo peregrino errante en el mundo y no soy alguien» (*ακιμχανο χαρμι λοκε* budista).

El término Mahtm es primariamente una designación del «Gran Espíritu Innacido» (*μαηνν αφα τμ, Β♦ηαδρα)ψακα Υπανι•αδ* IV.4.22; *τμ μαηνν, Κα⊇ηα Υπανι•αδ* III.10), del Hijo Supernal (*Μαιτρι Υπανι•αδ* VII.11.8), de la esencia espiritual (*τμαν*) de todo lo que es (*/γ ςεδα Σα·ηιτ* I.115.1), a la vez el Dador de la Vida y de la Muerte, el Finalizador (*μαητμ* en *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* I.16): es decir, una designación del Dios espirante en tanto que se distingue de la Divinidad despirada, distinción que sólo se resuelve en la Identidad Suprema de la Persona (*πυρυ•α*), a saber, Ese Uno (*ταδ εκαμ*). Como se describe en la escritura india, el Espíritu es así la Luz de las luces, y el único agente libre en todas las cosas; pues en esta «filosofía eterna» no es «nosotros» quién ve, quién escucha, quién actúa y demás, sino que es el Espíritu inmanente el que ve, el que escucha y el que actúa en nosotros.

Ahora bien, si en las *Υπανι•αδσ* y en el budismo se formula la pregunta fundamental, ¿«por cuál sí mismo» se obtiene la liberación?, la respuesta es evidentemente «por el sí mismo espiritual», y no por el ego psicofísico individual. La posibilidad de una salvación del sufrimiento, del temor y de la muerte, y de todo lo que se entiende por el «mal», es la posibilidad de transportar nuestra consciencia de ser (que es válida en sí misma pero que no ha de confundirse con nuestro concepto de ser fulano) desde el ego humano al Espíritu inmanente que se da a cada individualidad imparcialmente sin devenir jamás él mismo un alguien; es decir, la posibilidad de transferir nuestra consciencia de ser desde el pequeño sí mismo al gran Sí mismo; la posibilidad de devenir, en una palabra, un «Μαητμ», o como lo expresaría San Pablo, de «ser en el espíritu». Así pues, llamar Μαητμ a un hombre

equivale a llamarle «Gran Espíritu», «Sol», «Gran Luz»; es más que llamarle santo, es llamarle Hijo de Dios y rayo de la Luz Increada. Ciertamente, implica que el hombre a quien se llama así ya no es «él mismo» en el sentido común, implica que ya no es «humano», sino que estando «unido a Dios, es un espíritu» (I Corintios 6:17).

Esto no es algo que un hombre pueda reclamar para sí mismo; pues como hombre no puede reclamarlo, y no es tampoco algo que pueda probarse. Si un hombre ha «devenido lo que él es» (*γεωορδεν ωασ ερ ιστ*) realmente aquí y ahora, si ha devenido un soplo del Espíritu (pues «Eso *ερεσ* tú), «libre en esta vida» (*φιϖαν–μυκτα*), o como lo expresaría P\μ×, «un hombre muerto que camina, uno cuyo espíritu tiene un lugar de morada en lo alto en este momento», todo esto es, hablando estrictamente, un secreto entre él mismo y Dios. El lector puede no creer que pueda realizarse el estado de perfección, «como vuestro Padre en el cielo es perfecto», que implica el epíteto de Μαη□τμ□, o puede no creer que se haya realizado en el hombre de quien nosotros hablamos no obstante como Mohandas Gandhi. Mi único objeto ha sido explicar el significado real del término Μαη□τμ□ que ha sido aplicado a Gandhi por aquellos que le consideran como un Mesías, y que ha devenido inseparablemente conectado con su nombre.

Concluyo con la definición del Μαη□τμ□ que se da en el Sutta budista (*Α⟩γυτταρα Νικ□ψα* I.249) citado al comienzo del segundo párrafo de este artículo. El Μαη□τμ□ «es de cuerpo, de voluntad, y de presciencia plenamente crecidos; no es vacuo, sino que es un Gran Espíritu cuyo comportamiento es incalculable».

CAPÍTULO ONCE

SOBRE LIEBRES Y SUEÑOS*

«La Liebre ha tragado la hoja inminente»
/γ ςεδα Σα·ηιτ□ X.28.9.

«A quien el gran Perro persigue en una inacabable carrera»
Aratos, *Πηαινομενα* – 678.

El Dr. Layard, autor de *Τηε Στονε Μεν οφ Μαλεκυλα*, es un antropólogo bien conocido, y últimamente se ha hecho psicoanalista. El nuevo libro del Dr. Layard se divide en dos partes: la primera, es una historia anotada del caso de los problemas de una paciente, con especial referencia a su sueño de una liebre a la que se le pidió que sacrificara, sacrificio donde, al mismo tiempo, la víctima era perfectamente voluntaria; y en la segunda resume la

* Este artículo se publicó por primera vez en el *Θυαρτερλψ ϑουρναλ οφ τηε Μψτηιχ Σοχιετψ* (Bangalore, India), XXXVII, Nº 1, 1946.

significación mitológica egipcia, clásica, europea, india, china y americana del simbolismo arquetípico de la Liebre.

La historia del caso será de particular interés para cualquiera que, como este comentarista, desconfía completamente del psicoanálisis, de Freud y de Jung; pienso que el Dr. Layard debe mucho menos de lo que supone a Jung, y mucho más de lo que supone a su fe en las fuerzas espirituales supra-personales. Su procedimiento, en un caso en el que un paso en falso habría producido resultados desastrosos, es extremadamente sagaz: y aunque su conocimiento de los símbolos arquetípicos parece haberle venido primariamente de fuentes psicoanalíticas, es evidente que sus acertadas interpretaciones, inducciones y aplicaciones *αδ ηομινεν* han de atribuirse en parte a su trasfondo antropológico, pero todavía más a su profunda convicción de la realidad de la experiencia religiosa. Ciertamente, su creencia en las fuerzas espirituales —como distintas de las puramente somáticas y síquicas— es lo que le ha permitido evitar los escollos de una interpretación demasiado personal de los símbolos del sueño y acentuar su significación impersonal y religiosa.

El Dr. Layard reconoce que el sacrificio voluntario de la Liebre es realmente el del hombre exterior, o sí mismo de instintos incontrolados, al hombre interior o «Alma del alma», a saber, el «Sí mismo y Guía inmortal del sí mismo» de las Upani•ads. Por supuesto, el Dr. Layard no usa estos términos, sino los términos técnicos del psicoanálisis, es decir, «sombra», y «animus» o «ánima»; por los cuales yo entiendo los «sí mismos» psico-físico y espiritual, respectivamente; es del primero de estos «sí mismos» de quien el Maestro Eckhart dice que «el alma debe entregarse a la muerte». Para el fin de auto-integración que el curador de almas tiene en vista, a mí me parece mejor y más simple adherirse a la psicología tradicional (por ejemplo, la de Platón, la de Filón, y la védica y la cristiana antigua) según la cual, en las palabras de Santo Tomás de Aquino, *δυο συντ ιν ηομινε*, un hecho que nuestro lenguaje cotidiano reconoce siempre que nosotros hablamos de «aconsejarse a uno mismo», o de «consciencia», o de pensar en «ser fiel a uno mismo» o incluso cuando decimos a alguien que está comportándose mal, «sé tú mismo». Haciendo uso de estos términos, igualmente platónicos e indios, nosotros decimos que nuestros conflictos internos, en los que se trata esencialmente de actuar de una manera y saber que debemos actuar de otra, permanecen sin resolver hasta que se ha alcanzado un acuerdo en cuanto a cual gobernará, a saber, nuestro sí mismo peor o nuestro sí mismo mejor. El sacrificio de la liebre representa en estos términos un *□τμα−ψαφ□α*, o sacrificio del sí mismo al Sí mismo, con el resultado de que el hombre que ha hecho su sacrificio está ahora «en paz consigo mismo»; la palabra misma para «paz», (*♣□ντι*), corresponde al hecho de que a una víctima se le ha «dado su quietus» (*♣□ντα*).

El mundo retrocede de este planteamiento y se justifica a sí mismo sobre la base de que «los deseos *συπριμιδοσ* engendran pestilencia» —una verdad que el psicoanálisis sólo ha redescubierto. Sin embargo, en realidad no se trata de una supresión del hombre exterior, sino sólo de la integración, sólo de la substitución, por la autonomía, de la esclavitud a las «pasiones» dominantes que *συφρε* el *ηομβρε* sensual medio. Cuando se ha hecho la paz, la

amistad y la co-operación reemplazan al conflicto; y como dice la *Αιταρεψα (ρα)ψακα* II.3.7 del hombre que se ha reconocido e identificado a sí mismo (en el sentido Paulino, de manera que «Vivo, pero no yo sino Cristo en mí») con el Señor de los poderes del alma (*βη(τ□ν□μ αδη×πατι,* el Soplo inmanente, el Spiritus), y que como uno «que ya no está encadenado» (*ϖισρασ□*) deja este mundo, «Este sí mismo se da a ese Sí mismo, y ese Sí mismo a este sí mismo; ambos se funden (*τ□ϖ ανψονψα∝ αβηισαμβηαϖανταη*). Con este aspecto (*ρ(πα*), él está unido con (*αβηισαμβηαϖατι*) aquel mundo; y con ese aspecto, él está unido con este mundo».

Los dos «aspectos» corresponden, por supuesto, a las dos naturalezas o aspectos (*ρ(πα*) de Brahma, respectivamente el mórfico y el amórfico, el mortal y el inmortal, con los que él experimenta tanto lo real (aquel mundo) como lo irreal (este mundo) (*Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* III.3.1; *Μαιτρι Υπανι•αδ* VIII.11.8) —o, si llamamos real a este mundo, entonces tanto esta realidad como la «realidad de la realidad», o, también, en términos platónicos, tanto los mundos sensibles como los mundos inteligibles. El hombre que así «se ha juntado de nuevo» (*□τμ□να· σα·δη□*) y que por consiguiente está «sintetizado» (*σαμ□ηιτα,* en *σαμ□δηι*) está al mismo tiempo «soltado» o «desencadenado» (*ϖισρασ□*), una expresión que se usa a la vez con referencia a su «muerte» (como en *Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* III.7.2; *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* V.14, compárese */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VIII.48.5 y Platón, *Τιμεο* 81D, E) y (notoriamente en el contexto de *Αιταρεψα (ρα)ψακα*) al «desanudado de todos los nudos del corazón» (*Κα⊇ηα Υπανι•αδ* VI.15) o de las «cadenas de la muerte», con las que los poderes del alma se infectan al nacer, y de las que el Sacrificio es un medio de liberación (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α* IV.9 y 10); expresado en los términos del psicoanálisis, el hombre que se libera y que se regenera así, está ahora «desinhibido»; a este hombre se le aplican las palabras de San Agustín, «Ama a Dios, y haz lo que quieras», y las de Dante «Toma ahora tu propia voluntad por guía,… sobre ti mismo yo te corono y te mitro».

El lenguaje del pasaje del *(ρα)ψακα* está preñado de significado, y puede interpretarse también en los términos de la muerte y el renacimiento, como en San Juan 3:3 pues «hasta que un hombre no ha sacrificado, todavía no ha nacido» (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α* III.14.8). En relación con esto no debe olvidarse que en la exégesis del sacrificio védico se destaca que la víctima voluntaria representa al sacrificador mismo, y que el Fuego sacrificial «sabe que él ha venido a darse a mí»; y, además, que el verdadero Sacrificio se celebra dentro de vosotros, día a día. El lenguaje del *(ρα)ψακα* puede interpretarse también en los términos del «matrimonio sagrado» del Cielo y la Tierra, del *Σαχερδοτιυμ* y el *Ρεγνυμ.* El Dr. Layard es completamente consciente de estas implicaciones (p. 69); pero yo las menciono aquí porque el concepto tradicional evita la equívoca distinción entre el *ανιμυσ* y el *ανιμα;* en el psicoanálisis el *ανιμυσ* representa el principio más alto como se considera por las mujeres, y el *ανιμα* el principio más alto como se considera por los hombres. El Soplo Central o el principio de Vida (*Σπιριτυσ εστ θυι ϖιϖιφιχατ, χαρο νον προδεστ*) no es «ni macho ni

hembra ni neutro», pero en los términos del «matrimonio sagrado» es siempre, e igualmente para las mujeres y para los hombres, el «Esposo»; pues igualmente en el pensamiento cristiano e indio, «toda la creación es femenina para Dios». Ciertamente, es en relación con esto como nosotros tenemos que comprender que la doctrina del «renacimiento como un hombre», es una condición de la salvación: esto no significa en absoluto que los «hombres» son salvables y que las «mujeres» están condenadas, sino que hace referencia a las naturalezas, respectivamente viril o noética y femenina o sensitiva, que coexisten en cada hombre y en cada mujer, como coexistían en Adam; de hecho, es tan posible que la mujer desempeñe la parte viril como lo es para un hombre ser «mujeril»; por ejemplo, la «estética» moderna, a la que tantos «hombres» han dedicado sus energías, es esencialmente, y como la palabra misma implica, una ciencia *σεντιμενταλ*, que contrasta, en este aspecto, con las teorías más antiguas y más viriles, que correlacionaban el arte con la cognición, más bien que con la mera sensación. El Hombre en «este hombre» fulano, es igualmente el Hombre en «esta mujer» fulana; y es de este «Hombre Común», la «Razón Común» de Heráclito, y el «Hombre en la imagen de Dios» de Filón, de quien, hablando estrictamente, el sí mismo exterior de cada hombre o de cada mujer, es sólo un reflejo o una sombra, sólo el vehículo mortal provisorio. En cualquier caso, *ανιμα* es una palabra pobre para el principio más alto, puesto que éste es realmente el nombre del «alma» carnal o animal (*νεφεσ*, *βη⟨τ□τμαν*), mientras que el Daimon inmanente (*Ψακ•α*), que es el Guía o el Duque (*η©γεμ↓ν*, *νετ♦*) del alma, es el Espíritu (*ρυα⁄*, *παραμ□τμαν*). Hablando propiamente, los símbolos (*ρ⟨πα*, *σιλπα*) son «soportes de contemplación» (*δηιψ□λαμβα*); y su uso (*πραψοφανα*), en el caso de aquellos para quienes *σον* símbolos y no meramente «formas de arte», es «abrir las puertas del mundo espiritual y permitir al Espíritu penetrar a la vez el cuerpo y el alma» (W. Andrae, *Διε ιονισχηε Σ□υλε, Βαυφορμ οδερ Σψμβολ*, 1933, p. 67) —aunque, como dice también Andrae, «se les ha vaciado cada vez más de su contenido en su descenso hasta nosotros».

La segunda parte del libro es una exposición extensa, aunque no exhaustiva, del significado de la Liebre en las mitologías del mundo. Me sorprende y me deleita encontrar en un «Introductorio» (p. 105), la afirmación taxativa de que «es un tópico el hecho de que jamás se ha inventado ningún símbolo; es decir, que nadie ha "pensado" jamás acertadamente un símbolo y lo ha usado para expresar una verdad. Tales esfuerzos artificiales están condenados al fracaso, y jamás han logrado atraerse el poder de los símbolos reales, puesto que no son más que símiles basados en un proceso mental que no toca nunca las profundidades de la personalidad humana. Tales son los símiles "didácticos", que nosotros conocemos tan bien, y contra los cuales reaccionamos tan sabiamente. Por otra parte, los símbolos verdaderos son aquellos que vienen a la mente sin ningún esfuerzo consciente». En otras palabras, ellos se «dan» o se «revelan», y, ciertamente, no son ni «convencionales» ni inconvencionales. He hecho, los símbolos tradicionales son los términos técnicos de la *Πηιλοσοπηια Περεννισ*, y forman el vocabulario y el idioma de un universo de discurso común: un universo de discurso del que está automáticamente excluido, y con ello de toda comprensión real de los mitos, quienquiera que ya no es capaz de usar estas «figuras de pensamiento», o quienquiera que, como los «simbolistas» modernos, recurre sólo a analogías basadas en asociaciones de ideas

privadas. La postura del Dr. Layard es como la del asiriólogo Walter Andrae, «El que encuentra maravilloso que las formas de los símbolos no sólo persisten durante milenios, sino que, como se verá todavía, incluso vienen a la vida de nuevo después de una interrupción de miles de años, debe decirse a sí mismo que el poder que procede del mundo espiritual y que forma una parte del símbolo, es eterno… Es el poder espiritual el que aquí conoce y quiere, y se revela a sí mismo cuando llega su tiempo» (*Διε ιονισχηε Σ□υλε, Βαυφορμ οδερ Σψμβολ*, 1933, p. 66).

Si el Dr. Layard hubiera conocido la importante obra de Karl von Spiess sobre «Die Hasenjagd», publicada en *Μαρκστεινε δερ ϛολκσκυνστ*, es decir, el *ϑαηρβυχη φ(ρ ηιστορισχηε ϛολκσκυνδε*, V, VI Bd., 1937, pp. 243-267, podría haber penetrado, aún más profundamente de lo que lo ha hecho, en la significación de la Liebre. Más especialmente en relación con los contrarios, o pares de opuestos, los cuales examina en las páginas 46 a 69 y a los cuales alude en otras partes. Pues el simbolismo de la Liebre se relaciona muy estrechamente con el de las Simplegades, un motivo arquetípico de distribución mundial, y notablemente americano, céltico e indio tanto como griego. Hace mucho que se ha reconocido que las Simplegades, o «Rocas Entrechocantes», son las jambas de la Janua Coeli, la Puerta del Sol y Puerta del Mundo de la *Χη□νδογψα* (VIII.6.5, 6) y de la *Μαιτρι* (VI.30) *Υπανι•αδσ*, donde estas Puertas son una entrada para el sabio pero una barrera para el ignorante. En las palabras de Karl von Spiess, «Más allá de las Rocas Entrechocantes, en el Otromundo, está la Maravilla de Belleza, la Planta y el Agua de Vida», y en las de Whitman, «Todo espera insoñado en esa región, en esa Tierra inaccesible», una Tierra de la que no hay «retorno» por una necesidad u operación de las causas mediatas (*αν□νκ©, καρμα*) sino sólo como «Movedores a voluntad» (*κ□μαχ□ριν*).

Las jambas de la puerta, que son también las autooperativas y automáticas Fauces de Muerte, son los pares de opuestos, o de contrarios (*εναντ×α, δϖανδϖαυ*) a los que nuestros gustos nos atraen o de los que nuestros disgustos nos repelen, y de cuya tiranía el peregrino busca escapar (*δϖανδϖαιρ ϖιμυκτ□η συκηαδυηκηαιρ σα≡φ□αιρ γαχχηαντι παδαμ αϖψαψαμ, Βηαγαϖαδ Γ×τ□* XV.5). Como dice Nicolás de Cusa, de estos contrarios está construida la *μυραλλα* del Paraíso; y quien quiere entrar, debe pasar por el portal del más alto espíritu de razón («Yo soy la puerta de la grey; por mí…»), es decir, entre las Rocas Entrechocantes, pues, en las palabras de una Upani•ad, «no hay ningún atajo aquí en el mundo». Es por esto, también, por lo que muchos ritos se cumplen en la aurora o el crepúsculo, «cuando no es noche ni día», y con medios que no son descriptivos, por ejemplo «ni húmedo ni seco». De hecho, sólo desde este punto de vista puede comprenderse porqué la palabra india para *τηεοσισ*, «deificación» (*βραημα–βη(τι*, literalmente «devenir Brahma»; en el budismo, sinónimo de la obtención de la budeidad, es decir, el estado del «Completamente Despierto»), es también una denotación del crepúsculo (*σα·δηι*, literalmente «síntesis», o estado de estar «en *σαμ□δηι*). Nuevamente, el peligro de ser aplastado por los contrarios, es la razón de cruzar a la esposa en brazos por el umbral de la casa nueva, pues el

Esposo corresponde al Psycopompo que cruza al alma a través del umbral del otro mundo, donde ambos «vivirán felizmente para siempre». Ciertamente, la vía es «estrecha» porque los contrarios «se entrechocan», haciendo un contacto inmediato e incesante. Por ejemplo, si consideramos los contrarios pasado y futuro, la vía pasa evidentemente a través del ahora eterno sin duración, un momento cuya experiencia empírica es imposible y que no nos da *νινγ□ν τιεμπο* para proceder; o si usamos símbolos espaciales, la vía pasa a través del punto sin dimensiones que separa cada aquí de cada allí, y que no nos deja *νινγ□ν σιτιο* por el que pasar; o si los términos son éticos, entonces la vía es la que demanda una espontaneidad y una inocencia que trascienden el «conocimiento del bien y del mal», y que no puede definirse en los términos de los valores de virtud y de vicio que se aplican a todo comportamiento humano. Así, sólo está cualificado para pasar «a través del medio del Sol» el que está ya virtualmente pasado; hablando lógica y humanamente la vía es un «no paso»; y no hay que sorprenderse de que todas las tradiciones hablen de un Dios-Vía, un Dios-Puerta y Psicopompo que conduce en la vía y abre la puerta a aquellos que quieren seguirla.

En todas las historias de lo que los folkloristas llaman la «Puerta Activa», ya sean esquimales, célticas o griegas, encontramos que una parte, la parte *οβστρυχτιϖα* o accesoria de la persona, a saber, el vehículo, el barco o el caballo en el que se hace el viaje, es cortada y dejada atrás. Así, en el caso de los héroes irlandeses, el rastrillo del Castillo del Otromundo cae tan rápidamente que corta las vestiduras de la espalda y las espuelas de los pies del jinete, y divide en dos su caballo, caballo cuya parte trasera se pierde; y puesto que la entrada es a lo que es a la vez Inmortal y Desconocido, está claro que lo que se corta es la parte mortal del que entra, a saber, el sí mismo o la personalidad conocida que nunca tuvo ser, porque siempre estuvo cambiando y nunca conoció un ahora ni escapó de la red lógica de las alternativas polares.

El Dr. Layard recalca acertadamente que la Liebre es un animal sacrificial y que, por consiguiente, encuentra característicamente una muerte fogosa, de la cual, como un ejemplo pertinente, cita el salto del Boddhisattva adentro del fuego; y, de hecho, el paso de la Puerta del Sol, como la auto-inmolación simbólica del Sacrificador ritual, es una ordalía del fuego en el sentido de que «toda resurrección es de las cenizas». Si, como parece, hay un pequeño fundamento en los hechos que indicarían la auto-inmolación fogosa de Liebres (pp. 105, 106), esto es sólo otra ilustración de lo que Filón llama las «leyes de la analogía», a saber, el principio exegético de que los significados anagógicos están contenidos en el sentido literal, y de que nunca «se leen» en él.

La Liebre es uno de los muchos tipos del ganador del Grial o Héroe de la gesta de la Vida, y su apropiada asociación con Soma y el Alimento de la Inmortalidad, se ilustra admirablemente en el espejo Tang de la Fig. 6 del Dr. Layard, «que muestra a la Liebre machacando la Hierba de la Inmortalidad en la Luna». Por otra parte, el Perro es uno de los muchos tipos del Defensor del Árbol o de la Planta de la Vida. El drama se representa cada día cuando el perro del campesino caza a la liebre que ha entrado por un agujero de la cerca,

para robar sus coles o sus lechugas, o como ocurre, en otros términos, cuando el campesino mismo, con su arco y sus flechas o su escopeta, protege su huerto contra los pájaros predadores; ciertamente, las verdades espirituales sólo pueden expresarse por medio de parábolas caseras tales como éstas. Toda expresión es realmente figurativa; excepto para el esteta, las figuras son figuras de pensamiento, y en modo alguno tropos sin significado; y lo mismo es válido para aquellos sueños y visiones que son significativos; ignorar el contenido y considerar sólo las superficies estéticas de cualquiera de estas imágenes, es «contribuir a la suma de nuestra mortalidad». Las figuras tienen dos caras como Jano, y quien mira sólo a una de sus caras, pasando por alto que en el símbolo subsiste un «equilibrio polar de lo físico y lo metafísico», está viviendo una vida unilateral, no enteramente humana, sino de «solo de pan», de «las mondas que comían los cerdos». Los sentidos aludidos arriba se encuentran también en el motivo «decorativo», es decir, «apropiado», de la caza de la Liebre en el arte[204], e incluso en el juego todavía superviviente de la Liebre y los Sabuesos, aunque aquí, de la misma manera que en el caso de otros ornamentos y juegos tradicionales, se ha olvidado el sentido y sólo queda el divertimento o el ejercicio; lo cual es una parte de lo que algunos filósofos entienden cuando hablan del mundo moderno como un mundo de «realidad empobrecida». Como todos los demás símbolos, el sentido de la Liebre depende en parte del contexto: pero en el sentido en que la Liebre, como Cristo y como el alma que «se entrega a la muerte», es a la vez un Sacrificio voluntario y el ganador de la Gesta de la Vida, el significado del simbolismo difícilmente puede expresarse mejor que en las palabras de Karl von Spiess: «Esta es la situación, a saber, que la Liebre ha entrado en otro mundo a coger algo —la Planta de la Inmortalidad. A lo cual el Perro guardián, al perseguir a la Liebre, está a punto de alcanzarla. Pero justo donde se encuentran ambos mundos, y donde acaba el dominio del Perro, el Perro sólo es capaz de morder la cola de la Liebre, de manera que la Liebre vuelve a su propio mundo mutilada. En este caso las fauces del Perro son las “Rocas Entrechocantes”. Esta historia de la Liebre se cuenta usualmente en la forma de un mito etiológico para explicar la razón de su corto rabo».

El autor toca, o en algunos casos pasa por alto, otros muchos problemas fascinantes. Aquí sólo aludiré muy brevemente a dos de éstos. La historia de la Liebre (p. 161) tomada de fuentes africanas (Banyanja), es una versión particularmente interesante de los «juegos de cuerda» que, como en otras partes, solo puede comprenderse en los términos de la doctrina ampliamente distribuida del «hilo del espíritu» (σ(τρ□τμαν)[205], acordemente a la cual todas las cosas bajo el Sol están y permanecen conectadas con él como su fuente, o de otro modo se dispersarían y se perderían como las cuentas de un collar cuando se rompe la cuerda; es por la vía de este luminoso hilo pneumático, o cadena de oro, como si fuera por una escala, como el espíritu vuelve a su propia casa cuando se ha desechado el fardo de los apegos materiales. En

[204] Comparar E. Pottier, «L’Histoire d’une bête», *Ρεϖ. δε λΠαρτ ανχιεν ετ μοδερνε* XXVII 1910, pp. 419-436.

[205] Para un breve estudio de esta doctrina ver mi «Iconography of Dürer’s “Knoten”, and Leonardo’s “Concatenation”» en el *Αρτ Θυαρτερλψ* VII, 1944. En la fig. 10 las tres liebres representan la Trinidad Cristiana.

la historia africana el Hombre representa el papel del Perro; aquí la oposición es entre la razón y la intuición. Puede establecerse una comparación con la versión irlandesa del Juego de cuerda como lo hace Manannan mac Lir, el maestro mago y malabarista que, en la mitología céltica, corresponde a Indra, que por su arte malabar (*ινδραφ□λα*), por así decir, «saca este mundo de su sombrero». En la historia del Gilla Decair u O'Donnel's Kern[206], Manannan arroja su hilo, el cual se ata a una nube en el aire, y saca una Liebre y un Sabueso de su zurrón de engaños; la Liebre trepa por el hilo y el Sabueso la persigue; cuando el mago recoge el hilo de nuevo, el Sabueso está royendo los huesos de la Liebre. Desde el punto de vista del Dr. Layard, esto representaría la destrucción de la intuición por la lógica, como en el caso de la matanza de la madre de la Liebre por el hombre en la versión africana.

En otra historia irlandesa[207] que habría interesado al Dr. Layard, un O'Cronagan levanta una Liebre y suelta un par de sus sabuesos tras de ella; la Liebre se vuelve, y cuando los sabuesos están cerca de ella, salta dentro del seno del O'Cronagan con un grito de «¡Santuario!», transformándose al mismo tiempo en una bella doncella; entonces le lleva a casa con ella dentro de un *σιδη*, lo cual equivale a decir que ella es realmente un hada. Después de aquello, vuelve con O'Cronagan al mundo y vive con él como su esposa, y él prospera grandemente; su esposa anterior y humana ha desaparecido. El Dr. Layard está indudablemente acertado al considerar a la Liebre como un principio esencialmente femenino, y quizás el emblema superviviente de una Diosa (Fig. 14) de la Aurora y de la Fertilidad o del Amor, igualmente en los sentidos espiritual y literal de las formas; y al Perro como esencialmente masculino (pp. 176, 186, 197). Esto es corroborado no sólo por las transformaciones de mujeres (entre otras, las brujas, que pueden haber sido originalmente sacerdotisas y curanderas cuyos ritos degeneraron sólo cuando cayeron del estado de gracia, de la misma manera que los Dioses de una religión antigua devienen los Demonios de la que la reemplaza) en Liebres[208], sino aún más por el hecho de que es la Liebre la que trae o prepara el Agua de la Vida. Preparar y ofrecer el Elixir por el que se entusiasma el Dios o el Héroe es siempre una función femenina; como en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VIII.91, donde Aπ□λ□ prepara Soma para Indra masticando (como las mujeres de las Islas de los Mares del Sur preparan el Kava) y ha de ser igualada con «Fe, la hija (y esposa) del Sol» a cuyo poder se atribuye en */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* XII.7.3.11 la transubstanciación de los substitutos rituales en el verdadero Elixir, que nadie sobre la tierra saborea. En relación con esto mismo, es significativo el hecho de que la Liebre es «un símbolo del Pecador Arrepentido» (p. 205);

[206] En Standish Hayes O'Grady, *Σιλϖα Γαδελιχα* II, Londres, 1892, p. 321. En otra versión publicada en los *Ποπυλαρ Ταλεσ οφ τηε Ωεστ Ηιγηλανδσ* de J. P. Campbell, Paisley and London, 1899, I pp. 303, 304 la «cuerda» es una *εσχαλα θυε σε αποψα εν λα Λυνα;* el mago corta la cabeza del Sabueso, pero la restaura a petición del Barón, y esto es una lección para el Sabueso, a saber, la de no tocar nunca más a una Liebre. En ambas versiones hay también un Muchacho y una Muchacha que son evidentemente los dobles del Sabueso y de la Liebre.

En las versiones Indias (*ϑ□τακα* IV.324) el mago mismo escala la cuerda y es matado; pero es restaurado a la vida por sus compañeros, que le asperjan con el Agua de la Vida.

[207] Standish Hayes O'Grady, referencia Nota 3, pp. 333, 334.

[208] Las transformaciones de hombres son más a menudo en (hombres-) lobos, a saber, un tipo de perro.

pues el sí mismo o el alma es siempre femenino y, como lo he mostrado en un artículo sobre el sacrificio del sí mismo[209], sus poderes sensoriales pueden igualarse con los tallos de Soma de los que se filtra el verdadero Elixir para que pueda ofrendarse diariamente en el altar del fuego del corazón. Tampoco debe olvidarse que la Sabiduría, Hochma, Sophia, *Μ□ψ□*, *Νατυρα νατυρανσ*, la Madre de Dios y de todos los vivos es una «mujer»; y el misterioso problema de los «Huevos de Pascua» puede ser relacionado con el de Leda y su impregnación por Zeus en la forma de un cisne. Todas estas consideraciones se aprestan a explicar al mismo tiempo la ambigüedad elusiva y verdaderamente femenina de la Liebre: el alma puede ser nuestro más peligroso enemigo o nuestro más querido amigo: «el que quiera salvarla, que la pierda», es decir, que la sacrifique.

Sólo tengo que ofrecer una crítica específica. El Dr. Layard relaciona acertadamente el alemán *Ηασεν* (liebre) y el inglés *ηαρε* (liebre) con el sánscrito *♣α♣α*, literalmente el «saltador». Pero intenta relacionar también el griego *λαγοσ* con el sánscrito *λα≡γη*, «saltar» (y así con *λαγηυ*, «luz»). Esto parece ser imposible: puesto que para cualquier emparentado de *λα≡γη* uno debería esperar en griego la presencia de *χηι* más bien que *γαμμα*. La relación apropiada de *λαγοσ* es con la raíz *λαγ*, «adherirse», «agarrar», «chocar», donde la implicación es erótica.

Los materiales disponibles, de los que el Dr. Layard ha recogido tantos, son inagotables. Pero quizás he dicho suficiente para mostrar que, como ha dicho también el profesor Mircea Eliade, «la memoria de los pueblos conserva sobre todo aquellos símbolos que se refieren a "teorías", aunque estas teorías ya no se comprendan», y para mostrar que estos símbolos, que el psicoanalista está redescubriendo, no sólo pueden comprenderse, sino que pueden usarse efectivamente en esa obra de curación de almas a la que las filosofías tradicionales se han dirigido siempre.

ADDENDUM

Después de haber escrito lo que precede, he recogido el siguiente material:

Las conexiones de la Liebre con la Luna y el Perro se afirman notablemente en */ατατατηα Βρ□ημα⟩α* XI.1.5.1, 2 «La Luna es aquel Perro celestial; él [la luna] vigila (con un ojo malo) al ganado del sacrificador, y eso es para su daño, a menos de que se haga una expiación (*πρ□ψα♣χιττα*). Es por esto por lo que los hombres temen a la luz de la luna, y se deslizan a la sombra. Los hombres llaman a esa fiebre (*υπαταπατ*, causada por el toque de la luna) un "ser mordido por el Perro" (*♣ϖ□λυχιταμ*), y a esto [aquí probablemente deicticalmente, haciendo un gesto apropiado], la "Liebre en la Luna" —según lo cual la Luna es *♣α♣□≡κα*, "marcada por la Liebre". La Luna es verdaderamente Soma, el (ambrosíaco) alimento de los Dioses». Otra referencia a la «Liebre en la Luna» aparece en *ϑαιμιν×ψα*

[209] «⌊τμα–ψαφ□α. Self-sacrifice». *Ηαρϖαρδ ϑουρναλ οφ Ασιατιχ Στυδιεσ* 6, 1942, pp. 358-398.

Βρ□ημα⟩α[210]. Aquí la Liebre es *♣α♣α*, puesto que «instruye» (*♣□στι*) a todo este mundo; y Yama, la Muerte, es [el Hombre] «en la Luna» que «retiene» (*ψαματι*) todas las cosas, y a quien se llama el «Comedor» (*ατσψαν*), o más literalmente, «el que tiene intención de comer», sin duda con referencia a la Liebre como su alimento prospectivo; sólo cuando ha sido «pacificado» (*♣αμαψιτω□*) con ofrendas sacrificiales, la hace [a la Liebre] «ganar la savia de la vida (*⟨ρφαμ*, "impulso" o energía activadora) de los mundos»; y el Comprehensor de esta doctrina que ofrece el Agnihotra —el sacrificio, ritualmente de una víctima y subjetivamente de sí mismo en el Altar del Fuego— sube al compañerazgo en su mundo con los Dioses y Yama.

En el *Πα□χαταντρα* hay una historia de Liebres y la Luna. Una manada de elefantes recurre a las aguas frescas del lago de la Luna, pero en su ir y venir causan la muerte de muchas liebres que viven en sus orillas. El Rey Liebre Cara de Piedra acepta la proposición de la Liebre «Victoria». Esta última, pretendiendo ser el embajador de mi Señor la Luna, persuade al Elefante Rey de que ha enojado a la Luna, tras de lo cual los elefantes se retiran y dejan el lago en paz. En la misma colección aparece la historia de la Liebre y el León; este último ha estado destruyendo a todos los animales sin miramientos; hasta que se hace un compromiso de que se le dará una criatura diaria para su comida, elegida a suertes. Cuando le llega el momento de que se le dé a una Liebre, ésta inventa una estratagema. La Liebre llega tarde y explica que ha sido retenida por otro León. El León Rey se enfurece, y propone destruir a su rival. La Liebre le conduce a un manantial de agua clara, en cuyo fondo el León Rey ve su propio reflejo, y supone que éste es su rival; salta entonces hacia el reflejo, y se ahoga. Así la Liebre se salva a la vez a sí misma y a todas las demás criaturas habitantes del bosque[211].

Estas dos historias las cuenta nuevamente, y las interpreta ϑαλ□λυ∏δ–Δ×ν P⟨μ× en el *Ματηναω×*. En el primer caso, P⟨μ× toma el Elefante como el tipo del alma tímida, y la Liebre como un engañador que impide al alma obtener el Agua de la Vida; aún así, es notorio que todavía se conserva la estrecha relación de la Liebre con la Luna y con el Agua de la Vida. En el segundo caso, la Liebre es el tipo del alma racional que procede con deliberación y previsión, y que triunfa sobre la muerte, representada por el León como el tipo del alma carnal. En anotación, Nicholson cita a Δαμ×ρ×, que dice que la Liebre «duerme con los ojos abiertos»[212].

En *ϑ□τακα* IV.84 un rey tiene dos hijos, y se trastorna por el dolor cuando uno muere. Para curarle este dolor excesivo el otro hijo finge locura, y deambula por la ciudad pidiendo una liebre. Rechaza todas las que se le ofrecen, diciendo «Yo no quiero ninguna liebre de especie terrenal, sino sólo la Liebre de la Luna». Esto es una expresión para lo imposible, o lo

[210] Caland, W. *Δασ ϑαιμινιψα–Βραημανα ιν Αυσωαηλ*, Amsterdam Johannes Müller (1919); pp. 13 y 14.

[211] Fr. Edgerton, *Τηε Πανχηαταντρα Ρεχονστρυχτεδ* 2, AOS. 3, 1924, pp. 365 sig. y 296 sig.

[212] *Ματηναω×* III.2738 sig. y I.997 sig., con 1374, 1375 y las notas de Nicholson.

inalcanzable, como nuestro moderno «pedir la luna». Evitar la incidencia de la muerte es igualmente imposible; y como es habitual, el acongojado rey se consuela por su consecuente comprensión de la universalidad e inevitabilidad de pérdidas tales como la que le ha acontecido.

En *Δηαμμαπαδα* 342, tenemos el símil de la Liebre cogida en una trampa:

«Hombres movidos por el temor y el deseo bullen de acá para allá como una liebre atrapada;

Presos de las cadenas de sus apegos, una y otra vez padecen largas miserias».

La enseñanza es obvia; evitad la trampa.

Un diseño de tres conejos que tienen en total sólo tres orejas (de modo que cada una de las dos orejas de uno forma una de las orejas del otro) representa a la Trinidad Cristiana[213].

Como un símbolo Prométeico, la relación de la Liebre con el fuego —tratada por el Dr. Layard, p. 193— hace de ella un animal peligroso, y esto está bien ilustrado en *Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ* V.17.4: «el infortunio que cae sobre el poblado, del cual ellos dicen "Es un cometa" [literalmente, estrella con cabello de torrente], como tal, la esposa del brahman quema el reino donde la Liebre ha salido junto con los meteoros». Yo no sé por qué Whitney cuestiona *♣α♣α* aquí —probablemente a causa de su notable ignorancia del simbolismo tradicional; pero dice acertadamente que «tales aparentes portentos son realmente la mujer, que ha sido maltratada». El hecho de que la «mujer» es en este caso la «Palabra» Sacerdotal (*ϖχ, ϖοξ*) usurpada por el Regnum, no constituye ninguna diferencia en principio. En otro pasaje, *Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ* IV.3.6, encontramos la expresión «¡Abajo con el *♣α♣αψ*!», y esto, en un contexto de encantamientos dirigidos contra tigres y otros animales salvajes, puede significar «cazador de liebres», o quizás un perro salvaje.

Hay algunas excelentes ilustraciones chinas y mejicanas de la Liebre o el Conejo escapando de las fauces de un monstruo en *Σακραλβρονζεν υνδ ιηρε Βεδεντυνγ ιν δεν φριηχηινεσισχηεν Κυλτυρεν* de G. Hentze, Antwerp 1941, Tafelband I. Abb. 234 y II Abb. 51 y 53, Textband pp. 73, 139. Hentze iguala a la Liebre con la Luna joven misma; es decir, con el Soma que se lleva. Donde la Liebre no está meramente *εν* la Luna, sino que se identifica con la Luna misma, el dragón sería R hu.

Frecuentemente, en América del Sur el enemigo de la Luna no es una serpiente, sino un Jaguar. Así en A. Mètraux, *Μψτησ οφ τηε Τοβα ανδ Πιλαγα Ινδιανσ οφ τηε Γραν Χηαχο* (Am. Folklore Society, Philadelphia, 1946, p. 19), el Jaguar es el espíritu de la muerte

[213] E. P. Evans, *Ανιμαλ Σψμβολισμ ιν Εχχλεσιαστιχαλ αρχηιτεχτυρε*, New York 1896, p. 329; cf. nota 2.

y el enemigo de la Luna, (y p. 109), el Jaguar es el propietario original del Fuego, y el Conejo lo roba exitosamente.

CAPÍTULO DOCE

LA VÍA DEL PEREGRINO*

Los cinco versos que se traducen y comentan abajo aparecen en el *Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* VII.15, y se encuentran también en el *Σα≡κη□ψανα Σρ□υτα Σ⟨τρα*. Rohita, nuestro «Rufo», acaba de volver a su ciudad al oír que su padre Αικ•ϖ□κυ ha sido tocado de hidropesía por ϛαρυ⟩α, debido al largo retraso en el cumplimiento de la promesa de Αικ•ϖ□κυ de sacrificarle a ϛαρυ⟩α (a quien no es difícil igualar con Μ♦τψυ, la Muerte). Los versos se dirigen a Rufo en su condición de hogareño; se le exhorta a viajar en el «bosque», en busca de una fortuna mejor; en otras palabras, se le exhorta a abandonar la vida del hogar y a devenir un errante sin techo. La «fortuna más grande» (*ν□ν□* tiene aquí casi exactamente su fuerza etimológica de «no nada», y de aquí «no pequeño» sino más bien «grande») que Rufo entiende inmediatamente es evitar la muerte como sacrificio a ϛαρυ⟩α, a quien había sido dedicado al nacer. Debajo de las características aparentemente episódicas de la historia de Rufo y ⏐υνα⏐♣επα, el sustituto encontrado en el sexto año de su errancia, se encuentra el motivo universal de una salida (*□γ□ραδ αβηινι•κρ□ντα ⁄⊃ παριϖραφετ*, Manu VI.41) en busca de una vía de escape de la muerte a la que todos estamos destinados al nacer, y que por naturaleza es siempre un sacrificio a ϛαρυ⟩α, a quien no es difícil identificar aquí y en otras partes con Μ♦τψυ, la Muerte, el dueño de todo lo que está bajo el Sol. A la infección de la muerte, como la historia misma pone de manifiesto en relación con la liberación del sustituto, ⏐υνα⏐♣επα, sólo puede escaparse recurriendo a Agni (a quien se describe en los Vedas como el «Encontrador del Paso» *πορ εξχελενχια*) y con el cumplimiento de los oficios que él prescribe, el más importante de los cuales en el caso presente es una celebración de Indra, el «camarada de viajero» en nuestro texto.

El estribillo constante, «Adelante, siempre adelante» (*χαρα–©ϖα*), la relación de la exhortación con Indra, y la fraseología «solar» que se emplea, nos dan una clave a los tecnicismos de estos versos. Debemos tener presente que se debe precisamente a que son nómadas y viajeros, y no meramente labradores establecidos (*κ♦•⊇αψα⁄*), por lo que en los textos védicos se les llama regularmente *χαρ•α⟩αψα⁄*. Como señala Macdonell, *ϛεδιχ Γραμμαρ*, 122, *χαρ•α⟩ι* es un nombre de acción que viene de *χαρ*, «ir» o «moverse», cf. Grassmann, *Ω↓ρτερβυχη ζυμ Ριγ–ϖεδα*, «ursprunglich “wandernd” (von car)». La derivación que hace Monier-Williams de la raíz *κ♦•* no es imposible, pero es semánticamente implausible, pues puede verse muy claramente en relación con *⁄γ ϛεδα Σα·ηιτ□* I.46.4 *πιτ□ κυ⊇ασψα χαρ•ανι⁄*, «el *πατερ φαμιλιασ* móvil, o activo o vigilante», cuya referencia es Agni como *πατερ φαμιλιασ* abajo, o más probablemente, en este contexto, el Sol como *πατερ φαμιλιασ* arriba. Grassmann traduce nuestra palabra en este contexto por «empsige»

* Publicado por primera vez en el *Θουρναλ οφ τηε Βιηαρ ανδ Ορισσα Ρεσεαρχη Σοχιετψ*, (Patna, India), XXIV, 1938.

(activo), y Griffiths por «vigilante». El *Νιρυκτα* V.24, seguido por Σ□ψα⟩α, parafrasea *κυ⊇ασψα χαρ•ανι* /por *κ♦τασψα καρμα⟩α♣ χ□ψιτ□διτψα* /, traducido por Sarup como «el que observa la obra, la acción, es decir, el sol»[214].

Ciertamente, el Sol es el «presenciador del *καρμα*», o en otras palabras, la Providencia (*πραφ□□να*); pero si la visión y la moción coinciden *ιν διϖινισ*, sigue siendo cierto que la palabra *χαρ•α⟩ι* denota una moción; el hecho de que comprendamos que la moción implica también una visión, no nos justifica una traducción libre de la palabra que significa moción por otra palabra que significa visión.

Por supuesto, es con su único pie, o con sus pies, como el Sol, o la Muerte, está presente en el corazón, y cuando estos pies se retiran, la criatura se «corta», o muere (/*ατα̃πατηα Βρ□ημα⟩α* X.5.2.13). En otras palabras, es por medio de un hilo (*σ⟨τρ□τμαν, Ατηαρϖα ζεδα Σα·ηιτ□* Ξ.8.38; /*ατα̃πατηα Βρ□ημα⟩α* VIII.7.3.10, etc.) como el Sol, que es la esencia espiritual (*□τμαν*) de todas las cosas (/*γ ζεδα Σα·ηιτ□* I.115.1; *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.2-3, etc.) se conexta (*σαμψυκτα, Βηαγαϖαδ Γ×τ□* XIII.26, cf. /*ϖετ□σϖαταρα Υπανι•αδ* V.10) con los seres nacidos, como el Conocedor del Campo con el Campo. Es de esta manera como el Espíritu, sin nacimiento y sin cambio (*Βηαγαϖαδ Γ×τ□* II.26, etc.), se considera como el Morador del cuerpo (*δ©ηιν, ♣αρ×ριν*), y como naciendo y muriendo siempre (*νιτψα·–φ□τα· νιτψαμ⊃ μ♦ταμ, Βηαγαϖαδ Γ×τ□* II.26), y es así como el Espíritu «procede desde dentro, como nacido múltiplemente» (*αντα♣ χαρατι βαηυδη□ φ□ψαμ□να* /, *Μυ⟩δακα Υπανι•αδ* II.2.6)[215]. Es esta incesante e infatigable peregrinación del Espíritu (a saber, la procesión Divina) lo que Rufo recuerda en el cuarto

[214] Aquí se asume evidentemente que *χ□ψιτ□* se deriva de *χ□ψ*, «ver» u «observar», asumición que está implícita también en el «vigilante» de Griffiths. Nosotros no nos proponemos en modo alguno excluir esta connotación, pero no sentimos que una connotación deba sustituir a una denotación cuando se traduce. Observamos que *κ♦τα* y *καρμα* difícilmente puede ser sinónimos; y que en Ψ□σκα difícilmente puede esperarse una tautología (*φ□μιτϖα*). Sin ninguna duda, el Sol es un observador de todo lo que se hace dentro de la casa del universo. Por esto es porque el Sol es también el movedor dentro de él; la cual moción no es una locomoción, sino por medio de sus rayos o líneas de visión, a las que también se les llama sus pies. No es la visión, sino la moción lo que se afirma en *χαρ•α⟩ι* /. Estas consideraciones nos llevan a suponer que lo que tenemos aquí es un *σανδηι* encubierto, y a proponer el análisis *χα–□ψιτ□*, donde *□ψιτ□* sería el nominativo de un hombre de acción derivado de *□*, ir; por consiguiente, traducimos «el movedor tanto del acto perfecto (*κ♦τα*) como de la acción perfecta (*καρμα*)», donde el Sol es así la causa universal a la vez de la liberación y de la incorporación, como en *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.30 *σαργα–σϖαργ□παϖαργα–η©τυρ–βηαγαϖ□διτψα* /. Aunque ciertamente hace uso del causativo *□ψιτ□*, Ψ□σκα debe haber tenido presente que el movedor *εν* es también el movedor *δε;* que el *καρτ□* es también el *κ□ραψιτ□*. En cualquier caso, el Sol es en todas las cosas el «hacedor» último: «De lo que "yo" hice, *Τ□* eres el hacedor» (*ταδ ακαραϖαμ… τασψα καρτ□Πσι, ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.5.2). ¿Y cómo es el Hacedor? «Por mí, en tanto que soy el Ojo, se hacen todas las cosas» (*μαψ□ χακ•υ•□ καρμ□⟩ι κριψαντ©, ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* IV.12.2).

[215] Similarmente *Ατηαρϖα ζεδα Σα·ηιτ□* X.8.13 *πραφ□πατι♣ χαρατι γαρβη© ανταρ, αδ♦♣ψα–μ□ν↓ βαβυδη□ ϖι φ□ψατ©: /γ ζεδα Σα·ηιτ□* III.1.20 y I.72.7 *φανμα□ φανμαν νιηιτο φ□ταϖ©δα⊢ ανταρϖαδϖ□ν*, etc.

verso de nuestro texto; cuando se ha alcanzado el fin de la vía (*αδηϖανα/παρ□μ, Κα⊇ηα Υπανι•αδ* III.9), y se ha encontrado la Fortuna, cuando el ojo de Rufo y el ojo del Sol, que es él mismo el «Rufo» de *Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ□* XIII.1, son uno y el mismo Ojo (*σ(ρψα· χακ•υρ γαχχηατυ, /γ ϛεδα Σα·ηιτ□* X.16.3: *δασσ σελβε ουγε, δ□ ιννε μιχ γοτ σιητ; μεινε αυγε υνδ γοττεσ αυγε δασσ ιστ ειν αυγε υνδ ειν γεσιχητ* [216], Maestro Eckhart, Pfeiffer XCVI), cuando Rufo ha devenido un Comprehensor despertado (*ϖιδϖ□ν; ψο α♣ακαδ βοδδηυμ, Κα⊇ηα Υπανι•αδ* VI.4), «entonces está preparado para la incorporación dentro de los mundos emanados» (*τατα/σαργ©•υ λ↓κ©•υ ♣αρ×ρατϖ□ψα καλπατ©, Κα⊇ηα Υπανι•αδ* VI.4)[217], un Viajero, ciertamente (*χαρ•α)ι* como en */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* I.46.4), fundido pero no confundido (*βη©δ□βη©δα*) con el ser del Halcón

[216] «El mismo ojo con el que Dios ve en mí; mi ojo y el ojo de Dios es un único ojo y una única visión»; y continúa, «un único conocimiento y un único amor». Con «el mismo ojo con el que Dios ve en mí», cf. *Αιταρεψα (ρα)ψακα* II.4.1-3 *□τμ□ ϖ□ ιδαμ εκα… σα φατο βη(τ□νψ αββψαικ•ατ* y *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* IV.6 *ϖα/… π(ρϖαμ αφ□ψατα… ψ↓ βη(τ©βηιρ ϖψαπα♣ψατα.*

[217] Los esfuerzos desesperados hechos por los eruditos sin exceptuar a |α\καρα mismo (ver Rawson, *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* pp. 179-180), para explicar este pasaje hacen su lectura más bien penosa. Nada puede acabar con la doctrina de una única esencia y dos naturalezas, mortal e inmortal (*Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* II.3.1 etc.). El Brahman mortal es el (τμαν espirante, el Sol, y Agni, «nacido múltiplemente». Quienquiera que deviene el Brahman debe participar evidentemente en ambas naturaleza, a saber, en la actividad divina («el trabajo eterno») y en la vacancia divina («el descanso eterno»). Ciertamente, el trabajo está contenido en la vacancia, como lo finito en lo infinito; pero esto no significa que pueda suprimirse de ella; incluso las potencialidades finitas son esenciales a la infinitud de la posibilidad.

El pensamiento que lleva al exegeta a evadir la noción de una incesante encarnación cósmica se funda sobre un error, en el que el nacimiento *υνιϖερσαλ* del espíritu se confunde con el nacimiento *παρτιχυλαρ* del individuo fulano. Es del nacimiento particular, *περ νεχεσσιτατεμ χοαχτιονισ*, del que los Liberados (*μυκτα*) se liberan; por el contrario, el nacimiento universal, *περ νεχεσσιτατεν ινφαλλιβιλιτατισ*, es una actividad de la beatitud divina en la que los Liberados participan. Además, es precisamente la extensión universal del ser a todas las cosas lo que implican tales designaciones del perfeccionado como «Movedor a voluntad» (*κ□μαχ□ριν*); y como lo expresa uno de los himnos en el *Σιδδη□νταμυκτ□ϖαλχ*, «¿Cómo puede ese Espíritu Beatífico (*□νανδατμ□*) que, cuando entra en la Obscuridad (de los mundos infrasolares) en sus alas de gozo y de satisfacción, vivifica cada mundo, comprenderse como otro que el Fin Último del hombre?». No cometamos ningún error; el Espíritu, el Sí mismo verdadero, es ese que «peregrina de cuerpo en cuerpo» (*πρατι ♣αρ×ρε•υ χαρατι, Μαιτρι Υπανι•αδ* II.7). Nicolás de Cusa expresa lo mismo cuando dice que la filiación y la deificación implican una «remoción de toda otreidad (*αβλατισ ομνισ αλτεριταρισ* = sánscrito *αδϖ□ιτα*) y de toda diversidad, y una resolución de todas las cosas en una que es también una transfusión del uno en todas» (*Δε Φιλ. Δει*, citado por Vansteenberghe, *Βειτρ□γε ζυρ Γεσχηιχητε δεσ Μιττελαλτερσ*, XIV, Heft 2-4, p. 13, nota 2). Si estar unificado (*εκαμ βη(*, passim), si estar aunado con la Muerte es haber escapado a la muerte contingente (*Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* I.2.7), ésta es una unificación con uno que es «Uno como es en sí mismo *ψ* muchos como es en sus hijos» (*/ατατατηα Βρ□ημα)α* X.5.2.16); con uno que es «indiviso en las cosas divididas» (*Βηαγαϖαδ Γ×τ□* XIII.16 y XVIII.20) al mismo tiempo que «se divide a sí mismo, llenando estos mundos» (*Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.26). Así pues, es imposible considerar una identificación con la Esencia Divina que no sea también un posesión de sus dos naturalezas, fluente y refluente, mortal e inmortal, formal e informal, nacida e innacida. Una *Αβλατιο ομνισ αλτεριτατισ* debe implicar una participación en la totalidad de la vida del Espíritu, de «Ese Uno» que es «igualmente espirado, despirado» (*/γ ϛεδα Σα·ηιτ□* X.129.2), eternamente «innacido» y «universalmente nacido».

Peregrino (*♣ψ©να*) y del Águila (*συπαρ⟩α*) cuyo Ojo se extiende a la visión de todas las cosas simultáneamente[218].

Es a un verdadero «progreso de peregrino» a lo que Indra empuja al establecido «Rufo». Y teniendo presente que las peregrinaciones terrestres son sólo visitaciones miméticas de «centros» análogos («Todos los caminos llevan a Roma», o similarmente, a Jerusalén, o a Benarés o a cualquier lugar que represente para nosotros el «ombligo de la tierra»), puede entenderse perfectamente que nuestros versos devinieran un canto del camino, y que fueran cantados como tales por los antiguos peregrinos indios, de la misma manera que en Europa, en su camino hacia Compostela, los peregrinos cantan su *Χονγαυδεαντ Χατηολιχι.* En la intención, al menos, nuestros versos tienen algo en común con el «Adelante Soldados Cristianos». No puede haber ninguna duda de que los peregrinos indios tenían sus cantos de marcha; y ciertamente, en el día presente, nosotros hemos escuchado a bandadas de peregrinos cantando en su camino hacia el Pico de Adán en Ceilán, y en Badrin□th en los Himâlayas. Nos parece estar escuchando nuestros versos cantados por el guía de una bandada, y la poderosa respuesta del coro, *Χαρ□ιϖα, χαρ□ιϖα,* «Adelante, siempre adelante». Sin embargo, aunque esto sea así, es incuestionable que nuestros versos son una llamada conmovedora al Omnihombre para que tome su lecho y ande, y para que siga adelante hasta que alcance el «fin del camino» (*αδηϖανα / π□ραμ, Κα⊇ηα Υπανι•αδ* III.9). Nuestro pensamiento, algo humorístico, «Es una gran vida si tú no flaqueas», se aplica aquí a la persecución del fin último del hombre; fin por el que nosotros entendemos todo lo que implica un escape de las garras de la Muerte, la infección de cuyo poder se extiende sobre todas las cosas bajo el Sol, pero no más allá de las puertas de oro, los portales solares del mundo (*σ□υρα· δϖ□ραμ, λ↓καδϖ□ραμ, Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.30 y *Χη□νδ↓γψα Υπανι•αδ* VIII.6.5, etc.).

En el texto en prosa que separa unos de otros los versos de *Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* VII.15, se afirma llanamente que Rufo aceptó el consejo de Indra, y que anduvo errante en el «bosque» por un período de seis años; de hecho, devino lo que en otras partes se llama un *παριϖρ□ιφακα,* o un «caminante pobre», y, como lo sugiere la palabra *♣ραμε⟩α,* un *♣ραμα⟩α* o «afanado»; la totalidad del contexto implica claramente, no la vida de un *ϖ□ναπραστηα,* o anacoreta que vive en el bosque, ocupando una cabaña, sino la de un

[218] Es precisamente como un «ojo» y por medio de sus «rayos», que son también sus «pies», como se considera que el Sol «viaja» y «observa» constantemente por lo que es un único acto de ser; de esta manera, «él procede presenciando» (*αβηιχακ•□) □τι, /γ ςεδα Σα·ηιτ□* II.40.5).

Puede admitirse un paralelo interesante. Es bien sabido que «El Sol es sonido; de manera que, dicen, "el Sol procede resonando"» (*σϖαρα □τι, ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.33). De igual modo Mitra «habla» (*βρυϖ□⟩α /, /γ ςεδα Σα·ηιτ□* III.59.1, etc.). Al mismo tiempo, el Sol es siempre un «ojo». Por consiguiente, puede comprenderse el porqué la raíz *χακ•* puede transmitir uno u otro de los dos significados, a saber, ver o decir; en español, igualmente, «observar» puede usarse en uno u otro de los dos sentidos. Para un examen más amplio ver mi «Beauté, Lumière et Son» en *□τυδεσ Τραδιτιονελλεσ,* 42, 1937, donde podríamos haber hablado de una identidad de la Belleza, la Luz, el Sonido *ψ* la Moción *ιν διϖινισ.*

σαννψ□σιν, u «hombre pobre» errante, de quien generalmente puede asumirse que ha recibido las últimas iniciaciones y que se han celebrado sus ritos funerarios, de manera que ha devenido lo que P\μ× llama (*Ματηναω×* VI.723 sig.) un «hombre muerto que camina», uno que ha «muerto antes de morir», o como lo expresa *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* VI.4, uno que «ha sido capaz de despertar antes de la disolución del cuerpo» (*α♣ακαδ βοδδηυμ πρ□κ ♣αρ×ρασψα ϖισρα≡σα*)[219]; apenas necesitamos agregar que en la India se ha dado por hecho que haber muerto así a todo *προπιυμ*, a todo sentido de «yo y mío», es virtualmente sinónimo de una liberación de la mortalidad y de todos los demás «males». Sin embargo, sí podemos agregar que el estado de errantes sin hogar es análogo al del «Pájaro Rojo que no tiene nido» (/γ *ςεδα Σα·ηιτ□* X.55.6), y al del Hijo del Hombre que no tiene «donde reposar su cabeza», pues como lo explica el *Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* XI.15.1, «el "nido" es ganado, el nido es hijos, el nido es "hogar"»; y la asimilación es tanto más significativa porque el nombre «Rufo» es uno de los nombres del Sol, y porque nuestro Rufo es de linaje solar; el hecho de que el Indra solar haya sido su *γυρ□* está perfectamente dentro del orden. Tomando en consideración todas estas cosas, en relación con la designación de Indra como el «Camarada» del viajero, es imposible no acordarse de la institución del Compañerazgo que floreció en Europa en la Edad Media, e incluso mucho más tarde, y para la cual puede reclamarse una antigüedad inmemorial. Nosotros no podemos llevar más lejos estas indicaciones aquí, y remitimos al lector al número especial de *Λε ςοιλε δ∏Ισισ* que trata «Le Compagnonage», número aparecido en abril de 1934. En relación con el bastón del peregrino, sólo citaremos la observación de que «Por consiguiente, tenemos aquí una equivalencia exacta del caduceo hermético al brahma-danda o bastón brahmánico» (*□δεμ*, p. 151), agregando que el «bastón de tres zancadas (de ςι•⟩υ)» se ha reconocido como un aspecto del Eje del Universo[220] (sánscrito *σκαμβηα*, *ακ•α*, griego *σταυροσ*). Así pues, hay una metafísica del viaje, de la misma manera que, como observaremos ahora, hay una metafísica de los juegos. Según esto, apenas es necesario señalar que con el declive del peregrinaje, también se ha perdido el *αρτε* del viaje.

---

[219] En este pasaje, las palabras *α♣ακαδ βοδδηυμ* son de un interés peculiar en relación con el epíteto adquirido por Gautama, a saber, Buddha, el «Despierto». De linaje solar y de familia Sakya o Sakiya (*Συττα–Νιπ□τα* 423 etc.), a menudo se le llama con el nombre de Indra, a saber, Sakka (Sakra), *Συττα–Νιπ□τα, πασσιμ.* En otras palabras, nacido en el linaje real de «aquellos que podían», el Buddha fue uno que «despertó» antes de la disolución del cuerpo.

Puede observarse, además, que como nuestro «Rufo» es el hijo del solar Αικ•ϖ□κυ, así al Buddha se le describe como *Οκκ□καρ□φασσα* Sakyaputto, «el hijo Sakya del rey Οκκ□κα» (*Συττα–Νιπ□τα* 991), es decir, de Ικ•αϖ□κυ, como se le llama en el *Μαη□ϖαστυ*, a quien debe ser el mismo que nuestro Αικ•ϖ□κυ o su inmediato antecesor. El nombre implica «Presenciador», cf. *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* III.4.3 *αβηψ□ικ•ατ* citado en nuestra nota 2; no hay necesidad de decir que el Sol védico es el «ojo» de Varu⟩a, y que al Buddha se le llama repetidamente el «ojo en el mundo» (*χακκηυ· λοκε*).

El Ικ•ϖ□κυ implícito en nuestro Αικ•ϖ□κυ es sin duda el *ικ•ϖ□κυ… ρ©ϖ□ν μαρ□ψ×* de /γ *ςεδα Σα·ηιτ□* X.60.4-5, donde florece en la procesión, en la carrera o en la operación (*ϖρατ©*) de Indra: y el antepasado de Β♦ηαδρατηα en *Μαιτρι Υπανι•αδ.*

[220] *Δα♣ακυμ□ραχαριτα*, invocación introductoria.

Damos aquí un texto y su traducción acompañado de comentarios. El texto es de la Biblioteca Indica, edición del *Αιταρ©ψα Βρ□ημα⟩α,* vol. IV, p. 72, 1906, excepto que en el caso de las dos palabras marcadas con un asterisco hemos adoptado las lecturas del *Σ□≡κη□ψανα Σρ□υτα Σ⟨τρα,* y que en el caso de la primera palabra del texto comprendemos, más bien que *ν□να ♣ρ□ντ□ψα, ν□ν□♣ρ□ντ□ψα,* es decir, *ν□ν□* y *α♣ρ□ντ□ψα* conectadas por *σανδηι.* Así pues, tenemos:

Ν□ν□♣ρ□ντ□ψα ♣ρ×ρ–αστ□τι ρ↓ηιτα ♣υ♣ρυμα:
Π□π↓ ν♦•αδϖαρ↓ φανα, ινδρα ιχ–χαρατα | σακη□:
Χαρ□ιϖα, χαρ□ιϖα.

Πυ•πι⟩ψ↓ χαρατ↓ φα≡γηαυ, βη⟨•⟩υρ–□τμ□ πηαλαγραηι |:
Σ©ρ©Πσψα σαρϖε π□πμ□να |, ♣ραμε⟩α πραπατη© ηατ□♣:
Χαρ□ιϖα, χαρ□ιϖα.

⟨στ© βηαγα □σ×νασψ↓ρδδηϖασ–τι•⊇ηατι τι•⊇ηατα |:
| ©τ© νιπαδψαμ□νασψα, χαρατι χαρατ↓ βηαγα♣:
Χαρ□ιϖα, χαρ□ιϖα.

Καλι | ♣αρ□ν↓ βηαϖατι, σα□φιη□νασ–τυ δϖ□παρα |:
Υττι•⊇ηασ–τρετ□ βηαϖατι, κ♦τα· σαμπαδψατε χαρα≡♣:
Χαρ□ιϖα, χαρ□ιϖα.

Χαραν–ϖαι μαδηυ ϖινδατι, χαραντ–σϖ□δυμ υδυμβαραμ:
Σ⟨ρψασψα πα♣ψα ♣ρ©μ□⟩α·, ψ↓ να τανδραψατ© χαρα≡♣:
Χαρ□ιϖα, χαρ□ιϖα.

«La gran fortuna es del que no se fatiga,
Así hemos escuchado[221], oh Rufo:
La que se sienta es una mala raza[222],
Los compañeros de Indra, el Viajero[223]

[221] /*υ♣ρυμα,* en la boca de un brahman, y como el bíblico «escrito está», implica una cita de la escritura (*♣ρυτι*) más bien que la cita de un proverbio.

[222] Podríamos haber traducido *νι•αδϖαρα* /por «vara en el lodo». Como se verá más tarde, hay de hecho una sugerencia definida de una pereza ofidiana, imputada a la estancia en casa, cuyos males (*π□πμ□να* /) se adhieren todavía a él.

¡Adelante, siempre adelante!

Adelantándose están las piernas del viajero[224],
Su persona crece[225] y da fruto:

---

[223] Literalmente, «es el Camarada del viajero», *χαρατα η σ□κη□*, como en P\μ×, *Ματηναω×* VI.2643, «El Amigo es el guía en la vía». El carácter de Indra como conductor, precursor y guía está bien establecido en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* donde, por ejemplo, él es *π(ρϖαψ□ϖαν* en III.34.2. Allí, igualmente, Indra es típicamente *σακηι* (camarada) entre los *σακη□ψα /*(camaradas), *πασσιμ;* de la misma manera que Agni y el Sol son típicamente *μιτρα* (amigo). En */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.32.6-8 es el guía y el maestro que muestra la vía a Agni; es el «Conocedor del campo» (*κ•©τρατ*, cf. *κ•©τρα–φ□α /*en *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* XIII), y «Ciertamente el que no conoce el campo pregunta por el Conocedor del campo; e instruido por el Conocedor del campo sale» (*πρ□ιτι*). El uso de *πρ□ιτι* es notorio en este contexto, puesto que es precisamente cuando sale (*πρ□τψ©να, Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* IV.3.38) el Espíritu real, cuando se deshace el ser contingente con el que había estado conectado. El verdadero *πρ□τα* de la tradición védica no es la sombra ni el fantasma del decedido, sino el Espíritu Santo que se entrega cuando «nosotros» entregamos el «espíritu». El verdadero viajero ya está «en el Espíritu» (*□τμανι*) más bien que «en sí mismo»; muerto y despertado antes de la disolución del cuerpo-y-alma, cuando el Espíritu «sale», es él mismo el que sale, dejando tras de sí para siempre el «asiento» (*νι•αδϖαρα)*) o pseudo sí mismo, cuyos factores constitutivos están sujetos a sufrir una retribución en la esfera a la que pertenecen. Cuando sobreviene la disolución del cuerpo en el curso debido, «Entonces el polvo retorna a la tierra que era; y el espíritu retorna a Dios que le dio» (Eclesiastés 12:17). En cuanto al polvo, quienquiera que ha seguido al Precursor y Camarada ya no está en él ni es de él. El Indra solar y el viajero son el «par conjunto de águilas camaradas» (*σακη□ψ□*) de */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.164.20.

Puede observarse que Indra desempeña su papel de Camarada tanto con el Buddha como con el Μαη□ϖ×ρα, a todo lo largo de sus «vidas» o de su «viaje» (*χαριτρα*).

[224] Las «Flores como las ruedas del errante» de Keith puede ser más bien pintoresco; nosotros preferimos retener el sentido más literal de «piernas». No hay ninguna comparación directa entre las piernas y una flor, como la hay entre los pies y una flor, cuando hablamos de «pies de loto» (*παδμα–χαρα)α*). Lo que es común a las piernas y a una flor, en la comparación (*σ□δ♦♣ψα*) presente, es el vigor que connota la raíz *πυ•*, vigor acordemente al cual nosotros decimos «pujar como una flor» o hablamos de un «pujar de nuevo» o de un «césped pujante». Las piernas del viajero son pujantes, y en este sentido «pujan» como una flor.

[225] *Βη(•)υρ–□τμ□:* en la versión de Keith, «su cuerpo crece». La traducción del gran erudito védico de *□τμαν* por «cuerpo» aquí puede comprenderse si tenemos en cuenta su posición como la explica en su edición y traducción del *Αιταρεψα (ρα)ψακα*, introducción, p. 42, donde habla de la «manera ingenua en la que el conocimiento se hace la característica del \τμαν» en el sistema advaita, y agrega que «Tal conocimiento, como no es empírico, carece de significado para nosotros, y no puede describirse como conocimiento». Nosotros aceptamos que en ese tipo de conocimiento, o más bien gnosis, no hay ninguna distinción entre el conocedor y lo conocido (*Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* IV.330). «No hay ninguna cesación del conocimiento del conocedor, y no hay, sin embargo, ninguna segunda cosa, otra que mismo y separada de sí mismo, que él pueda conocer»; Plotino, *Εν□αδασ* V.8.10-11. «No hay ninguna visión a no ser en el sentido de identificación… Es el otro, el Principio Intelectual el que se ve… a sí mismo»; similarmente, la enseñanza cristiana de que el conocimiento de Dios es un conocimiento especulativo (es decir, no derivado de ninguna fuente externa a sí mismo) no es lo que el erudito moderno entiende por «conocimiento». Pero un tipo de conocimiento tan limitado como el que pretende el erudito moderno (incluso si presumimos la irrealidad de todo lo que se entiende por una gnosis, «carente de significado para nosotros») no es lo que entienden los textos védicos cuando hablan de un conocimiento sin dualidad. Así pues, a no ser que asumamos, al menos «por causa del argumento», la validez de una gnosis, nosotros no estamos equipados para comprender, y por consiguiente tampoco estamos equipados para traducir los textos védicos, en toda su rigurosa lógica, una vez que se han aceptado sus proposiciones fundamentales. A no ser que aceptemos estas proposiciones, nuestra traducción equivaldría sólo a una simple

Todos sus males supinos[226],
Matados por el afán de su progreso—
¡Adelante, siempre adelante!

La felicidad del que se levanta, se levanta[227],

---

descripción; a fin de traducir sin parodia, debemos proceder al menos *χομο σι* las proposiciones básicas fueran válidas.

En cuanto a la traducción de ⌊τμαν por cuerpo; nosotros no podemos negar que en el uso reflexivo, «aquellos que no pueden pensar en nada más noble que cuerpos» tengan alguna dificultad. Si uno cree que el cuerpo de uno es uno mismo, entonces ⌊τμαν debe significar «cuerpo»; de hecho, ésta es la interpretación profana que se describe en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.8.5 como una «doctrina diabólica» (*ασυρα υπανι•αδ*). Recordaremos también las críticas observaciones de ⌈α⌉καρ□χ□ρψα en relación con *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* XIII.2, «¿Cómo es, entonces, que hay doctores que, como los hombres mundanales, mantienen que "yo soy fulano" y que "esto es mío"? Escucha: esto debe a que consideran que el cuerpo es su sí mismo».

En el contexto presente podría haberse observado que el peregrino está en gesta de la *ϖιδα*, y que «nadie deviene inmortal con el cuerpo» (*/αταπατηα Βρ□ημα⌉α* X.4.3.9). Tampoco podría considerarse que es un «cuerpo» lo que «crece» cuando «desaparece el pecado», como Keith mismo traduce el siguiente *♣©ρε⊃ π□πμ□να /;* en base a esto uno habría esperado encontrar al menos «su alma crece», aunque desde el punto de vista de la tradición védica incluso esto habría sido insatisfactorio, puesto que lo que se considera inmortal aquí no es más un alma que un cuerpo.

Es notoria la rara palabra *βη⌈•υν* (= *βηαϖι•⌉υ*). En *Μ□ναϖα Δηαρμα♣□στρα* IV.135, Bühler la traduce por «uno que desea prosperidad». La forma verbal es optativa, o quizás sería mejor decir que expresa una tendencia. Derivada de *βηυ,* «devenir», puede hacerse una comparación con *βηυψασ*, «devenir en un grado mayor», y con *βη⌈ψι•⊇ηα*, «devenir en el grado máximo», o, en otras palabras, «estar enteramente en el ser». Así pues, *βη⌈•⌉υρ–□τμ□* implica que el verdadero espíritu del viajero está floreciendo, progresando desde la potencialidad al acto, tendiendo hacia un ser perfeccionado. El Espíritu en cuestión es ese Espíritu que se ve sólo imperfectamente en el animal (-hombre), el *πα♣υ*, y que se manifiesta cada vez más claramente en un Hombre, o Persona, *πυρυ•α* —«El que conoce cada vez más claramente su esencia espiritual (*ψο □τμ□ναμ □ϖιστ□ρ□· ϖεδα*) tiene una evidencia mayor (*□ϖιρ βη⌈ψασ*)… La esencia espiritual se manifiesta cada vez más claramente en el Hombre» (*πυρυ•ε τϖ ©ϖ□ϖιστ□ρ□μ □τμ□*). Este es el tipo de «crecimiento» que tiene el viajero —a saber, está deviniendo lo que él es (*ωιρδ ωασ ερ ιστ*), mientras que el que se queda en casa permanece empíricamente «él mismo» (el único «sí mismo» que conoce).

Por supuesto, es la totalidad del hombre, a saber, el cuerpo, el alma, y el espíritu, lo que crece, cf. *Αιταρεψα Βρ□ημα⌉α* III.3 *σαρϖαιρ α≡γαιη σαρϖεν□τμαν□ σαμρδδηψατε ψα εϖα· ϖεδα;* y es por esta razón por lo que, puesto que no teníamos intención de resaltar más que otra ninguna de las partes de la constitución del peregrino, hemos traducido *□τμαν* por «persona» más bien que por «espíritu». «Persona» (*πυρυ•α*) es un equivalente real, ya sea que consideremos una referencia a «este hombre» (el *□τμαν* en sentido reflexivo) o que lo consideremos como refiriéndose a la Persona, al Hombre Universal y Sí mismo verdadero, al único Sujeto conocedor y discriminador en todas las cosas (*Β♦ηαδ□ρα⌉ψακα Υπανι•αδ* III.3.11), Sujeto al que uno debe recurrir máximamente (*Αιταρεψα Υπανι•αδ* V = *Αιταρεψα ⌊ρα⌉ψακα* II.5).

[226] *«/©τε»*, y «yacen»; de la misma manera que, golpeado por el rayo de Indra, ς♦τρα «yace» (*α♣αψατ*) en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.32.7, y *πασσιμ*. Para lo que debe entenderse por «mal» (*π□πμαν*) ver *Β♦ηαδ□ρα⌉ψακα Υπανι•αδ* I.3; males son todo lo que se habla, se ve, se escucha o se concibe «contrahechamente» (*απρατιρ⌈παμ*).

[227] El estado de ser implícito por *□στε*, «levantarse» ha de distinguirse del que implica «sentarse» (de la raíz *νι•αδ*) en el primer verso. «Levantarse» es como sentarse desde el estado de estar tumbado, mientras que «sentarse» o «recostarse» apenas puede diferenciarse de la «yacencia» del cuarto verso.

La del que está de pie, está de pie,
La del que cae, cae,
Pero la del que marcha adelante, llega[228]
¡Adelante, siempre adelante!

En Kali está la suerte del que yace echado,
En Dv□para la del que se apresta a levantarse
En Tr©ta la del que se mantiene en pie:
K♦ta alcanza al que se mueve—
¡Adelante, siempre adelante!

Este es el viajero que encuentra la miel,
El viajero que saborea el higo[229]:
Considera la fortuna del Sol,
Que nunca se cansa de viajar!
¡Adelante, siempre adelante!»

Quedan por examinar dos aspectos mayores de nuestro texto que se refieren especialmente a los versos tercero y cuarto. Cada uno de estos versos habla de cuatro condiciones, aunque no exactamente en el mismo orden. Los cuatro estados son el de sentado o yacente, el del que se apresta a levantarse, el del que está de pie, y el del que procede. Obsérvese en el verso cuarto la secuencia *♣αψ□να⁄, σα·φιη□να⁄, υττι•⊇ηα,* y *σαμπαδψατ©;* y compárese */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.53.8 donde Agni, a quien se ha buscado largamente, que ha aparecido, y a quien se ha convocado para que «guarde las vías que se han abierto con la contemplación» y para que «engendre», es decir, como traduce acertadamente Griffiths, siguiendo el *φαναψα = υτπ□δαψα* de Σ□ψα⟩α, para que «dé a luz» a la Raza Celestial, se dirige a los *μυμυκ•αϖα* /como sigue: «Aquí brota el Río de la Roca: agarraos, levantaos (*υτ τι•⊇ηατα*), cruzad (*πραταρατα*), oh camaradas míos (*σακη□ψα⁄*), dejemos atrás a los corredores inefectivos (*α♣©ϖ□⁄*) y crucemos hacia los corredores (*ϖ□φ□ν*)[230]

[228] El procedimiento (*χαρα⟩α*) puede representarse también como una escalada; es así como uno alcanza la cima del árbol, ascendiendo estos mundos peldaño a peldaño (*□κραμα⟩□ιρ □κραμ□⟩α⁄, ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.3.2); allí el Sol, la Verdad, espera al escalador, guardando la puerta de los mundos; y decir que si el escalador tiene alas, vuela, pero que si no las tiene cae (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.13.9, *Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* XIV.1.12, cf. V.3.5) equivale a decir que si puede responder acertadamente a la pregunta «¿quién eres tú?», es admitido (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.14.5), pero si no puede, es arrastrado atrás por los factores del tiempo (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.14.2, cf. Cant. 1:8, *σι ιγνορασ τε εγρεδερε*).

[229] La «miel» (*μαδηυ*) y el higo sabroso (*σϖ□δυμ υδυμβαραμ*) son evidentemente reminiscentes de */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.164.22 «Arriba del Árbol las águilas (los espíritus encarnados = el Espíritu inmanente) comen de la miel… arriba de su cima, dicen, el higo es dulce» (*ψασμιν ϖ♦κ•© μαδηϖ αδα⁄συπαρ⟩□… τασψεδ □ηυπ πιππαλα· σϖ□δϖ αγρ©*).

[230] *Σρεμ□⟩α:* la fortuna o el brillo (*♣ρ×*) del primer verso, como una cualidad o atributo abstracto del Sol. La palabra «fortuna» traduce el contenido de «*♣ρ×*» sólo en parte. La mejor definición de *♣ρ×*, como un

amistosos (*♣ιϖ□ν*). Aquí hay también cuatro condiciones, a saber, la de una yacencia original (la pereza ofidiana) implícita en la prescripción a levantarse, la de una disposición a abandonar a aquellos que se quedan atrás, la de un levantamiento, y la de una puesta en camino (en las «vías que se han abierto con la contemplación») hacia la otra orilla que ya ha sido alcanzada por aquellos a quienes se llama «amistosos»[231]. De la misma manera, en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.124.3-4, Agni (de quien sabemos que poseía una naturaleza titánica, autochthonica y ofidiana *αντε πρινχιπιυμ*) abandona (*φαη□μι*) al Agni caído, a Soma y a Varu⟩a, se «despide» del Titán Padre, «elige a Indra», y «procede» (*□μι*) desde la parte no sacrificial a la parte sacrificial. Similarmente *στη□•⟩υ χαρι•⟩υ*, en relación con la procesión divina, donde el Espíritu, que ha estado morando largamente en la obscuridad, y en la inacción (*να χα σϖα· κυρυτ καρμα*), ahora quiere «levantarse y moverse», Manu I.56. De hecho, a lo largo de toda la tradición védica encontramos una secuencia de ideas, regularmente recurrente y lógica, representada por el uso de las raíces *♣×* («yacer»), *η□* («abandonar») o una forma desiderativa pasiva de *μυχ* («liberar»), *στη□* («ponerse de pie») o el equivalente *φαν* («nacer» o «venir a la existencia»)[232], y *χαρ* («proceder») o el equivalente *□, γαμ, πραπατ, ρυ* /o *ταρ:* por consiguiente, en nuestro texto *σα·φιη□να* /es equivalente de *μυμυκ•υ*/. Por otra parte, la distinción entre yacer y estar de pie y entre estar de pie y caminar, como también la distinción entre la renuncia y la posesión, se desvanecen cuando se ha alcanzado el fin de la vía; ese fin no es una moción *δετενιδα*, sino una consumación en la que ya no existe ninguna necesidad de una *λοχο*moción: «Sentado, viaja lejos, y yacente, alcanza a todas partes» (*□σ×ν↓ δ⟩ρα· ϖραφατι, ♣αψ□ν↓ ψ□τι σαρϖατα*/, *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* II.21).

---

atributo real, o majestad, se encontrará en */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* XI.4.3.1 (Ver mi «Janaka and Ψ□φ□αϖαλκψα» en *Ινδιαν Ηιστοριχαλ Θυαρτερλψ* XIII.274).

No debe olvidarse que la Vía ha sido recorrida por el Sol, el Indra solar mismo. Ofidiano *αντε πρινχιπιυμ* (*Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* XXV.15.4, y ver mi «Angel and Titan» en *Θουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ* 55), el sol está como apagado, como sin fortuna, o como sin gloria (*α♣ρ×ρα*) cuando todavía está infectado por «este mal» (*π□π□μυψ□*) de la «potencialidad» (*κ♦τψ□, /γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.85.29-30; que ha de contrastarse con *κ♦ταμ* en su significado literal de «acto», en nuestro cuarto verso): pero «como se libera Ahí, así se libera a sí mismo de la noche, del mal» (*π□πμανα*/, */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* II.3.1.6), «como Ahí, así (Indra) se libera de todo el mal» (*π□πμανα*/, *Θαιμιν×ψα Βρ□ημα⟩α* II.34); y «el que sigue el mismo curso brillará con la gloria de los Soles» (*Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* XXV.15.4). Al decir, «Adelante, siempre adelante», el Camarada, aunque en disfraz de brahman, está diciendo «Sigue mis pasos»; la Vía está marcada en todo su recorrido por los *παδ□νι, ϖεστιγια πεδισ* divinos. («Marca mis huellas, mi buen paje»).

[231] Para aquellos a quienes se ha de comprender como habiendo cruzado, y como liberados de la muerte, ver *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.3.10-16: éstos son la Voz, que deviene el Fuego; el Olfato, que deviene el Viento; la Visión, que deviene el Sol; el Oído, que deviene las Direcciones; y el Intelecto, que deviene la Luna. Obsérvese que el cruce o la translación es también una transformación.

[232] Como observa Σ□ψα⟩α en comentario sobre */γ ςεδα Σα·ηιτ□* V.19.1 *στηιταμ παδ□ρτηα· φ□ταμ:* inversamente, es en la matriz donde «yace» el que todavía no ha nacido, como en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* V.78.9 *♣α♣αψ□ναη κυμ□ρο αδηι μ□ταρι, νιρα□τυ φ×ϖα*/, «el príncipe (Agni) que yace en la Madre, que pueda salir vivo».

El peregrinaje es un procedimiento desde la potencialidad al acto, desde el no ser al ser, desde la obscuridad a la luz. Obsérvese el cambio de construcción en la cuarta línea del primer verso; el que ha estado sucesivamente (en) los tres estados inferiores, puesto que procede (*χαραν*) alcanza u obtiene (*σαμπαδψατ©*) ahora el estado de K♦τα. *Σαμπαδ* no sólo implica «éxito» o «logro final» (en este sentido, cf. *σαμπαττι*), sino que debe observarse que *σαμ* (aquí como en *σαμ–βοδηι, σαμ–βηογα, σαμ–βηυ* y demás) agrega el valor de compleción, de perfección, o de universalidad a la raíz a la que se encuentra prefijado. *Σαμ* agrega también a la raíz el significado de «con»: de manera que *σαμπαδ* es así no sólo «alcanzar», sino literalmente «marchar con» o «acompañar»; *σαμπαδ* implica una entrada adentro y una coincidencia con eso que se alcanza, como en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VI.8.6 *ϖ□γ μανασι⊃ σαμπαδψαγ©* y VIII.3.4 *παρα·φψοτιρ υπασαμπαδψα.*

K♦τα es entonces la meta de nuestro viajero. Su procedimiento desde la potencialidad al acto puede expresarse en términos familiares diciendo que él está en su camino para devenir un *κ♦τσνα–καρμα–κ♦τ* («uno que ha cumplido la totalidad de la tarea», *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* IV.18) y un *κ♦τακ♦τψα /* («uno que ha hecho lo que tenía que hacerse», *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* II.5, *Μαιτρι Υπανι•αδ* II.1, y VI.30). No nos estamos olvidando en modo alguno de que Kali, Δϖ□παρα, Τρετ□ y K♦τα son tiros en el juego de dados, respectivamente uno, dos, tres y cuatro, desde el más bajo al más alto. Hemos tenido presente esto al emplear las palabras «fortuna» y «suerte», y en el cuarto verso podríamos haber traducido «A Kali arroja…» Pero el hecho de que se empleen los términos de un juego, no invalida lo más mínimo una connotación anagógica (*παραμ□ρτηικα*): de lo cual tenemos un ejemplo admirable en el juego de damas, donde hasta este día en el vernáculo indio, a la pieza que logra cruzar el campo y que alcanza así el otro lado o la otra orilla, se le corona rey y se le llama como al Comprehensor liberado, *κ□μ□χ□ριν*, un «Movedor a voluntad», y de hecho, tiene el poder de ocupar cualquier posición en el tablero. Por consiguiente, no hay necesidad de tratar, como alternativas incompatibles, un significado como «tiros de dados» y un significado como «eones»[233]. De la misma manera que en la escolástica latina, en sánscrito la palabra tiene significados múltiples, todos ellos igualmente válidos; como acabamos de ver, *κ□μ□χ□ριν* puede significar una «pieza coronada» o un «comprehensor» o ambos a la vez. Le corresponde al traductor, si puede, descubrir los términos equivalentes a los que son inherentes una serie de significados correspondientes, y no sólo uno de estos significados.

Finalmente, *κ♦ταμ* implica «perfección» y corresponde a *κ♦τ□τμαν*, «espíritu perfeccionado» como este término se usa en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.13, «Como

[233] Para la asociación de ideas implícita en nuestro texto, cf. *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* IV.17.7 «La muerte por hambre, derrota igualmente al juego de dados… nosotros borramos todo eso». Cuando los Devas y los Asuras juegan, es por apuestas de vida y muerte. Cf. Jeremy Taylor, citado en Oxford N.E.D., *σ.ϖ.* throw II.5, «Ellos… arrojan un dado… del máximo interés en el mundo, próximo al último tiro para la eternidad».

Muy cercano al pensamiento de nuestro texto es el de *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* IV.1.6, «Como los tiros más bajos del dado se consuman en el tiro más alto (*κ♦τα· σαμψαντι*), así, para este hombre, todo el bien que hacen los seres, todo se consuma en él».

κ♦τ□τμαν, yo soy regenerado en el Mundo increado (*ακ♦ταμ*) de Brahma». Muy a menudo encontramos el termino *συκ♦τ□τμαν* como «espíritu perfeccionado», y de la misma manera que α≡καρα explica *συκ♦τα*, que califica al Mundo de Brahma en *Κα⊃ηα Υπανι•αδ* III.1 por la paráfrasis *σϖακ♦τα*, «hecho a sí mismo», así, pero sin aceptar la connotación ética (puesto que, como se afirma llanamente en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.13 «ni *συκ♦ταμ* ni *δυ•κ♦ταμ* pueden pasar el Puente del Espíritu», cf. *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* V.15 o como lo expresa el Maestro Eckhart, «Allí ni el vicio ni la virtud pueden entrar jamás»), nosotros sostenemos que *κ♦ταμ = συκ♦ταμ*, «perfección», y que a un *συκ♦τ□τμαν*, en las palabras de *Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* II.7, «se le llama "per-feccionado" porque se hace a sí mismo» (*ταδ ατμ□ναμ ακυρυτα, τασμ□δ συκ♦ταμ υχψατ©*)[234], *σϖαραμβη⎛ = αυτογενεσ*. Así pues, considerado desde nuestra posición presente, es «sólo *χον* "adelante, siempre adelante"» (*χαρ□ιϖα, χαρ□ιϖα*) como puede lograrse la perfección; pero cuando se haya realizado esta perfección, no se encontrará que haya sido efectuada por nuestro afán, del que sólo quedarán las huellas de nuestros pies en el Camino: nuestro afán no era esencial al *σερ* de esta perfección, a saber, de nuestra propia Perfección, sino sólo dispositivo a nuestra *ρεαλιζαχι□ν* de ella. Como lo expresa el Maestro Eckhart, «Cuando entre allí, nadie me preguntará de dónde vine o a dónde fui». El fatigado peregrino ha devenido ahora lo que siempre ha sido, a saber, un Soplo del Espíritu (*μαρυτα⎜, Μαιτρι Υπανι•αδ* II.1), y como tal ya no es un afanado (*♣ραμα⟩α*), sino en y del Espíritu que sopla como quiere —*ϖ□ψυ, δεϖ□ν□μ, □τμ□*, (*ψα♣*) *χαρατι ψατη□ ϖα♣αμ, ⎜γ ζεδα Σα·ηιτ□* X.168.4. *Χαρ□ιϖα, χαρ□ιϖα*.

ADDENDUM

LA VÍA DEL PEREGRINO, UNA RECENSIÓN BUDISTA

Hemos omitido una gran suma de material pertinente al tema de «La Vía del Peregrino». Sin embargo, nos gustaría llamar la atención sobre las interesantísimas adaptaciones budistas de la historia de Rohita que se encuentran en *Σα·ψυττα Νικ□ψα* I.61-2 y *Α≡γυτταρα Νικ□ψα* II.48-9. Aquí hay un diálogo entre el Buddha y el antiguo Rishi Rohitassa

[234] *Κ♦ταμ* en */♣□ϖ□σψα Υπανι•αδ* 17, *κ♦τα· σμαρα* debe comprenderse similarmente; es bien sabido cuanta importancia se le da al pensamiento de la muerte; y en la medida que tiene una fuerza directiva, y en vista del hecho de que al hombre moribundo se le considera como un aspirante al paso a través del medio del Sol (verso anterior 15, y cf. *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.3-5), es inconcebible que se le pida que considere los actos pasados, los cuales no pueden seguirle allí; por otra parte, puede imaginarse bien que se le pida que considere a ese ⎝τμαν que ha sido «hecho», realizado, perfeccionado y autoefectuado, que considere, en otras palabras, a ese verdadero *κ♦ταμ* que en el cuarto verso de nuestro texto es la meta del viajero.

(Ροηιτ□♣ϖα, «Caballo Rojo») que había intentado «alcanzar el fin del mundo viajando» (*αηα· γαμανενα λοκασσ ™ανταμ π□πυνισσαμι τι*), pero que al no haberlo logrado, es ahora un Deva-putto. Con un sesgo característico, la secuela budista hace que parezca que Rohitassa había sido lo suficientemente ingenuo como para suponer que el fin del mundo podría alcanzarse meramente con un «viaje» persistente en el sentido más literal de la palabra, y que no había comprendido que lo que se requería era el seguimiento de una Vía de la Vida[235]. Si se concede esta presunción implausible, el resto de la versión budista es perfectamente lógico. Lo que el Buddha enseña se resume en los versos siguientes:

> «El fin del Mundo no ha de alcanzarse jamás (meramente) viajando:
> Sin embargo, no hay ningún escape del sufrimiento a no ser que se alcance el Fin del Mundo.
> Así pues, que un hombre devenga conocedor del mundo, sabio, acabador del mundo (*λοκανταγυ*), que haya llevado la vida santa (*ϖυσιτα–βραημαχαριψο*);
> Conociendo entonces el Fin del Mundo, como uno que está apagado (*σαμιτ□ϖι*), ya no anhela ni este mundo ni ningún otro».

El antiguo Rohitassa realiza ahora, «que no hay ningún fin del sufrimiento sin alcanzar el Fin del Mundo. No, Sire (dice), en este mismo cuerpo de seis pies de largo, junto con sus percepciones y pensamientos, proclamo que el mundo tiene su ser, e igualmente su origen y su fin, e igualmente en él uno emprende su propia vía al fin del mundo» (*λοκανιροδηο–γ□μιν×· χα πα⊇ιπαδαντι*).

CAPÍTULO TRECE

MENTE Y MITO*

[235] Es muy curioso observar la sutil adaptación de las expresiones brahmánicas familiares a los propósitos de una edificación específicamente budista. *Λοκανιροδηο* significa lo mismo que *λοκασσανταμ*, pero, en lo que concierne al Viajero, más bien como la estación donde se pone fin al mundo que como el alcance de su fin en los términos del simbolismo espacial de los textos brahmánicos, los cuales hacen uso de expresiones tales como «fin del camino» (*αδηϖανα⎪π□ραμ = ϖι•νο⎪παραμα· παδαμ, Κα⊇ηα Υπανι•αδ* III.9), o en los términos del simbolismo temporal correspondiente (*σα·ϖατσαρ ασψοΠδρεαμ, ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* IV.15). En los textos brahmánicos, el *νιροδηα* está en el Fin del Mundo, pero no es tanto un fin o una destrucción del mundo como la Puerta del Sol misma, por la que el *αρηατ* parte, dejando al mundo tras de él; la cual Puerta del Sol es «un paso para el sabio, pero una barrera para el necio» (*□διτψαμ… λοκαδϖ□ραμ πραπαδατ□· ϖιδυ•□· νιροδηοΠϖιδυ•□μ, Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.6.5).

[*] Publicado por primera vez en el *Νεω Ενγλιση Ωεεκλψ*, (Londres), XXI, diciembre de 1942, p. 83.

Algunos estudios recientes publicados en este semanario [*Τηε Νεω Ενγλιση Ωεεκλψ*] sobre el instinto y el intelecto, junto con otros varios artículos sobre el mito y el folklore, me han llevado a ofrecer las siguiente reflexiones.

Los instintos son apetitos naturales, que nos mueven hacia lo que parecen ser, y pueden ser, fines deseables; comportarte instintivamente es comportarse pasivamente, puesto que, en el sentido más estricto de la palabra, todas las reacciones son pasiones. Nosotros no debemos confundir estas reacciones apetitivas con actos de la voluntad. Es bien conocida la distinción: «A los actos del apetito sensorial… se les llama pasiones; mientras que a los actos de la voluntad no se les llama actos» (Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* I.20.1 *αδ* 1); «el Espíritu *θυιερε*, pero la carne es *δ□βιλ*». Además, como observa Aristóteles (*Δε Ανιμα* III.10), el apetito puede ser ordenado o desordenado; el deseo como tal siempre mira al presente, sin considerar las consecuencias; sólo la mente es siempre ordenada.

Sin embargo, al hablar de la «mente» debe recordarse que las enseñanzas tradicionales siempre presuponen la distinción de «dos mentes» una «apatética» (es decir, independiente de la motivación del placer-dolor), y otra «patética» (es decir, sujeta a la persuasión apetitiva); justamente a causa de que es desinteresada, sólo la Mente Primera (en la filosofía escolástica, *ιντελλεχτυσ ωελ σπιριτυσ*) puede juzgar la amplitud en que debe consentirse a un apetito, si ha de servirse al bien real del sujeto, y no meramente a su placer inmediato.

Así pues, Hermes (*Λιβ.* XII.1.2-4) señala que «en los animales irracionales, la mente coopera con el instinto natural propio a cada especie; pero en los hombres, la Mente trabaja contra los instintos naturales… De manera que aquellas almas en las que la Mente tiene el dominio están iluminadas por su luz, y ella trabaja contra sus presunciones… Pero aquellas almas humanas que no han logrado que la Mente las guíe están en el mismo caso que las almas de los animales irracionales, en los cuales la mente coopera (con los apetitos), y da rienda suelta a sus deseos; y tales almas son arrastradas por el tirón del apetito hacia la gratificación de sus deseos… y son completamente insaciables en su codicia». Desde el mismo punto de vista, para Platón, el hombre que es gobernado por sus impulsos es «esclavo de sí mismo», mientras que el que las gobierna es «su propio señor» (*Λεψεσ* 645, *Ρεπ□βλιχα* 431, etc.).

Los apetitos instintivos de los animales salvajes y de los hombres cuyas vidas se viven naturalmente (es decir, según la naturaleza humana) son usualmente saludables; se puede decir que la selección natural ha ocupado el lugar de la Mente al poner un límite a la gratificación de estos apetitos. Pero los apetitos de los hombres civilizados ya no son fiables; los controles naturales han sido eliminados (por la «conquista de la naturaleza»); y los apetitos, exacerbados por las artes de la propaganda, se han constituido en codicias y avideces ilimitadas, a las que sólo puede poner límites racionales la Mente desinteresada. Mr. Romney Green defiende los instintos sólo por dos razones, a saber, porque olvida que éstos son realmente apetitos o necesidades y porque sólo piensa en esos instintos que su Mente aprueba.

Por otra parte, el capitán Ludovici está enteramente en lo cierto cuando dice que nuestros instintos deben ser regulados por un principio más alto. Así pues, si hemos de fiarnos de nuestros instintos, asegurémonos de que no son cualquier instinto, sino sólo aquellos que son adecuados al Hombre, en el más alto sentido de la palabra.

Me ha interesado mucho la reseña de Mr. Nichol sobre la traducción de Waley, «Monkey». Está muy en lo cierto cuando dice que es característico de este tipo de literatura «dar la significación más profunda en la forma más económica del cada día»: de hecho, éste es uno de los valores esenciales de todo simbolismo adecuado. Sin embargo, donde está equivocado es cuando llama a una obra tal «una mina de fantasía *ποπυλαρ*». Eso es justamente lo que no es. El material del «folklore» no debe distinguirse del material del mito, mito que, como decía Eurípides, «no es mío propio, pues lo recibí de mi madre». Lo que debemos a los pueblos mismos, una deuda que nunca valoraremos suficientemente en estas épocas de obscurecimiento mental, no es su sabiduría «popular», sino su fidelísima transmisión y conservación de ella. El contenido de esta sabiduría popular (o folklore), como algunos hombres de instrucción (aunque muy pocos) han reconocido, es *εσενχιαλμεντε* metafísico, y sólo accidentalmente un contenido de entretenimiento.

En el caso presente, el «río», el «puente» y el «barco» son símbolos universales; como tales, se encuentran en la literatura de los tres últimos milenios, y probablemente son de una antigüedad mucho mayor. El episodio que se cita parece ser un eco del *Μαη□καπι ϑ□τακα* («La Historia del Nacimiento del Gran Mono»), en la que el Bodhisattva (no Boddhi-, como escribe Mr. Nichols) es el rey de los Monos, y hace de sí mismo el puente por el que su pueblo puede cruzar la inundación de la sensación hasta la otra orilla de la seguridad; y esto es un eco del texto *Σα·ηιτα*, aún más antiguo, en el que se suplica a Agni (a quien puede igualarse por una parte con el Buddha y por otra con Cristo) que sea «nuestro hilo, nuestro puente y nuestra vía», y «séanos dado subir sobre tu espalda»; mientras que en el *Μαβινογιον* tenemos el paralelo «el que quiera ser vuestro jefe, que sea vuestro puente» (*Α ϖο πενν βιτ βοντ*, Story of Branwen), con referencia a lo cual observa Evola que esto constituía la «palabra de orden» de la caballería del Rey Arturo. Santa Catalina de Siena tuvo una visión de Cristo en la forma de un puente; y R\m× atribuía a Cristo las palabras «para los verdaderos creyentes yo devengo un puente a través del mar». Ya en el */γ ςεδα* encontramos la expresión «Siendo él mismo el puente, cruza velozmente las aguas», con referencia al Sol, es decir, al Espíritu. E igualmente para los otros símbolos; no hay que decir que el Tripitaka es la designación bien conocida de los *Νικ□ψασ* del Canon budista pali, y aquí significan «Escritura», a la que se le saca de su sentido literal y se le da su significado más alto. El hecho de que el cuerpo muerto flote nos recuerda que ha tenido lugar una catarsis, en el sentido platónico, es decir, una separación entre el alma y el cuerpo, o en los términos paulinos, entre el Espíritu y el «alma».

ςοξ ποπυλι, ϖοξ Δει; no porque la palabra sea suya (es decir, del pueblo), sino porque *εσ* Suya, es decir, la «Palabra de Dios», Palabra que nosotros reconocemos en la Escritura pero

en la que no reparamos en los cuentos de hadas que recibimos de nuestra madre, y a la que llamamos una «superstición», como lo es, ciertamente, en el sentido primario de la palabra y en tanto que «tradición», a saber, «eso que se ha transmitido». Strzygowski escribió, «Él (es decir, el que suscribe esto) está enteramente en lo cierto cuando dice "El campesino puede ser inconsciente y enteramente desconocedor, peso eso de lo que es inconsciente y desconocedor es en sí mismo inconmensurablemente superior a la ciencia empírica y al arte realista del *ηομβρε εδυχαδο*, cuya ignorancia real se demuestra por el hecho de que estudia y compara los datos del folklore y de la mitología, sin sospechar más su significado real que el más ignorante de los campesinos"» (*Θουρναλ οφ τηε Ινδιαν Σοχιετψ οφ Οριενταλ Αρτ*, V.59).

La verdad es que la mente moderna, endurecida por su constante consideración de «la Biblia como literatura» (yo prefiero el aprecio de San Agustín, expresado en las palabras, «¡Oh hacha, hiende la roca!»), podría, si quisiera hacer el esfuerzo intelectual necesario, volver a nuestra mitología y a nuestro folklore y encontrar allí, por ejemplo, en los heroicos rescates de doncellas presas de dragones o, lo que es la misma cosa, en los desencantamientos de dragones por medio de un beso (puesto que nuestras propias almas sensoriales son el dragón, de las que el Espíritu es nuestro salvador), toda la historia del plan de la redención y de su operación.

CAPÍTULO CATORCE

LOS SÍMBOLOS[*]

Los símbolos[**] y lo signos, ya sean verbales, musicales, dramáticos o plásticos, son medios de comunicación. Las referencias de los símbolos son a ideas y las de los signos a cosas. Uno y el mismo término puede ser un símbolo o un signo según su contexto: la cruz, por ejemplo, es un símbolo cuando representa la estructura del universo, pero un signo cuando se levanta en un cruce de caminos. Los símbolos y los signos pueden ser naturales (verdaderos, por propiedad innata) o convencionales (arbitrarios o accidentales), tradicionales o privados. En el presente artículo no nos interesaremos para nada en el lenguaje de los signos, empleados indicativamente en el lenguaje profano y en el arte realista y abstracto. Por «arte abstracto» entendemos ese arte moderno que evita expresamente la representación, en tanto que se distingue del «arte principial», que es el lenguaje naturalmente simbólico de la tradición.

El lenguaje del arte tradicional —ya sea la escritura, la épica, el folklore, el ritual y todos los oficios conexos— es simbólico; y puesto que es un lenguaje se símbolos naturales, que no

[*] Probablemente es artículo no se publicó en vida del autor.

[**] Un derivado de *συμβαλλο* (griego) especialmente en los sentidos de «correlacionar», de «tratar cosas diferentes como si fueran similares», y (pasivo) de «corresponder», o «ahormar».

es de invención privada, ni se ha establecido por ningún acuerdo conciliar, ni por la mera costumbre, es un lenguaje universal. El símbolo es la incorporación material, en sonido, figura, color o gesto, según sea el caso, de la forma imitable de una idea que ha de comunicarse, y esta forma imitable es la causa formal de la obra de arte misma. El símbolo sólo existe en razón de la idea que incorpora, y no en razón de sí mismo: es decir, una forma efectiva debe ser simbólica de su referencia, o en otro caso es meramente una figura ininteligible que gustará o desagradará sólo en razón del gusto. La mayor parte de la estética moderna (como implican las palabras «estética» y «empatía») asume que el arte consiste o debería consistir enteramente en tales figuras ininteligibles, y que la apreciación del arte consiste o debería consistir únicamente en reacciones emocionales apropiadas. Además, se asume igualmente que todo lo que es de valor permanente en las obras de arte tradicionales es de este mismo tipo, y que es enteramente independiente de su iconografía y de su significado. Ciertamente, nosotros tenemos derecho a decir que *ελεγιμοσ* considerar únicamente las superficies estéticas de las artes antiguas, orientales o populares; pero si hacemos esto, al mismo tiempo no debemos engañarnos a nosotros mismos hasta el punto de suponer que la historia del arte, entendiendo por «historia» una explicación en los términos de las cuatro causas, puede conocerse o escribirse desde un punto de vista tan limitado. Por ejemplo, para comprender la composición, es decir, la secuencia de una danza o la disposición de las masas en una catedral o en un icono, debemos comprender la relación *λ□γιχα* de las partes: de la misma manera que para comprender una sentencia, no es suficiente con admirar los sonidos melifluos, sino que es necesario estar familiarizado con los significados de las palabras por separado y con la lógica de sus combinaciones. El mero «amante del arte» no es mucho mejor que una urraca, que también decora su nido con lo que más place a su fantasía, y que se contenta con una experiencia puramente «estética». Muy lejos de esto, debe reconocerse que aunque en las obras de arte moderno no haya nada, o nada más que la persona privada del artista, detrás de las superficies estéticas, la teoría en base a la cual se produjeron y se saborearon las obras de arte tradicional da por establecido que el poder convocativo de la belleza no se dirige sólo a los sentidos, sino a través de los sentidos al intelecto: aquí «La belleza es afín a la cognición»; y lo que ha conocerse y comprenderse es una «idea inmaterial» (Hermes), un «pintura que no está en los colores» (*Λα)κ□ωατ□ρα Σ(τρα*), «la doctrina que se oculta detrás del velo de los extraños versos» (Dante), «el arquetipo de la imagen, y no la imagen misma» (San Basilio). «Es por sus ideas como nosotros juzgamos como deben ser las cosas» (San Agustín).

Es evidente que los símbolos y los conceptos —y, como dice Santo Tomás, las obras de arte son cosas concebidas *περ ωερβυμ ιν ιντελλεχτυ*— no pueden servir para ningún propósito en aquellos que, en el sentido platónico, todavía no han «olvidado». Como dice Plotino, ni Zeus ni las estrellas recuerdan ni aprenden; la «memoria es sólo para aquellos que han olvidado», es decir, para nosotros, cuya «vida es un sueño y un olvido». La necesidad de los símbolos, y de los ritos simbólicos, surge solamente cuando el hombre es expulsado del Jardín del Edén; y surgen como medios por los cuales un hombre puede acordarse, en etapas posteriores, de su descenso desde los niveles de referencia intelectuales y contemplativos a los

niveles de referencia físicos y prácticos. Ciertamente, nosotros hemos «olvidado» mucho más que aquellos que tuvieron necesidad de los símbolos por primera vez, y necesitamos mucho más que ellos inferir lo inmortal por sus analogías mortales; y nada podría constituir una prueba mayor de esto que nuestras propias pretensiones a ser superiores a todas las operaciones rituales, y a ser capaces de acercarnos a la verdad directamente. Los motivos del arte tradicional, que han devenido ahora *νυεστροσ* «ornamentos», se emplearon originalmente como señales de la Vía, o como una huella de la Luz Oculta, que eran seguidas por los cazadores de una caza supersensual. En estas formas abstractas, cuanto más se rastrean en el pasado, o se encuentran todavía en la «superstición» popular, en los ritos agrícolas, y en los motivos del arte folklórico, tanto más se reconoce en ellas un equilibrio polar entre la figura perceptible y la información imperceptible; pero, como dice Andrae (*Διε ιονισχηε Σα□λε*, Schlusswort), en su vía de descenso hasta nosotros, cada vez han sido más vaciadas de contenido, cada vez han sido más desnaturalizadas con el progreso de la «civilización», hasta que han devenido lo que nosotros llamamos «formas de arte», como si hubiera sido una necesidad estética, algo así como la de nuestra urraca, la que las hubiera traído al ser. Cuando se han olvidado el significado y el propósito, o cuando sólo los iniciados los recuerdan, los símbolos retienen sólo aquellos valores decorativos que *νοσοτροσ* asociamos con el «arte». Más que esto, nosotros negamos que la forma de arte pueda haber tenido nunca otra cualidad que la meramente decorativa; y antes de que pase mucho tiempo comenzamos a dar por hecho que la forma de arte debe haberse originado en una «observación de la naturaleza», comenzamos a criticarla acordemente («Eso era antes de que ellos supieran algo sobre anatomía», o «eso era antes de que ellos comprendieran la perspectiva») en los términos del progreso, y a suplir sus deficiencias, como hicieron los helenistas griegos con la palma de loto cuando hicieron de ella un elegante acanto, o como hizo el renacimiento cuando impuso un ideal de «fidelidad a la naturaleza» sobre un arte más antiguo de tipología formal. Nosotros interpretamos el mito y la épica desde el mismo punto de vista, viendo en los milagros y en el *Δευξ εξ μαχηινα* sólo un intento más o menos torpe, por parte del poeta, de realzar la presentación de los hechos; exigimos «historia», y nos esforzamos en extraer un núcleo histórico por el proceso aparentemente simple y realmente ingenuo de eliminar todo lo maravilloso, sin darnos cuenta nunca de que el mito es un todo, en el que las maravillas son una parte tan integral como los supuestos hechos; y pasando por alto que todas estas maravillas tienen una significación estricta enteramente independiente de su posibilidad o imposibilidad como acontecimientos históricos.

CAPÍTULO QUINCE

LA INTERPRETACIÓN DE LOS SÍMBOLOS*

Al estudioso de los símbolos a menudo se le acusa de «leer significados» *δεντρο* de los emblemas verbales o visuales cuya exégesis propone. Por otra parte, el esteta e historiador del arte, más preocupado de las peculiaridades estilísticas que de las necesidades iconográficas, generalmente evita el problema enteramente; y en algunos casos quizás, lo evita porque un análisis iconográfico excedería sus capacidades. Sin embargo, nosotros consideramos que el elemento más significativo en una obra de arte dada es precisamente ese aspecto de ella que puede persistir sin cambio, y que a menudo persiste sin cambio, a lo largo de milenios y en parajes ampliamente separados; y que los elementos menos significativos son esas variaciones de estilo accidentales por las cuales somos capaces de fechar una obra dada o incluso en algunos casos de atribuirla a un artista individual. Ninguna explicación de una obra de arte que no explica su composición o su constitución, a saber, lo que podemos llamar su «constante» en tanto que se distingue de su «variable», puede llamarse completa. En otras palabras, no puede considerarse completa ninguna «historia del arte» que considera sólo como un motivo el uso y los valores decorativos, y que ignora la *ραζ□ν δε σερ* de sus partes componentes, y la lógica de su relación en la composición. Atribuir las particularidades precisas y minuciosas de una iconografía tradicional meramente a la operación de un «instinto estético», es eludir toda la cuestión; nosotros tendremos que explicar porqué la causa formal se imaginó como se imaginó, y no podremos aportar esta explicación hasta que hayamos comprendido la causa final en respuesta a la cual surgió la imagen formal en una mentalidad dada.

Naturalmente, nosotros no estamos tratando de la lectura de significados subjetivos o «fantásticos» en las formas iconográficas, sino sólo de una lectura del significado de tales fórmulas. No hay duda de que aquellos que hacían uso de los símbolos (tan distintos de nosotros mismos que meramente los miramos, y que, hablando generalmente consideramos sólo sus superficies estéticas) como medios de comunicación esperaban de sus audiencias algo más que una apreciación de los ornamentos retóricos, y algo más que un reconocimiento de los significados que se expresaban literalmente. En lo que concierne a los ornamentos, podemos decir con Clemente, que señala que el estilo de la Escritura es parabólico, y que ha sido así desde la antigüedad, que «la profecía no emplea formas figurativas en las expresiones en razón de la belleza de la dicción» (*Μισ*. VI.15)[236]; y señala que la actitud del iconólatra no es considerar los colores y el arte como dignos de honor por sí mismos, sino como indicaciones del arquetipo que es la causa final de la obra (*Ηερμενεια δε Ατηοσ*, 445). Por

* Probablemente este artículo no se publicó en vida del autor.

[236] Cf. la Hasidi Anthology, p. 509; «permítenos escucharte ahora hablar de tu doctrina; pues hablas muy bellamente». «Que yo sea tocado de mudez, antes de hablar bellamente». Como preguntaba Platón, «¿*Σοβρε θυ□* es tan elocuente el sofista?», una pregunta que podría hacerse a muchos artistas modernos.

otra parte, es el iconoclasta el que asume que al símbolo se le adora como tal literalmente, es decir, como lo adora el esteta, que llega tan lejos como para decir que todo el significado y el valor del símbolo están contenidos en sus superficies estéticas, y que ignora completamente la «pintura que no está en los colores» (*Λα)κ□ϖατ□ρα Σ(τρα* II.117). En lo que concierne a los «significados más que literales», sólo necesitamos señalar que se ha asumido universalmente que «En la misma Escritura Sagrada hay muchos significados subyacentes»; donde la distinción entre los significados literal y último, o entre los signos y los símbolos, presupone que «mientras en todas las demás ciencias las cosas se significan por palabras, esta ciencia tiene la propiedad de que las cosas mismas, significadas por las palabras, tienen a su vez una significación» (Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* III.App.1.2.5 ad 3 y 1.10.10c)[237]. De hecho, encontramos que aquellos mismos que hablan «parabólicamente», para cuya manera de hablar hay más razones adecuadas de las que pueden tratarse en la presente ocasión, invariablemente dan por hecho que habrá algunos que están cualificados para comprender lo que se ha dicho y otros que no lo están: por ejemplo, San Mateo 13:13-15, «A ellos yo les hablo en parábolas; porque viendo, no ven; y oyendo, no oyen, ni comprenden… Pues los oídos de este pueblo se han hecho duros de oír, y se han cerrado sus ojos; a no ser que venga el tiempo en que vean» etc. (cf. San Marcos 8:15-21). De la misma manera Dante, que nos afirma que toda la *Χομμεδια* fue escrita con un propósito práctico, y que aplica a su propia obra el principio escolástico de la interpretación cuádruple, nos pide que no nos maravillemos de su arte, sino «de la enseñanza que se oculta detrás del velo de los versos extraños».

Así pues, el retórico indio asume también que el valor esencial de un dicho poético no está tanto en lo que se dice como en lo que se sugiere o implica[238]. Para decirlo llanamente, «Una significación literal la entienden incluso los brutos; los caballos y los elefantes se ponen en marcha a la voz de mando. Pero el hombre sabio (*πα)∂ιτα /* = doctor) comprende incluso lo que no se dice; y el iluminado, comprende el contenido pleno de lo que se ha comunicado sólo con una alusión»[239]. Quizás hemos dicho suficiente para convencer al lector de que hay significados inmanentes y causativos en los símbolos verbales y visuales, que deben leerse *εν* ellos, y no, como hemos dicho arriba, leerse *δεντρο* de ellos, antes de que podamos pretender haber comprendido su razón, a saber, su *ρατιονεμ αρτισ*[240].

Actualmente, el licenciado, cuyos ojos han sido cerrados y cuyo corazón ha sido endurecido por una carrera de instrucción universitaria en las Bellas Artes o en la Literatura, está enteramente excluido de la comprensión completa de una obra de arte. Si una forma dada tiene para él un valor meramente decorativo y estético, le es mucho más fácil y mucho más

[237] No es necesario que digamos que nada distingue en principio, sino únicamente en el material, el uso de imágenes verbales y de imágenes visuales, y que, en la cita precedente, las «palabras» podrían sustituirse por las «representaciones».

[238] *Πανχαταντρα* I.44.

[239] Fr. Edgerton, «Indirect suggestion in poetry; a Hindu theory of literary aesthetics», *Προχεεδινγσ οφ τηε Αμεριχαν Πηιλολογιχαλ Σοχιετψ* LXXVI, 1936, pp. 687 sigs.

[240] Tertuliano, *Δοχτι ρατιονεμ αρτισ ιντελλιγυντ, ινδοχτι ϖολυπτατεμ.*

cómodo asumir que nunca ha tenido ningún otro valor que el puramente sensorial, de lo que sería emprender el trabajo de *εγο−νεγαχι□ν* que le requeriría entrar en la mentalidad en la que se concibió primeramente la forma y darle su consentimiento, Sin embargo, es justamente esta tarea la que el honor profesional del historiador del arte requiere de él; en todo caso, éste es el trabajo que el historiador del arte emprende nominalmente, aunque, de hecho, se deje de hacer una gran parte de él.

También se plantea la cuestión de hasta donde ha comprendido su material un autor o artista antiguo. Así pues, en una obra literaria o plástica dada, la iconografía puede ser defectuosa, por falta de conocimiento en el artista; o bien un texto puede haber sido distorsionado por la falta de cuidado o la ignorancia de un escriba. Es evidente que en tales casos no podemos emitir un juicio válido desde el punto de vista de nuestro conocimiento o ignorancia accidental de la *ματερια*. ¡Cuán a menudo se ve una enmienda sugerida por un filósofo, que puede ser impecable gramaticalmente, pero que muestra una falta de comprensión total de lo que podría haberse querido decir originalmente! ¡Y cuán a menudo, también, el restaurador más aventajado técnicamente puede hacer que una pintura parezca verse bien, sin saber que ha introducido contradicciones insolubles!

Sin embargo, en la mayoría de los casos, al autor o al artista antiguos no les faltaba la comprensión de su material, y lo que falla en realidad es únicamente nuestra propia interpretación histórica. Por ejemplo, nosotros suponemos que en las grandes epopeyas los elementos milagrosos han sido «introducidos» por algún poeta «imaginativo» a fin de realzar sus efectos, y nada es más habitual entonces que intentar llegar a un núcleo «desnudo» eliminado de la epopeya o del evangelio todo el material simbólico incomprensible. Por ejemplo, lo que en la obra de autores tales como Homero, Dante, o Valmiki son realmente tecnicismos, nosotros lo tomamos como ornamentos literarios, que han de achacarse a la imaginación del poeta, y que han de elogiarse o de condenarse en la medida de su atractivo[241]. Antes al contrario: la obra del poeta profético, por ejemplo, los textos del */γ ςεδα* o del Génesis, o los dichos de un Mesías, son «bellos» solamente en el mismo sentido en que el matemático habla de una ecuación como «bella»; por lo cual nosotros entendemos que ello implica lo opuesto mismo de un menoscabo de su «belleza». Desde el punto de vista de un esteta más antiguo y más instruido, la belleza no es un mero efecto, sino que pertenece propiamente a la naturaleza de una causa formal; lo bello no es la causa final de la obra que ha de hacerse, sino que «agrega a lo bueno una disposición hacia la facultad cognitiva por la cual el bien se conoce como tal»[242] el «atractivo» de la belleza no es *παρα* los sentidos, sino *α τραϖ□σ* de los sentidos, *παρα* el intelecto[243].

[241] Como señala Victor-Emile Michelet, *Λε Σεχρετ δε λα Χηεϖαλεριε*, 1930, p. 78 «La enseñanza vulgar considera que el poema épico, en virtud de su tradición y de la técnica del género, refuerza el relato de las hazañas guerreras con invenciones maravillosas más o menos convencionales destinadas a servir de atractivo y de elemento decorativo».

[242] Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* I.5.4 ad 1, y Comentario sobre Dionisio, *Δε Διϖ. νομ.* V.

[243] Y así, como reconocía Herbert Spinden (*Βροοκλψν Μυσευμ Θτλψ*, octubre de 1935), «Nuestra primera

Tenemos que comprender que el «simbolismo» no es un asunto personal, sino como lo expresaba Emil Mâle en relación con el arte cristiano, un cálculo. La semántica de los símbolos visibles es al menos una ciencia tan exacta como la semántica de los símbolos verbales, o «palabras». Por consiguiente, al distinguir entre el «simbolismo» y la hechura de signos meramente comportamentales, podemos decir que por muy ininteligentemente que se haya podido usar un símbolo en una ocasión dada, mientras siga siendo reconocible, un símbolo jamás puede llamarse ininteligible: la inteligibilidad es esencial a la idea de un símbolo, mientras que la inteligencia en el observador es accidental. Al admitir la posibilidad y la frecuencia actual de una degeneración desde un uso significante de los símbolos a un uso meramente decorativo y ornamental, debemos señalar que el hecho de afirmar el problema en estos términos es confirmar las palabras de un asiriólogo bien conocido, a saber, de que «Cuando sondeamos el arquetipo, el origen último de la forma, encontramos que está anclado en lo más alto, no en lo más bajo»[244].

Lo que implica todo esto es de una significación particular para el estudioso, no meramente de las artes hieráticas tales como las de la India o las de la Edad Media, sino del arte salvaje y folklórico, y de los cuentos de hadas y ritos populares; puesto que es precisamente en todas estas artes donde ha sobrevivido mejor el estilo parabólico o simbólico dentro de nuestro entorno, que de otro modo es siempre ego-expresivo. Ciertamente, los arqueólogos están comenzando a darse cuenta de esto. Strzygowski, por ejemplo, al examinar la conservación de motivos antiguos en los bordados campesinos de la China moderna, ratifica el dicho de que «el pensamiento de muchos pueblos presuntamente primitivos está mucho más espiritualizado que el de muchos pueblos presuntamente civilizados», y agrega que «en cualquier caso, es evidente que en cuestiones de religión tendremos que echar abajo la distinción entre pueblos primitivos y pueblos civilizados»[245]. El historiador del arte está siendo batido en su propio campo por el arqueólogo, que hoy por hoy está en disposición de ofrecer una explicación de la obra de arte mucho más completa que el esteta que juzga todas las cosas por sus propios patrones. A pesar de sí mismos, el arqueólogo y el antropólogo están impresionados por la antigüedad y la ubicuidad de las culturas formales que no son en modo alguno inferiores a la nuestra, excepto en la amplitud de sus recursos materiales.

El hecho de que estemos infatuados con la idea del «progreso», y con la concepción de nosotros mismos como «civilizados» y de las edades antiguas y de otras culturas como

---

reacción es de maravilla, pero la segunda debe ser un esfuerzo por comprender. Nosotros no deberíamos aceptar un efecto placentero sobre nuestras ininteligentes terminaciones nerviosas como un indicio de comprensión».

[244] W. Andrae, *διε ιονισχηε Σ□υλε*, 1933, p. 65. Al lector se le recomienda vivamente toda la «Schlusswort» de Andrae. Cf. Zoltan de Takacs, *Φρανχισ Ηοππ Μεμοριαλ Εξηιβιτιον*, 1933 (Budapest, 1933), p. 47; «Cuanto más antiguo y más generalmente comprendido es un símbolo, tanto más perfecto y autoexpresivo es» y pas. 34, «por consiguiente, el valor de las formas de arte en las edades prehistóricas no se determinaba simplemente por el deleite de los ojos, sino por la pureza de las nociones tradicionales convocadas por la representación misma».

[245] J. Strzygowski, *Σπυρεν ινδογερμανισχηεν Γαλυβενσ ιν δερ βιλδενδεν Κυνστ*, 1936, p. 334.

«bárbaras»[246], es lo que le ha hecho tan difícil al historiador del arte —a pesar de su reconocimiento del hecho de que todos «los ciclos del arte» son en realidad descensos desde los niveles alcanzados por los «primitivos», si no, ciertamente, descensos desde lo sublime hasta lo ridículo— aceptar la proposición de que una «forma de arte» es ya una forma difunta y abandonada, y hablando estrictamente una «superstición», es decir, un «residuo» de una humanidad más intelectual que la nuestra; en otras palabras, le ha hecho excesivamente difícil aceptar la proposición de que lo que para nosotros es un «motivo decorativo» y una suerte de «forrado», es en realidad el vestigio de una mentalidad más abstracta que la nuestra, una mentalidad que usaba menos medios para significar más, y que hacía uso de los símbolos principalmente por sus valores intelectuales, y no como los usamos nosotros, a saber, sentimentalmente[247]. Aquí decimos «sentimentalmente», más bien que «estéticamente», para reflejar que ambas palabras son lo mismo en su significación literal, y que ambas son equivalentes a «materialista»; *αιστηεσισ* es «sensación», sentido es el medio de sentir, y «materia» es lo que se siente. Así pues, hablar de una experiencia estética como «desinteresada» implica en realidad una antinomia; es sólo la experiencia noética o cognitiva la que puede ser desinteresada. Para apreciar o experimentar completamente una obra de arte tradicional (nosotros no negamos que hay obras de arte modernas que apelan sólo a las sensaciones) necesitamos al menos tanto *εινδενκεν* como *εινφ□ηλεν*, es decir, necesitamos «pensar en» y «pensar con» al menos tanto como «sentir en» y «sentir con».

El esteta objetará que estamos ignorando tanto la cuestión de la cualidad artística, como la de la distinción entre un arte noble y un arte decadente. De ninguna manera. Sólo damos por sentado que todo estudioso serio está equipado por temperamento y preparación para distinguir entre una obra buena y otra mala. Y si hay períodos de arte noble y decadente, a pesar del hecho de que las obras pueden ser tan habilidosas o aun más en el período decadente

[246] A. Gleizes, *ςιε ετ Μορτ δε λ∏Οχχιδεντ χηρ□τιεν, Σαβλονσ* (1936) p. 60 «Dos palabras, *βαρβαριε ψ χιϖιλιζαχι□ν*, están en la base de todo el desarrollo histórico. Dan a la noción de progreso la continuidad que se le desea sobre todos los terrenos particulares, al despertar la idea de inferioridad y de superioridad. Nos desembarazan de toda preocupación por el devenir, puesto que la barbarie está detrás de nosotros y la civilización se mejora día a día». No cito estas observaciones como confirmación, sino para llamar la atención hacia las obras de M. Gleizes, él mismo un pintor, pero que dice de sí mismo «He querido que mi arte sea mi oficio… Así, pienso que no soy humanamente inútil». La obra más considerable de M. Gleizes es *Λα Φορμε ετ λ∏Ηιστοιρε: ϖερσ υνα Χονσχιενχε Πλαστιθυε*, París, 1932.

[247] A pesar del reconocimiento de un «descenso» evidente, la noción de un «progreso» mejorativo es tan atractiva y apoya tan cómodamente una opinión optimista sobre el futuro que uno guarda silencio antes todas las evidencias contrarias a las fantasías de que el hombre primitivo y las razas salvajes «dibujaban así» porque «no podían» representar los efectos naturales como los representamos nosotros; y de esta manera se torna posible tratar a todas las formas de arte «antiguas» como si se estuvieran esforzando y preparando el camino para un desarrollo más «maduro», a saber, para considerar como una «evolución» favorable el cambio de la forma por la figura. Sin embargo, el hombre primitivo «dibujaba así» porque imaginaba así, y como todos los artistas, quería pintar como imaginaba; no «observaba» según lo entendemos nosotros, porque no tenían en vista la afirmación de hechos singulares; «imitaba» a la naturaleza, no en sus efectos, sino en su manera de operación. Nuestro «avance» ha sido desde lo sublime hasta lo ridículo. Quejarse de que los símbolos primitivos *νο σε παρεχεν* a sus referentes es tan necio como lo sería quejarse de que una ecuación matemática no se parece al *λοχυ* que representa.

que en el noble, decimos que la decadencia no es en modo alguno imputable al artista como tal (al «hacedor por arte»), sino al hombre, que en el período decadente tiene mucho más que decir, y mucho menos que significar. Más que decir, y menos que significar —esto no es una cuestión de causas formales, sino de causas finales, que implica un defecto, no en el artista, sino en el patrón[248].

Así pues, decimos que el historiador del arte «científico», cuyos patrones de explicación son enteramente fáciles y enteramente sensoriales y psicológicos, no debe encolerizarse ante la «lectura de significados dentro de» fórmulas dadas. Cuando se han olvidado los significados, que son también las *ραζονεσ δε σερ*, es indispensable que aquellos que pueden recordarlos, y que pueden demostrar por referencia a capítulo y versículo la validez de su «memoria», relean los significados dentro de formas de las que los significados han sido «borrados» ignorantemente, ya sea recientemente o hace mucho tiempo. Pues no hay ninguna otra manera en que pueda decirse que el historiador del arte ha cumplido su tarea o que ha explicado plenamente la forma, que él mismo no ha inventado, y que sólo conoce como una «superstición» heredada. No es como tal como puede criticarse la lectura de significados dentro de las obras de arte, sino sólo en lo que concierne a la precisión con la que se ha hecho la obra; por supuesto, el erudito está siempre sujeto a la posibilidad de la autocorrección o de la corrección por sus pares, en materias de detalle, aunque podemos agregar que en el caso del iconógrafo que está realmente en posesión de su arte, las posibilidades de un error fundamental son más bien pequeñas. Por lo demás, con mentalidades «estéticas» tales como las nuestras, nosotros corremos realmente poco peligro de proponer interpretaciones sobreintelectuales de las obras de arte antiguas.

[248] Es ajeno a la tarea del historiador del arte, *χομο ταλ*, distinguir entre estilos nobles y decadentes; la tarea de estas personas, como tales, es saber lo que es bueno en su tipo, exponerlo y explicarlo. Al mismo tiempo, no es suficiente con ser meramente un historiador del arte; como patrón, la tarea del hombre es distinguir también una jerarquía de valores en lo que se ha hecho, de la misma manera que es tarea suya decidir lo que merece la pena hacer ahora.

CAPÍTULO DIECISÉIS

EL SIMBOLISMO DEL TIRO CON ARCO*

«¡Homenaje a vosotros, portadores de flechas, y a vosotros,
arqueros, homenaje!
¡Homenaje a vosotros, flechadores, y a vosotros, hacedores
de arcos!»

Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ IV.5.3.2 y 4.2

El contenido simbólico de un arte está asociado originalmente a su función práctica, pero no se pierde necesariamente cuando, bajo condiciones cambiadas, el arte ya no se practica por necesidad, sino como un juego o un deporte; e incluso cuando un tal deporte se ha secularizado completamente y ha devenido para el profano sólo una mera recreación o entretenimiento, todavía es posible, para quienquiera que posee el conocimiento indispensable del simbolismo tradicional, completar esta participación física en el deporte, o en el disfrute de él como un espectáculo, con una comprensión de su significación olvidada, y restaurar así, para sí mismo al menos, el «equilibrio polar de lo físico y lo metafísico» que es característico de todas las culturas tradicionales[249].

La posición del tiro con arco en Turkía, mucho después de que la introducción de las armas de fuego hubiera robado al arco y la flecha su valor militar, nos proporciona un excelente ejemplo de los valores rituales que todavía pueden ser inherentes a lo que a un observador moderno podría parecerle un «mero deporte». Aquí, el tiro con arco había devenido ya en el siglo XV un «deporte» bajo patronazgo real, en el que los sultanes mismos competían con otros en el campo (*μειδ*). En el siglo XVI, en los festivales de la circuncisión de los hijos de Mυ αμμαδ II, los arqueros competidores disparaban sus flechas a través de placas de hierro y espejos de metal, o disparaban a valiosos premios colocados sobre elevados postes: los simbolismos implícitos son evidentemente los de la «penetración», y el de la obtención de los bienes solares que no están dentro del alcance directo del arquero; podemos asumir que, como en la India, la «doctrina» implicaba una identificación del arquero mismo con la flecha que alcanzaba su blanco.

En el primer cuarto del siglo XIX, Μα μδ II fue uno de los más grandes patronos de los gremios de los arqueros, y fue para él y «para revivir la Tradición» (*ι φ Π αλ συννα*) —es decir, en renovada «imitación de la Vía de Mu ammad», el modelo de conducta humana— por lo que Μυ•⊇αφ Κν× compiló su gran tratado sobre tiro con arco, el *Τελκη×• Ρεσιλ*

* Este artículo se publicó por primera vez en *Αρσ Ισλαμιχα* (Ann. Arbor, Mich.) X, 1943.

249 En su forma original, este artículo tenía que haber aparecido en el número especial de *τυδεσ τραδιτιονελλεσ*, que iba a ser dedicado al «Deporte», en el año 1940.

ερ–Pμτ [250], tratado en el que se resumen los contenidos de una larga serie de obras más antiguas sobre el tema y se da una cuenta detallada de todo el arte de la manufactura y del uso del arco y la flecha.

K□ν× comenzaba estableciendo la justificación canónica y la transmisión legítima del arte del arquero. Citaba cuarenta H□διτη, o dichos tradicionales de Mu ammad, de los que el primero se refería al «Θυρ∏□ν» (VIII.60): «Preparad contra ellos cuanta fuerza podáis», donde K□ν× asume que «fuerza» significa «arqueros»; otro H□διτη atribuye a Μυ αμμαδ el dicho de que «hay tres a quienes Αλλ□η lleva al Paraíso por medio de una y la misma flecha, a saber, a su hacedor, al arquero, y al que la recupera y la devuelve», donde el comentador entiende que la referencia es al uso del arco y la flecha en la Guerra Santa; otro H□dith glorifica el espacio entre los dos blancos como un «Paraíso»[251]. K□ν× proseguía «derivando» el arco y la flecha de los que el ángel Gabriel confió a Adam, que había suplicado a Dios que le asistiera contra los pájaros que devoraban sus cosechas; al acudir en su socorro, Gabriel dijo a Adam: «Este arco es el poder de Dios; esta cuerda es su majestad; estas flechas son la cólera y el castigo de Dios infligido a sus enemigos». Desde Adam, la tradición se transmitió a través de la «cadena» de los Profetas (fue a Abraham a quien se le reveló el arco compuesto[252]) hasta Μυ αμμαδ, cuyo Compañero Σα™δ β. Αβ× Ωακκ□•, «el Paladín del Islam» (*φ□ρισ αλ–ισλ□μ*), fue el primero en disparar contra los enemigos de Αλλ□η bajo la nueva dispensación, y es por consiguiente el «Π×ρ» o santo Patrono del gremio de los arqueros turkos, en los cuales la transmisión iniciatoria nunca se ha interrumpido (a no ser, quizás, muy recientemente)[253].

[250] Impreso por primera vez en Constantinopla en 1847. Un informe detallado de esta obra, y del tiro con arco turco, ha sido publicado por Joachim Hein («Bogerhandwerk und Bogensport bei den Osmanen», *Δερ Ισλαμ*, XIV [1925], 289-360, y XV [1926], 1-78); mi estudio se basa sobre la obra de Hein.

[251] En una u otra dirección, la «Vía» que conduce directamente desde el lugar del arquero hasta el blanco (solar), es obviamente un «equivalente», en proyección horizontal, del *Αξισ Μυνδι:* y por consiguiente, al recorrer esta Vía el arquero está siempre en una posición «central» y «paradisíaca» con respecto al resto del «Campo» como un todo. Se observará después que en el uso alternado de los dos blancos hay un disparo en dos direcciones opuestas, una desde y otra hacia la posición original del arquero; el disparo desde una posición junto al segundo blanco, implica un retorno de la flecha a su primer lugar, y es evidente que las dos mociones son las de «ascenso» y de «descenso» y que la «Vía» es una suerte de Escala de Jacob.

[252] «El arco compuesto aparece primero en Mesopotamia en la dinastía de Accad (2400 a. C.)», W. F. Albright y G. E. Mendenthall, «The Creation of the Compound Bow in Canaanite Mythology», *Θουρναλ οφ Νεαρ Εαστερν Στυδιεσ*, I, 1942, pp. 227-229, que cita a H. Bonet, *Διε Ωαφφεν δερ ς□λκερ δεσ αλτεν Οριεντσ* (Leipzig, 1926), pp. 135-145.

[253] A. N. Poliak, «The Influence of Χηινγιζ–Κη□ν∏σ Ψ□σα Upon the General Organization of the Μαμλκ State», *Βυλλ. Σχηοολ Οριενταλ Στυδιεσ*, X (1942), 872, n.5, hace alusión a los lanceros árabes que formaban una corporación hereditaria y ocultaban «los secretos de su educación profesional» del público seglar, señalando que el arte de estos *ραμμ□σ* «era un arte conservador, que pretendía descender de los guerreros sasánidas y de los primeros guerreros islámicos»; estos datos están sacados de una obra citada como *Κιτ□β φι ™Ιλμ αλ–Φυρσ×ψα*, MS, Aleppo (*Α μαδ×ψα*).

A la cabeza del gremio de los arqueros está el «sheikh del campo» (*σηεικη–□λ–μειδ□ν*). El gremio mismo es una sociedad claramente secreta, dentro de la cual hay admisión sólo por cualificación e iniciación. La cualificación es principalmente una cuestión de preparación bajo un maestro (*υστα*), cuya aceptación de un pupilo, o más bien discípulo, va acompañada por un rito en el cual se dicen plegarias en beneficio de las almas del «Π×ρ» Σα™δ β. Αβ× Ωακκ□•, de los imames arqueros de todas las generaciones y de todos los arqueros creyentes. El maestro transmite al pupilo un arco, con las palabras: «De acuerdo con el mandato de Αλλ□η y la Vía (*συννα*) de su enviado elegido…» El discípulo recibe el arco, besa su empuñadura, y lo tensa. Este procedimiento prescrito, preparatorio a toda instrucción práctica, es análogo a los ritos por los cuales un discípulo es aceptado como tal por cualquier orden dervish. La instrucción efectiva es larga y ardua; el propósito del pupilo es lograr la excelencia, y a este fin debe entregarse literalmente.

Cuando el aspirante ha pasado todo el curso de instrucción y ha alcanzado la pericia, a ello le sigue la aceptación formal del candidato por el sheikh. El candidato debe mostrar que puede acertar el blanco y que puede disparar a una distancia no menor de novecientas zancadas: de esta manera, da testimonio así de su dominio. Cuando el sheikh está satisfecho, el discípulo se arrodilla ante él y toma un arco que está junto a él, lo encuerda, y encaja una flecha en la cuerda, y habiendo hecho esto tres veces la reemplaza, todo con extrema formalidad y de acuerdo con reglas fijadas. El sheikh instruye entonces al maestro de ceremonias para que lleve al discípulo a su maestro, de quien recibirá la «empuñadura» (*καβζα*). El discípulo se arrodilla ante el maestro y besa su mano: el maestro le toma por la mano derecha en señal de un pacto mutuo cuyo modelo es el del Θυρ∏□ν (XLVIII.10-18), y susurra el «secreto» en su oído. El candidato es ahora un miembro del gremio de los arqueros y un eslabón en la «cadena» que remonta hasta Adam. En adelante nunca usará el arco a menos de estar en una condición de pureza ritual; antes y después de usar el arco siempre besará su empuñadura[254]. Ahora puede tomar parte libremente en las contiendas formales, y en el caso de que llegue a ser un gran maestro de tiro de larga distancia puede establecer un record que se marcará con una piedra.

La recepción de la «empuñadura» es el signo exterior de la iniciación del discípulo. Por supuesto, durante mucho tiempo ha estado trabajando con el arco, pero lo que se significa con la «empuñadura» es algo más que un mero manejo del arco: la empuñadura misma implica el «secreto». En el caso del arco compuesto, usado por los turkos y la mayor parte de los orientales, la empuñadura es la parte media del arco, que une sus otras dos partes, la superior y la inferior. Es por esta pieza media como el arco se hace uno. Sólo cuando se intenta comprender esto aparece la significación metafísica del arco, al cual Gabriel había descrito como el «poder» de Dios: la empuñadura es la unión de Αλλ□η con Mu ammad. Pero decir esto es formular el «secreto» sólo en su forma más desnuda: al pupilo se le comunica una

[254] Cf. «Anu gritó alto y habló en la asamblea, besando el arco», en *Βαβψλονιαν Λεγενδσ οφ Χρεατιον* (London, 1931), p. 67, sexta tableta IS. 64, 65.

explicación más amplia, basada en las enseñanzas de Iβν αλ–™⌊ραβ×. Aquí sólo se indica que lo que enlaza a la Deidad arriba y al Profeta abajo es el *κυ⊇β* como *Αξισ Μυνδι*, y que éste es una forma del Espíritu (*αλ–Ρ⌈⌋*).

II

La literatura india contiene una riqueza de temas que ronda lo pasmoso, en los que son evidentes los valores simbólicos del tiro con arco. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VI.75.4, según lo comprende Σ□ψα⌉α, dice que cuando el arco consorta (es decir, cuando el arco está tensado), entonces llevan al niño (la flecha) como una madre lleva a su hijo, y cuando con comprensión común se separan (liberando la flecha), entonces hieren al enemigo; y es evidente que la flecha se asimila a Agni, el hijo del Cielo y la Tierra, cuyo nacimiento coincide con la separación de sus padres[255]. En *Β♦η□δ Δεϖατ□* I.113, donde todos los instrumentos del sacrificio se consideran como propiedades de Agni, las dos puntas del arco se correlacionan de nuevo con el Cielo y la Tierra y con otros pares sexualmente contrastados, tales como el mazo y el mortero; lo cual nos recuerda no sólo las interpretaciones islámicas citadas arriba, sino también las de Heráclito (Fr. LVI): «La armonía del mundo ordenado es una armonía de tensiones contrarias, como la del arpa o el arco»[256]. Puesto que la flecha es la progenie del arco, la identificación de las puntas del arco con los mundos celeste y terrestre se indica claramente en *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* I.2, 3 donde al «padre» de la flecha se le llama Parjanya, Mitra, ςαρυ⌉α, etc., y su «madre es la Tierra (*π♦τηιϖ×*)»; esto es verdadero incluso literalmente, en el sentido de que la caña de la que se hace la flecha la produce la tierra fertilizada por las lluvias provenientes de arriba, y proporciona además una buena ilustración del principio exegético de que el significado alegórico está contenido en el significado literal. En estos dos himnos la cuerda del arco y la flecha se emplean con encantaciones para curar la diarrea y el estreñimiento; la cuerda del arco porque constriñe, la flecha porque se deja volar: «Como la flecha voló, soltada del arco, así se libere tu orina» (*ψατηε•υκ□ παρ□παταδ αϖασ♦•⊇□δηι δηανϖανα⌋, εϖ□ τε μ⌊τραμ μυχψατ□μ*); aquí la relación del vuelo de la flecha es con una liberación física, pero ahora veremos como este vuelo, lo mismo que el de los pájaros, es igualmente una imagen de la liberación del espíritu con relación al cuerpo.

---

[255] Agni Αν×καϖατ, siendo su punta (*αν×κα*), es la parte esencial de la flecha divina que no se desvía, y con la cual los dioses hirieron al Dragón en el comienzo; y así es virtualmente toda la flecha, puesto que «donde va la punta, allí va la flecha» (*/αταπατηα Βρ□ημα⌉α* II.3.3.10, II.5.3.2, II.5.4.3.8; *Αιταρεψα Βρ□ημα⌉α* I.25, etc.). Equivale a la misma cosa que él sea también la punta del rayo (*ϖαφρα*) con el que el Dragón fue herido (*/αταπατηα Βρ□ημα⌉α* III.4.4.14); pues es de la punta de este rayo, en tanto que su étimo, de donde se «derivan» las flechas (*Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* VI.1.3.5; */αταπατηα Βρ□ημα⌉α* I.2.4.1); y puesto que *ϖαφρα* significa también «diamante», a menudo encontramos que las flechas de un héroe solar se describen como «guarnecidas de diamante». Del concepto de amor (*κ□μα*) como un fuego, y puesto que «Agni» tiene «cinco dardos», viene la iconografía de Κ□μαδεϖα, el dios del amor, como un arquero.

[256] Cf. Platón, *Ελ Βανθυετε* 187A, y *Ρεπ□βλιχα* 439B. El hecho de que para toda eficacia debe haber una cooperación de fuerzas contrastadas, es un principio básico de la filosofía india y de toda la filosofía tradicional.

En *Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ* I.1 el arquero es el Señor de la Voz (ϛχασπατι) con la mente divina; si recordamos */γ ϛεδα Σα·ηιτ* VI.75.3, donde «ella está deseosa de hablar» y, llevada al oído, «susurra como una mujer», es evidente que la cuerda del arco corresponde a la voz (*ϖχ*) como órgano de expresión, y la flecha al concepto audible expresado. Así, en *Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ* V.18.8 los βρημανεσ, que son los representantes humanos del Señor de la Voz, se dice que tienen flechas penetrantes que no se usan en vano, donde la lengua es su cuerda de arco y sus terribles palabras sus flechas; mientras en *Β♦ηαδρα⟩ψακα Υπανι•αδ* III.8.2, las preguntas penetrantes se describen como «flechas traspasa enemigos». Esta concepción subyace en el uso de *ι•* («disparar»); compárese *ι•υ, ι•υκ* («flecha») y nuestro propio concepto del «disparo» vernacular, que significa también «hablar alto y claro»; en *Αιταρεψα Βρημα⟩α* II.5, «impelida por la Mente, la Voz habla» (*μαναση ϖ ι•ιτ ϖγ ϖαδατι*); la voz ciertamente actúa, pero es la mente quien activa (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρημα⟩α* I.33.4).

Así pues, una «flecha» puede ser literalmente un dardo alado, o metafóricamente una «palabra alada»: el sánscrito *πατατριν*, «alado», que denota a un «pájaro» o a una «flecha» cubre ambos valores; pues el vuelo veloz y sin obstáculos del pensamiento, se compara a menudo al de los pájaros, y el simbolismo de los pájaros y de las alas se relaciona estrechamente con el de las flechas. Ciertamente, el lenguaje del tiro con arco puede aplicarse a todos los problemas del pensamiento y la conducta. Así *σδη*, de donde viene *σδηυ* como «hombre santo» y como una exclamación de aprobación, es «ir directamente al blanco»; así pues, *σδηυ* puede calificar al arquero (*/γ ϛεδα Σα·ηιτ* I.70.6) o a la flecha (*/γ ϛεδα Σα·ηιτ* II.24.8), y «no corresponde al Rey hacer esto o aquello, sino sólo lo que es recto» (*σδηυ, /ατατατηα Βρημα⟩α* V.4.4.5); es decir, el Rey no puede hablar al azar ni tampoco disparar al azar. */φυ–γα*, «lo que va recto», es una «flecha»; y «como el flechero endereza (*υφυ· καροτι*) el dardo, así el hombre sabio rectifica su voluntad» (*Δηαμμαπαδα* 33, cf. 80, 145 y *Μαφφιμα Νικψα* II.105); en el *Μαηφανακα ϑτακα* (*ϑτακα* VI.66) un flechero que trabaja en enderezar (*υφυ· καροτι*) una flecha, está mirándola a lo largo con un ojo cerrado, y de esto se saca la enseñanza de la visión única.

Puesto que el arco es el arma real *πορ εξχελενχια*, y puesto que se pone un énfasis tan grande sobre la rectitud del rey, no será irrelevante señalar que las palabras sánscrita *♦φυ* y pli *υφυ*, citadas arriba, y que significan «derecho», pertenecen a una raíz común que subyace en «recto», «rectificar», y «regio» (latín *ρεγερε* y *ρεξ* y sánscrito *ρφ*). Desde el punto de vista tradicional, un rey no es un gobernante «absoluto», sino el administrador de una ley trascendente, a la cual se conforman las leyes humanas[257]. En más de una ocasión

[257] Ver mi *Σπιριτυαλ Αυτηοριτψ ανδ Τεμποραλ Ποωερ ιν τηε Ινδιαν Τηεορψ οφ Γοωερνμεντ*, (New Haven, 1942), nota 14a y *πασσιμ.* La Ley, o la justicia (*δηαρμα*) es el principio de la realeza (*Β♦ηαδρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.4.14.etc.); y esta «justicia» difiere de la verdad (*σατψαμ*) sólo en que se aplica. (| α≡καρα sobre *Β♦ηαδρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.4.15). En otras palabras, el gobierno es un arte que se

α≡καρα hace del caso del flechero, profundamente absorbido en su tarea, un ejemplo de la concentración contemplativa (sobre *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* III.9.28.7 y sobre Β□δαρ□ψα⟩α, /*αρ×ρακα Μ×μ□≡σα Σ⟨τρα* VII.11, p. 800 Bib. Ind. ed.); y como observaba San Buenaventura: *Εχχε, θυομοδο ιλλυμινατιον αρτισ μεχηανιχαε ϖια εστ αδ ιλλυμινατιονεμ σαχραε Σχριπτυραε, ετ νιηιλ εστ ιν εα, θυοδ νομ πραεδιχετ ϖεραν σαπιεντιαμ* (*Δε ρεδ. αρτιυμ αδ τηεολογιαμ*, 14).

Απαρ□δη, el opuesto de *σ□δη*, es «errar el blanco», de donde «extraviarse», «desviarse», «fallar», «pecar»: estos dos valores apenas pueden distinguirse en *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* VI.5.5.2, donde Indra, habiendo disparado una flecha a «ς♦τρα», piensa «he errado el blanco» (*απαρ□δηαμ*); comparar II.5.5.6, donde el que yerra su blanco (*αϖαϖιδηψατι*) crece en maldad (*π□πιψ□ν*), mientras que el que no falla el suyo es como debe ser. La frase es común, también, en Platón, donde, como en la India y Persia, pertenece a la metáfora de seguir las huellas o el rastro (ℜΠ<γβΤ, *μ♦γ*), el origen de la cual debe referirse a la cultura de la caza, cultura cuyo lenguaje sobrevive en nuestra propia expresión «acertar (o errar) el blanco», *φραππερ λε βυτ*. De *ϖψαδη* («traspasar») deriva *ϖεδηα* y *ϖεδηιν* («arquero») y probablemente *ϖεδηασ* («sabio» en el sentido de «penetrante»). A esta última palabra algunos la derivan de *ϖιδ* («conocer» o «encontrar»), pero hay formas comunes a *ϖψαδη* y *ϖιδ*, concretamente el imperativo *ϖιδδηι*, que puede significar ya sea «conoce» o ya sea «penetra» o ambos a la vez; la ambigüedad es evidente en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* IV.18.6, *Μυ⟩δακα Υπανι•αδ* II.2.2 (examinadas abajo) y *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* VII.6. Las flechas verbales de un brahman «traspasan» a sus detractores (*Ατηαρϖα ζεδα Σα·ηιτ□* V.18.15). La comparación de un monje experto a un «disparo infalible» (*ακκηα⟩α–ϖεδηιν*)[258] es muy común en la literatura budista p□li, a menudo en combinación con otros términos tales como *δυρεπ□τιν* («de largo disparo»), *σαδδα–ϖεδηιν* («disparar a un sonido»), y *ϖ□λαϖεδηιν* («atravesar un cabello») (*Ανγυτταρα Νικ□ψα* I.284, II.170, IV.423, 494; *Μαφφηιμα Νικ□ψα* I.82, etc.). *Μιλινδαπα□ηα* 418 describe los cuatro «miembros» de un arquero que un monje verdadero debe poseer:

> «Justamente, oh rey, como el arquero, cuando descargando sus flechas, planta ambos pies firmemente en el suelo, mantiene sus rodillas derechas, cuelga su carcaj contra la

---

basa en una ciencia inmutable; y como en el caso de las demás artes, así también aquí, *αρσ σινε σχιεντια νιηιλ*.

[258] Las explicaciones de *ακκηα⟩α* del diccionario pali de la P.T.S. son admitidamente insatisfactorias. El equivalente real es el sánscrito *□κηα⟩α* («blanco»), como en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.60.7.8, y *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* I.2.7.8. Cf. *□κηα* en *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* VI.4.11.3, la nota de Keith, y «Π□⟩ινι» III.3.125. *ϖαρττ.* 1.

Con *σαδδα–ϖεδηιν* (*♣αβδα–*) cf. *Μαη□βη□ρατα* (Poona, 1933), I.123.12-18 donde Ekalavya, el Ναι•□δηα, que ha adquirido su pericia (*λαγηυτϖα*) en el tiro con arco (*ι•ϖαστρα*) haciendo una imagen de arcilla de Δρο⟩α y practicando ante ella como su maestro, dispara siete flechas dentro de la boca de un perro a quien oye ladrar pero no ve.

parte estrecha de su cintura, mantiene todo su cuerpo firme, monta su arco con ambas manos[259], aprieta sus puños, sin dejar ninguna abertura entre los dedos, alarga su cuello, cierra su boca y su ojo, apunta (*νιμιτταν υφυ· καροτι*), y sonríe al pensamiento "yo traspasaré"[260]; justamente así, oh rey, debe hacer el Yoguin (monje)… pensando "Con el dardo de la gnosis yo traspasaré cada defecto…" Y nuevamente, oh rey, justamente como un arquero tiene un enderezador de flechas para enderezar las flechas combadas y torcidas y desigualadas… Y nuevamente, oh rey, justamente como un arquero practica[261] en un blanco… mañana y tarde…

Justamente como un arquero practica mañana y tarde,
Y por no descuidar nunca su práctica gana sus apuestas,
Así también los Hijos del Buddha ejercitan el cuerpo
Y no descuidando nunca este ejercicio, devienen adeptos (*αρηατ*)».

El arco es el arma real *πορ εξχελενχια;* la pericia en el tiro con arco es para el rey, lo que el esplendor de la teología es para el sacerdote (*/αταπατηα Βρ□ημα⟩α* XIII.1.1.1-2). Es en su calidad de *κ•ατριψασ* como P□μα y el Bodhisattva pueden cumplir sus hazañas de tiro con arco. Al igual que los propios brazos del rey, los dos «brazos» del arco se asimilan a Μιτρ□–ϖαρυ⟩αυ, a saber, la *μιξτα περσονα* del Sacerdotium y el Regnum; en el rito de la coronación el sacerdote transmite el arco al rey, llamándolo «el mata dragón de Indra», pues el rey es el representante terrenal de Indra, a la vez como guerrero y como sacrificador, y tiene

[259] *Δϖε ηαττε σανδηι⊇⊇η□ναμ □ροπετι* (que Rhys Davids no ha comprendido) sólo puede significar «montar el arco», es decir, poner sus dos partes juntas, siendo *σανδηι–⊇⊇η□ναμ* la junción y «empuñadura»; cf. *ϑ□τακα* III.274 y IV.258 *δηανυμ αδεφφηα· κατϖ□να*, literalmente «hacer que el arco no sea doble», *Μαη□ϖα≡ισα* VII.19 *δηανυ· σανδη□ψα*, y *Μιλινδαπα□ηα* 352 *χ□π□ροπανα*, «desmontar y montar el arco» (como uno «abre y cierra» un arma de fuego). */ροπετι* es «acoplar», y también puede usarse del encordado del arco, como en *ϑ□τακα*, V.129 (*δηανυ·ηι… φιψαμ □ροπετϖ□;* mientras que *σανδαηατι* (*σα·δη□*) = «juntar» puede usarse también de la puesta de la flecha en la cuerda, como en *ϑ□τακα*, IV.258 *υσυ· σανδη□ψα.*

Un glosario de los términos del arquero, sánscrito y π□λι, requeriría un artículo separado; aquí solo he mencionado algunos que tienen una relación con la significación del tiro con arco.

[260] Cf. *ϑ□τακα*, IV.258: «Pensando, "yo le traspasaré, y cuando esté despertado, le agarraré"». *Νιμιτταμ υφυ· καροτι* podría traducirse también como «toma una resolución recta».

[261] *Υπ□σατι* (sánscrito *υπ□σ*) es ordinariamente «sentarse cerca», «sentarse bajo», «esperar a», «honrar», «adorar»; *Μιλινδαπα□ηα* 352 habla de una sala, *υπ□σανα–σ□λ□* (= *σαντη□γ□ρα*, S.V. 453), en la que un diestro arquero enseña a sus discípulos (*αντεϖ□σικε*, pupilos residentes, cf. *Ανγυτταρα Νικ□ψα* IV.423). En otras palabras, la práctica del tiro con arco es literalmente una «devoción». En *ϑ□τακα*, V.127 sig. ϑοτιπ□λα es enviado a un Maestro en Ταkkασιλ□ para que aprenda todo el arte (*σιππαμ*). Se paga una matrícula de «un millar». Cuando el muchacho ha devenido un experto, el maestro le da una espada, y «un arco de cuerno de carnero y un carcaj, ambos diestramente conjuntados» (*σανδηιψυττα–*), y su corselete y su turbante (estableciendo así al pupilo como un maestro en la debida sucesión).

«Mañana y tarde» puede significar de día y de noche. En *Μαη□βη□ρατα* (Poona) I.123.7, Arjuna resuelve practicar por *αβηψ□σα*, cuyo sentido primario es un «disparo a» (cf. «intento», «intención», auto-«*διρεχχι□ν*») y el significado derivado «ejercicio», «práctica», o «estudio» de cualquier tipo.

dragones suyos propios que vencer; le da también tres flechas, con referencia a los mundos terrestre, intermediario y celeste (/ατα πατηα Βρ□ημα⟩α V.3.5.27 sig., V.4.3.7).

Como símbolo de poder, el arco corresponde a la concepción del poder de Dios, otorgado por Gabriel a Adam, para su protección, como se ha citado arriba de fuentes turkas. Es desde este punto de vista, a saber, el del dominio, como nosotros podemos comprender mejor los ritos ampliamente extendidos del disparo de flechas a los Cuatro Cuadrantes; cf. /γ ςεδα Σα·ηιτ□ VI.75.2: «Con el arco, conquistemos nosotros las regiones». En el *Κυρυδηαμμα ϑ□τακα* (*ϑ□τακα* II.372) aprendemos que los reyes, en un festival trienal, «solían ataviarse con gran magnificencia, y vestirse como Dioses… de pie en la presencia del Ψακκηα Χιτταρ□φα, disparaban a los cuatro puntos cardinales flechas pintadas con flores». En Egipto, el disparo de flechas hacia los cuatro cuadrantes era una parte del rito de entronización faraónico[262]. En China, en el nacimiento de un heredero real, el maestro de los arqueros «con un arco de madera de morera y seis flechas del Rubus salvaje dispara hacia el Cielo, la Tierra, y los Cuatro Cuadrantes» (*Λι Χηι* X.2.17)[263]; la misma cosa se hacía en Japón[264].

[262] A. Moret, *Δυ χαραχτ□ρε ρελιγιευξ δε λα ροψαυτ□ πηαραονιθυε* (París, 1902), pp. 105-106 (p. 106, n. 3: «Parece que esta ceremonia tenga por objetivo definir el poder que tiene Pharaon-Horus de lanzar, como el sol, sus rayos a las cuatro partes del mundo»). En el relieve proveniente de Karnak (E. Lepsius, *Δενκμ□λερ* [Leipzig, 1850-59] , III, Lám. 36b) Thothmes III está representado así disparando, guiado por Horus y Seth; en el relieve posterior de la dinastía XXV (E. Prisse d'Avennes, *Μονυμεντσ □γψπτιενσ* [París, 1847], Lám. XXXIII; H. Schäfer, *□γψπτισχηερ υνδ ηευτιγερ Κυνστ υνδ Ωελτγεβα□δε δερ αλτεν □γψπτερ* [Berlín, 1928], Abb. 54, e *□δεμ*, «König Amenophis II als Meister-Schütz», *Ορ. Λιτερατ. Ζειτσχηρ.* [1929], col. 240-43) la reina está disparando a hogazas circulares, las cuales son, evidentemente, símbolos de los cuatro Cuadrantes; la inscripción afirma que ella recibe los arcos del Norte y el Sur y que dispara hacia los Cuatro Cuadrantes; esto es en el rito de *σεδ*, que, en un reinado posterior, repite los ritos de entronización y de deificación, renovando visiblemente el poder real del rey. Este rito se acompaña, o quizás puede reemplazarse por otro, en el que se sueltan cuatro pájaros para que vuelen hacia los Cuatro Cuadrantes; el pájaro y la flecha son símbolos equivalentes.

Sin embargo, en /ατα πατηα Βρ□ημα⟩α I.2.4.15 sig. y *Ταιττιρ×ψα Βρ□ημα⟩α* III.2.9.5 sig., donde el sacerdote blande la espada de madera cuatro veces, esto se hace para repeler a los Asuras de los Tres Mundos y de «todo Cuarto Mundo que pueda haber o no haber más allá de estos tres». Pero en el rito de coronación húngaro la espada se blande, como las flechas se disparan, hacia los Cuatro Cuadrantes de este mundo.

/ατα πατηα Βρ□ημα⟩α V.1.5.13 sig. y V.3.5.29, 30 describe el uso ritual de las diecisiete flechas y el de las tres flechas. Las diecisiete flechas corresponden al «Πραφ□πατι diecisiete veces múltiple», y la decimoséptima flecha marca el lugar para el poste del blanco a cuyo alrededor los carros han de girar en la carrera ritual (nosotros sabemos por otras fuentes que este poste representa el sol); y es explícito que el disparo simboliza e implica «el gobierno de uno sobre muchos». Las tres flechas, una que penetra, otra que hiere, y otra que falla, corresponden a los Tres Mundos.

[263] Esto era considerado por B. Karlgren («Some Fecundity Symbols in Ancient China», *Βυλλ. Μυσ. Φαρ Εαστερν Αντιθυιτιεσ*, II [Estocolmo, 1930], 51) como un ritual de fecundidad que se llevaba a cabo por causa de hijos varones, representados por las flechas; C. G. Seligman («Bow and Arrow Symbolism», *Ευρασια Σεπτεντριοναλισ Αντιθυα*, IX [1934], 351), criticando a Karlgren, señalaba acertadamente que la significación primaria del rito es la de «una suprema afirmación de poder». Sin embargo, ninguno de ambos autores parece darse cuenta de que la significación erótica del disparo (aunque es completamente familiar), y la del disparo como un símbolo de dominio, no son en modo alguno significados mutuamente exclusivos. Así, los rayos del

El arquetipo del rito que implica así el dominio es evidentemente solar; el hecho de que el rey libere cuatro flechas separadas, refleja un tiro de arco supranatural en el que los Cuatro Cuadrantes se penetran y se sujetan virtualmente por la descarga de un único dardo. Esta hazaña, conocida como la «Penetración de la Esfera» (*χακκα−ϖιδδηαμ*, donde *χακκα* implica el «redondel del mundo») se describe en el *Σαραβηανγα ϑ□τακα* (*ϑ□τακα* V.125 sig.), donde se atribuye al Bodhisattva ϑοτιπ□λα, el «Guardián de la Luz» y un «disparo infalible» (*ακκηα⟩α−ϖεδηιν*). ϑοτιπ□λα es el hijo del ministro brahman del rey, y aunque el arco, como lo hemos visto, es típicamente el arma del k•atriya, está completamente en orden que sea esgrimido por un brahman, representante humano del Brahma (*σαχερδοτιυμ*) *ιν διϖινισ*, «que es a la vez el Sacerdotium y el Regnum» (*/αταπατηα Βρ□ημα⟩α* X.4.1.9), y que como cualquier αϖατ□ρα, es «a la vez sacerdote y rey». ϑοτιπ□λα es requerido por el rey para que compita con los arqueros reales, algunos de los cuales son igualmente «disparos infalibles», capaces de cortar un cabello o una flecha al caer. ϑοτιπ□λα apareció disfrazado, ocultando su arco, su cota de maya, y su turbante debajo de una vestidura externa; tenía preparado un pabellón, y una vez dentro de él, se desvistió su vestidura exterior, asumió la regalía, y encordó su arco; y así, plenamente armado, y tomando una flecha «guarnecida de diamante» (*ϖαφιραγγα* —la significación de esto ya se ha señalado), «abrió de par en par la cortina (*σ□νι∝ ϖιϖαριτϖ□*) y salió (*νικκηαμιτϖ□*) como un príncipe de las serpientes (*ν□γα κυμ□ρο*) emergiendo de la tierra. Trazó un círculo[265] en medio del patio real de cuatro esquinas (que aquí representan el mundo), y disparando desde allí, se defendió contra innumerables flechas que le disparaban arqueros estacionados en las cuatro esquinas[266]; entonces ofreció herir a todos estos arqueros con una única flecha, desafío que ellos no se atrevieron a aceptar. Entonces, habiendo levantado cuatro troncos de bananero en las cuatro esquinas del patio, el Bodhisattva, «atando un fino hilo escarlata (*ραττα−συττακαμ*) a la punta plumada de la flecha, apuntó y golpeó a uno de los árboles; la flecha lo penetró, y

---

sol, rayos que el sol dispara (cf. Phoebus Apolo) son al mismo tiempo dominantes y progenitivos (cf. *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* VII.1.1.1, */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* VIII.7.1.16-17, y A. K. Coomaraswamy, «The Sun-Kiss», *Θουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ*, LX [1940], p. 50, notas 13 y 14). De la misma manera, el sánscrito *σ♦φ*, «soltar», puede aplicarse ya sea a la suelta de una flecha o ya sea al acto de procreación, y es de hecho así como Πραφ□πατι «proyecta» (*σ♦φατι*) a sus hijos, considerados como «rayos».

[264] *Ηεικε Μονογαταρι* (siglo trece); ver A. L. Sadler, «The Heike Monogatari», *Τρανσ. Ασιατιχ Σοχ. Θαπαν*, XLVI (1918), Lám., 2, 120.

[265] El texto impreso tiene *μα⟩∂απα*, «pabellón», pero ha de preferirse el v.l. *μα⟩∂αλα*. El hecho de que el arquero esté dentro de un círculo, y dispare desde allí a las cuatro esquinas de un campo cuadrado, tiene un significado que se relaciona con el de un domo sobre una estructura cuadrada, pues el cielo y la tierra son típicamente «circular» y cuadrada; es cierto que la tierra puede considerarse también como un círculo, y que la estructura adomada puede ser circular también en el plano, aunque la tierra es cuadrada en el sentido de que hay «Cuatro Cuadrantes». La posición del arquero en relación con los cuatro blancos es quintaesencial, y virtualmente «elevada»; el «campo» corresponde a todo lo que está «bajo el Sol», el gobernante de todo lo que presencia.

[266] La invulnerabilidad del Bodhisatta corresponde a la del Soplo solar (*πρ□⟩α*) de *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.60.7-8 y *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* I.2.7-8.

después al segundo, al tercero, y al cuarto en sucesión, y finalmente de nuevo al primero, que ya había sido traspasado, y así volvió a su mano, mientras los árboles quedaban rodeados por el hilo»[267].

Esto es, claramente, una exposición de la doctrina del «hilo del espíritu» (*στρ□τμαν*), en concordancia con la cual el sol, como punto de fijación, conecta estos mundos a sí mismo por medio de los Cuatro Cuadrantes, con el hilo del espíritu, como gemas en un hilo[268]. La flecha es el equivalente de la «aguja», y se podría decir que, en el caso descrito arriba, los cuatro cuadrantes son «cosidos» entre sí y a su centro común; aquí la punta plumada, o la muesca de la flecha a la que se ata el hilo, corresponde al ojo de la aguja[269]. En la práctica ordinaria una flecha no deja ningún rastro visible de su paso. Sin embargo, puede observarse que una flecha con un fino hilo atado a ella, puede ser disparada a través de una sima de otro modo infranqueable; por medio de este hilo puede tenderse un cable más fuerte, y así sucesivamente hasta que la sima queda franqueada por una soga; de esta manera el simbolismo del tiro con arco puede combinarse con el del «puente». El principio es el mismo en el caso de los artilugios salvavidas modernos, en los que se dispara un cable, en este caso desde un arma de fuego, desde la orilla a un barco que naufraga, y por medio de este cable puede tenderse un «cable salvavidas» más fuerte.

Por otra parte, los chinos empleaban efectivamente una flecha con una cuerda atada en la caza de aves, como puede verse claramente sobre un bronce grabado de la dinastía Chou, ahora en la Walters Art Gallery, Baltimore. Los esquimales también hacían uso de flechas con cabezas desmontables y una cuerda atada en la caza de la nutria de mar[270]. De la misma manera en el caso de una red tendida con una cuerda atada, y en el caso del lazo; e igualmente

[267] Debe destacarse esta mención de una segunda penetración del primer blanco; sin esto el círculo se habría quedado «abierto». No se podría pedir una prueba mejor del contenido metafísico de lo que muchos considerarían como una mera historieta. El estudioso serio aprenderá pronto que todos los motivos del folklore y de los cuentos de hadas verdaderos tienen un tal contenido; y que sería ocioso pretender que los pueblos más primitivos carecían de idiomas adecuados para la expresión de las ideas más abstractas, ya sea en las artes verbales o ya sea en las artes visuales. Es *νυεστρο* lenguaje el que se empobrecería si se olvidaran sus idiomas.

[268] */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* VI.7.1.17, VIII.7.3.10 (el Sol es el amarre al que los Cuadrantes están sujetos con un hilo pneumático); *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* III.6.2; *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* VII.7; *Ιλ□αδα* VIII.18 sig.; Platón, *Τεετετο* 153C, D; *Λεψεσ* 644E, «Una Cuerda de Oro»; Dante, *Παραδισο* I.116 *θυεστι λα τερρα ιν σε στρινγε;* W. Blake, «Yo te doy la punta de una cuerda de oro»; etc.

«En un lugar de Gilgit se dice que hay una cadena de oro colgando desde el cielo hasta la tierra. Todas las personas sospechosas de maldad o de falsedad eran llevadas a ese lugar y forzadas a agarrar la cadena [¡como en Platón, *Λεψεσ*, 644!] mientras juraban que eran inocentes o que sus afirmaciones eran ciertas. Esto sugiere la referencia Homérica (*Ιλ□αδα* VIII.18 y sig.), y la «Catena Aurea Homeri», que fue transmitida a través de los neoplatónicos a los alquimistas de la Edad Media» (W. Crooke, *Φολκλορε*, XXV [1914], 397).

[269] «Este es el hilo que está conectado con la aguja: el ojo de la aguja no es apropiado para el camello», es decir, el «alma-y-cuerpo» (P\μ×, ed. por R. L. Nicholson, *Ματηναω×* I.3065, cf. I.849, cuerdas de causación; II.1276, soga y pozo).

[270] O. T. Mason, «North American Bows, Arrows and Quivers», *Σμιτησον. Ρεπτ.* 1893 (Washington, 1894), pp. 631-79. Estoy endeudado con el Dr. Carleton S. Coon del University Museum, Pennsylvania, por esta referencia.

en la pesca, donde la caña corresponde al arco y el anzuelo a la flecha de la aguja. En todos estos casos el cazador, análogo a la deidad, ata la presa a sí mismo por medio de un hilo, que seguidamente recoge. En este sentido Σηαμσ–ι–Ταβρ×ζ:

«Él me dio la punta de un hilo —un hilo lleno de malicia y engaño— "Tira", dijo, "para que yo tire; y no lo rompas al tirar"»[271].

Un famoso pasaje en el *Μαη□βηαρατα* (I. 123.46 sig. en la nueva edición de Poona) describe la prueba de los pupilos de Dro⎫a en el tiro con arco. Una águila artificial (*βη□σα*) ha sido preparada por los artesanos, y erigida como blanco en la copa de un árbol. Se pregunta a tres pupilos: «¿Qué veis?», y cada uno responde: «Yo te veo a ti mismo, al árbol y al águila». Dro⎫a exclama: «Quitad de ahí; éstos tres no serán capaces de acertar el blanco»; y volviéndose a Arjuna le dice, «a ti te toca acertar el blanco». Arjuna se levanta tendiendo su arco (*ϖιτατψα κ□ρμυκαμ*), y Dro⎫a continúa: «¿Tú también ves al árbol, a mí mismo, y al pájaro?». Arjuna responde: «Yo sólo veo el pájaro». «¿Y cómo ves el pájaro?». «Veo su cabeza, pero no su cuerpo». Dro⎫a, deleitado dice: «Suéltala» (*μυ□χασϖα*). Arjuna dispara, corta la cabeza y la abate. Δρο⎫α le da entonces el arma irresistible, la «cabeza de Brahma», la cual no puede usarse contra ningún enemigo humano; y puede haber poca duda de que esto implica la comunicación de un *μαντραμ* iniciatorio, y el «secreto» del tiro con arco[272]. La «enseñanza» evidente es la de la de concentración de mente unificada.

En competición pública[273] Arjuna lleva a cabo un número de hazañas mágicas haciendo uso de armas apropiadas para crear y destruir toda suerte de apariencias, y entonces, desde un carro en movimiento, dispara cinco flechas dentro de la boca de un jabalí de hierro en movimiento, y veintiuna dentro de la abertura de un cuerno de vaca suspendido y balanceándose en el aire[274]. En la gran competición por la mano de Δραυπαδ×[275], su padre ha

[271] En R. A. Nicholson, *Δ×ω□ν–ι–Σηαμσ–ι–Ταβρ×ζ* (Cambridge, 1898), Oda 28. «Retén tu punta del hilo, a fin de que él pueda retener su punta» (Hafiz I.386.2); «Semejante al pez en un mar, contémplame nadando, hasta que él con su anzuelo me rescate» (W. Leaf, *ςερσιονσ φρομ Ηαφιζ* [Londres, 1898], XII.2). Un estudio más completo de los símbolos islámicos del espíritu requeriría un artículo separado. Podrían citarse también paralelos extremo-orientales, por ejemplo, la historia de «The Spider's Thread» en *Ταλεσ Γροτεσθυε ανδ Χυριουσ*, por R. Akutagawa, trad. Por G. Shaw (Tokio, n.d.), el hilo es roto por el egotismo de los escaladores.

[272] En *Μαη□βη□ρατα* I.121.21.22 se nos dice que Dro⎫a mismo había recibido de (Para♣u-) R□ma sus «armas, junto con los secretos de su uso» (*αστρ□⎫ι… σαπραψογαραηασψ□νι*) y el «Libro del Arco» (*δηανυρϖεδαμ*).

Se atribuye al */•ι ςι♣ϖ□μιτρα* un *Δηανυρϖεδα*, que trata de todo el arte de la guerra y de las armas «auch über geheime Waffen, Zaubersprüche, Königsweihe und Omina»; y existen otros *Δηανυρϖεδασ* en manuscritos (M. Winternitz, *Γεσχηιχητε δερ ινδισχηεν Λιτερατυρ* [Leipzig, 1920] III.532).

M. Williams, *Σανσκριτ Διχτιοναρψ*, cita la palabra *κ□ρμυκοπανι•α⊇* («secreto del arte del disparo) del *Β□λαρ□μ□ψα⎫α*.

[273] *Μαη□βη□ρατα* I.125.

[274] En el rito Μαη□ωρατα (un festival de solsticio de invierno) se disparan tres flechas por un rey o un príncipe, o el mejor arquero disponible, a un blanco circular de piel suspendido entre dos postes; el arquero está

hecho un arco muy recio, que nadie sino Arjuna será capaz de tender; y ha hecho también «un ingenio artificial suspendido en el aire y junto con él un blanco de oro» (*ψαντρα· ϖαιη□ψασαμ⊃ κ♦τιμα·, ψαντρε⟩α σαηιταμ⊃ λακ•ψα· κ□□χαναμ*), anunciando que «quienquiera que encorde este arco y con él y estas flechas pase y traspase el blanco (*ατ×τψα λακ•ψα· ψο ϖεδδη□*) tendrá a mi hija». Cuando los príncipes competidores están asambleados, el hermano de Δραυπαδ× se dirige a la asamblea:

> «Oidme, todos vosotros hijos de la Tierra: Éste es el arco, éste es el blanco y éstas son las flechas; acertad el blanco con estas cinco flechas, haciéndolas pasar a través de la abertura en el ingenio (*ψαντραχηιδρε⟩□βηψατικραμψα λακ•ψα· σαμαρπαψαδηϖα· κηαγαμαιρ δα♣□ρδηαι⟩*)[276].

---

en un carro móvil que se lleva alrededor del altar; las flechas no han de traspasar, sino permanecer clavadas en el blanco. Esto se hace para «destruir» (*αϖαβηιδ*) el mal (*π□πμαν*) del sacrificador, de la misma manera que las flechas «destruyen» el blanco (*Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* VII.5.10). Una piel es a menudo el símbolo de la obscuridad (para RV. ver H. G. Grassmann, *Ω□ρτερβυχη, ζυμ Ριγ–ζεδα* [Leipzig, 1873], s.v. tvac, sentido 9), y la obscuridad, la muerte, y el pecado o el mal (*π□πμαν*) son una y la misma cosa (*Βρ□ημα⟩ασ, πασσιμ*). Así pues, es para librar al sol de la obscuridad, y, por analogía, al sacrificador de su propia obscuridad, por lo que se lleva a cabo el rito.

[275] *Μαη□βη□ρατα* I.176-79.

[276] En S.V. 453 el Buddha encuentra a algunos jóvenes licchavi ejercitándose en un gimnasio (*σαντη□γ□ρε υπ□σανα· καροντε*), disparando «desde lejos a través de un pequeñísimo “agujero de cerradura”» (*δυρατο ϖα συκηυμενα τ□Ϟα–χηιγγαϞενα*) y partiendo una flecha, descarga tras descarga, sin fallar (*ασαναμ ατιπατεντε πο≡κη□νυπο≡κηαμ αϖιρ□δηιταμ*). *T□Ϟα–χηιγγαϞα* (= *τ□Ϟα–χηιδδα*) es aquí, evidentemente, no un agujero de cerradura real, sino el equivalente del yantra-chidra de *Μαη□βη□ρατα*, es decir, una abertura que, en el argot del arquero, puede haberse llamado un «agujero de cerradura», de la misma manera que nosotros hablamos de una puerta estrecha como el «ojo de una aguja»; en este sentido, uno podría haber traducido el *ψαντρα–χηιδρα* de *Μαη□βη□ρατα* por «agujero de cerradura». Además, el término es muy apropiado, puesto que la puerta del sol, una vez pasada la cual uno está enteramente liberado (*ατιμυχψατε*), es un «agujero en el cielo» (*διϖα♣ χηιδρα, ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.3.5; *χηιλδρα ιϖ□διτψο δ♦♣ψατε, Αιταρεψα ⌊ρα⟩ψακα* III.2.4), mientras que la flecha igualada con el ⌊τμαν o con O· (*Μυ⟩δακα Υπανι•αδ* II.2.4, *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.24), podría haberse considerado perfectamente como la «llave» de paso. En relación con esto mismo, puede observarse que en el arte tradicional a los agujeros de cerradura se les ornamente comúnmente con el motivo del pájaro sol (a menudo el Γαρυδα o Ηα·σα bicéfalo), a cuyo través debe pasarse la llave antes de que pueda haber acceso a lo que quiera que hay adentro. A este pájaro sol corresponde el «artilugio suspendido» de *Μαη□βη□ρατα.*

En *Σα·ψυττα Νικ□ψα* (*λοχ. χιτ.*) el Buddha procede a preguntar a los arqueros si «¿es más difícil su hazaña de disparar así, o de traspasar el hilo de un cabello, un centenar de veces dividido, con otro hilo?». La respuesta es obvia. El Buddha continúa, «Eso es justamente lo que hacen, quienes penetran el significado real de la palabras, “ESTO ES SUFRIMIENTO”» (*ατηα κο… πα⊇ιϖιφφηαντι ψε* IDAM DUKKHAM *τι ψατη□βη⟨ταμ πα⊇ιϖιφφηαντι*).

[Con *ατιπ□τεντε* arriba, cf. *Μαφφημα Νικ□ψα* I.8.2 *τιριψα· τ□λαχχη□ψαμ ατιπ□τεψψα*, «traspasa una palmera umbría»; pero en *ϑ□τακα* V.130.1.1 *π□τεσι* es «abate». La palabra más usual para «atravesar» es *ϖιφφηατι*, como en la expresión *ϖ□λαϖεδηι*, «atravesar un cabello». Puede destacarse aquí que en *ϑ□τακα* V.130 el traductor (H. T. Francis) no comprende *κο⊇⊇ηακαμ παρικηιπαντο ϖιψα;* el Bodhisatta abate (*π□τεσι*) las 120.000 flechas de sus oponentes y «levanta alrededor de *σ□ μισμο* una suerte de casa» cuyos

Quienquiera que, siendo de buena familia, fuerte y bello, cumpla está difícil hazaña tendrá a mi hermana como esposa este día, y yo no digo mentira».

Esto sólo Arjuna es capaz de hacerlo; sus flechas penetran el blanco mismo, con tal fuerza como para clavarse en el suelo más allá de él.

El lenguaje mismo de todos estos textos expresa su significación simbólica. La hazaña es esencialmente la de Indra, de quien Arjuna es un descenso, mientras que Δραυπαδ×, el premio, es explícitamente | ρ× (Fortuna, Tyche, Basileia). Con apenas algún cambio en la redacción, esta narrativa podría referirse a la obtención de una victoria más eminente que la que puede ganarse con armas concretas solo. Esto aparecerá más claramente en la cita de la *Μυ⟩∂ακα Υπανι•αδ*, abajo. Mientras tanto, puede observarse que *μυ□χασϖα* («suéltala») viene de *μυχ* («liberar»), la raíz de *μοκ•α* y *μυκτι* («liberación espiritual», el «fin» último del hombre). *Κ□ρμυκα* («arco») es literalmente «hecho de madera de *κ♦μυκα*», un árbol que */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* VI.6.2.11 deriva de «la punta de la llama de Agni que tomó raíz en la tierra»; así el arco, como la punta de la flecha[277] participa en la naturaleza del fuego. El significado primario de *ψαντρα* es «barrera»; el *ψαντρα* perforado suspendido a través del cual las flechas han de ser disparadas apenas puede concebirse sino como un símbolo del sol, es decir, una representación de la Puerta del Sol, a través de la cual la vía lleva a Brahma: «Por ella los hombres alcanzan la estación más alta»[278]. El hecho de que el blanco, cualesquiera que pueda haber sido su forma, sea «de oro», refleja los significados regulares del «oro», a saber, la luz y la inmortalidad; y que haya de ser alcanzado a través de un disco perforado, tal como yo asumo que debía ser el «ingenio», corresponde a expresiones tales como «más allá del cielo» (*υτταρα· διϖα⟩*)[279] o «más allá del sol» (*παρε⟩α □διτψαμ*)[280], cuya referencia es a la «otra mitad del cielo» (*διϖι παρ□ρδηα*)[281], el «⇓Bγ∆≅Λ∆ς<4≅H ϑ B̄≅H» de Platón, del cual no se ha hecho nunca ningún relato verdadero[282] y que es sin nombre[283], como lo son aquellos que le alcanzan. Kha-ga, «flecha», es también «pájaro», y

---

muros son las flechas caídas, limpiamente apiladas; es desde dentro de este «recinto de flechas» (*σαρα–γαββηα*) de donde surge después al aire «sin dañar la "casa"»].

[277] Ver nota 7.

[278] *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.30. La «vía» es aquel de los «rayos» del sol que pasa a través de su disco, *⟨ρδηϖαμ εκα / στηιτασ τε•□μ ψο βηιτϖ□ σ⟨ρψα–μα⟩∂αλαμ βραημαλοκαμ ατικραμψα* en *Μαιτρι Υπανι•αδ*, como *ψαντραχηιδρε⟩□βηψατικραμψα* en *Μαη□βη□ρατα* citado arriba; cf. Hermes Trismegistus, *Λιβ.* XVI.16 «□6ϑℜH *f*B48ς:Bγ4 ∗4□ ϑ≅¬ ≡84≅¬».

Para un estudio más detallado de la puerta del sol, de su forma y significación, ver mi «Σϖαψαμ□τ♦⟩⟩□: Janua Coeli», *Ζαλμοξισ*, II (1939), 3-51.

[279] *Ατηαρϖα ζεδα Σα·ηιτ□* X.7.3.

[280] *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.6.4.

[281] */γ ζεδα Σα·ηιτ□* I.164.12; */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* XI.2.3.3, etc.

[282] *Φεδρο* 247C.

[283] *Νψ□σα Υπανι•αδ* 2.

literalmente, «viajador a través del espacio vacío»; pero *κηα* es también «vacío»[284] y como tal un símbolo de Brahma —«Brahma es el Vacío, el Antiguo Vacío del pneuma… con lo cual yo sé lo que debe ser sabido» (*κηαμ βραημα, κηαμ πυρ□⟩α∝ ϖ□ψυραμ⊃ ϖεδαινενα ϖεδιταϖψαμ*)[285].

De hecho, es en la noción de la penetración de un blanco distante e invisible donde culmina el simbolismo del tiro con arco en la *Μυ⟩∂ακα Υπανι•αδ* (II.2.1-4). En los dos primeros versos, a Brahma se lo describe como la unidad de los contrarios, el *συμμυν βονυμ*, la verdad inmortal: «Eso es lo que debe ser penetrado, penétra-Lo, querido mío» (*ταδ ϖεδδηαϖψα·, σομψα ϖιδδηι*). El tercero y cuarto versículos continúan:

> «Tomando como arco la poderosa arma (*Ο·*) de la Upani•ad,
> Pon en él una flecha afilada con devociones (*υπ□σανα−νι♣ιταμ*)[286]
> Ténsalo con una mente de la misma naturaleza que Eso (*ταδβη□ϖα−γατενα χεταση□*):
> El blanco (*λακ•ψα·*) es Ese Imperecedero; ¡penétra-Lo (*ϖιδδηι*)[287], querido mío!

---

[284] Cf. mi «*Κηα* and Other Words Denoting Zero…», *Βυλλ. Σχηοολ οφ Οριενταλ Στυδιεσ*, VII (1934), pp. 487-97.

[285] *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* V.1.

[286] En */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VI.75.15 las flechas se «afilan con encantaciones» (*βραημασα·♣ιτα*), de la misma manera que en */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* I.2.4 la espada ritual de madera se afila y se blande para participar de la naturaleza cortante del Viento. Hemos observado arriba (nota 13) que *υπ□σανα* es «ejercicio»; en el contexto presente el «ejercicio» es contemplativo, como en *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.4.7 *□τμεψ εϖοπ□σ×τα*, «Adora-Le como Espíritu», o como «tu Sí mismo».

[287] *ςιδδηι*, como se anota arriba, es el imperativo común de *ϖψαδη* o *ϖιδη*, traspasar o penetrar, y de *ϖιδ*, conocer o descubrir. Cf. *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* VII.7 *πρακ♦τι· ϖιδδηι με παρ□μ*, «penetra (o conoce) mi naturaleza más alta», es decir, la «naturaleza de eso» del verso de *Μυ⟩∂ακα Υπανι•αδ*. De la misma manera *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* IV.18.6 (*Κενα Υπανι•αδ*) *ταδ εϖα βραημα τϖα· ϖιδδηι νεΠδαμ ψαδ ιδαμ υπ□σατε*, «Conoce (o penetra) sólo a Brahma, no lo que los hombres adoran aquí». Esta ambivalencia reaparece en π□λι; así, en Υδ□να 9, Woodward traduce *ατταν□ ϖεδι* como «con su propio sí mismo ha traspasado (a la verdad)» [«en», o «con el espíritu» sería igualmente legítimo], y el comentario dice: *σαψαμ εϖα α□□□τι, πα⊇ιϖιφφηατι*, «conoce o penetra». En *Σα·ψυττα Νικ□ψα* I.4 *πα⊇ιϖιδηιτ□* (v.l. *−ϖιδηιτ□*) se interpreta como *□□νενα πα⊇ιϖιδδηα*, «aquellos que por la gnosis han penetrado», y esto difícilmente puede llamarse con Mrs. Rhys Davids un «equívoco exegético», pues nosotros mismos no llamamos un «equívoco» al doble sentido de nuestra palabra «penetrante». El hecho es que la «persecución» de la verdad es un arte de caza; uno la rastrea (*μ♦γ*, ℜΠ<γβΤ), la apunta, acierta el blanco, y la *πενετρα*. Cf. *Θ□τακα* 340, 341, *παχχεκα−βοδηι−□□ναμ πα⊇ιϖιφφηι*, «él penetró la gnosis de un Buddha Pacceka», y Vis. 288 *λακκηαναπα⊇ισα·ϖεδηενα*, literalmente «por penetración del blanco», pero aquí «por penetración de las características» (de un estado de contemplación). En *Καυσιτακ× Βρ□ημα⟩α* XI.5 *μαναση□ πρεϖα ϖιδηψετ* es «que con su mente, por así decir, traspase»; cf. *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.24, «donde la mente es la punta de la flecha».

Un simbolismo análogo se emplea en *ςισυδδηι Μαγγα* I.284, donde *σ⟨χιπ□σαϖεδηαναμ* es un «taladrador del ojo de la aguja», usado por el hacedor de agujas; la aguja significa la recordación (*σατι* = *σμ♦τι*) y el taladrador la presciencia (*πα□□α* = *πραφ□□*) conectada con ella.

Ο· es el arco, el Espíritu (*□τμαν*, el Sí mismo)[288] la flecha, Brahma el blanco:
Ello es penetrable[289] por el hombre sobrio; devén de una única
substancia con ello (*τανμαψο βηαϖετ*), como la flecha».

Aquí se hace la familiar ecuación, ⎩τμαν = Brahman. La penetración es de igual a igual; el sí mismo espiritual representado por la flecha, no es en modo alguno el ego empírico, sino la Deidad inmanente, el mismo sí mismo en todos los seres: «A Él uno debe extraer(-Le) del propio cuerpo de uno, como se extrae la flecha de la caña» (*Κα⊇ηα Υπανι•αδ* VI.17); o, en los términos de *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.28, debe «liberar(-Le)» y «soltar(-Le) volar» del cuerpo como se suelta una flecha del arco.

En *Μαιτρι Υπανι•αδ* las expresiones difieren ligeramente, pero los significados permanecen esencialmente los mismos: hay obstáculos que han de ser traspasados antes de que pueda alcanzarse el blanco. En *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.24, «El cuerpo es el arco, la flecha es *Ο∝*, la mente es su punta, la obscuridad es el blanco (*λακ•ψα·*)[290]; y traspasando (*βηιτϖ□*)[291] la obscuridad, uno alcanza eso que no está envuelto en obscuridad, Brahma más allá de la obscuridad, más allá del color del Sol (es decir, "de oro"), eso que brilla en aquel Sol, en el Fuego y en el Relámpago»[292]. En *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.28 uno olvida, o vence (*ατικραμψα*) a los objetos de los sentidos (*σενσιβιλια*, «ϑ□ ∀∅Φ2Zϑ∀»), y con el arco de la firmeza, encordado con la vía del monje errante, y con la flecha de la liberación de la ego-opinión (*αναβηιμ□ναμαψενα χαιϖε•υ⎫□*), abate (*νιηατψα*) al guardián de la puerta de Brahma[293] —cuyo arco es la codicia, cuya cuerda es la cólera, y cuya flecha es el deseo— y alcanza a Brahma.

Sobre *πενετραβιλια* y *πενετραλια* cf. Isidorus, *Διφφ.* I.435 (Migne, vol. 83, col. 54) *πενετραλια αυτεμ συντ δομορυμ σεχρετα, ετ δικτα αβ εο θυοδ εστ πενιτυσ* (*πενιτυσ* es «dentro», y no ha de confundirse con «penitente»); Mellifluus (*χα.* 540 A. D.) *αδ ρεγνι συπερνι πενετραβιλια νον περϖενιτ θυισθυαμ νισι εγεριτ παενιτεντιαμ*, citado por R. J. Getty, «*Πενετραλια* and *πενετραβιλια* in Post-Classical Latin», en *Αμερ. Θουρν. Πηιλ.*, LVIII (1936), 233-44. Cf. también P⎩μ×, *Ματηναω×*, ed. R. A. Nicholson, I.3503, «Como la punta de la lanza pasa a través del escudo».

[288] Cf. Υδ□να 9 *αττανϖ□ ϖεδι* citado en la nota precedente. La condición de la entrada es que uno debe realizar «"Eso" es la verdad, "Eso" es el Espíritu (o el Sí mismo, el sí mismo real de todos los seres), "Eso" eres tú» (*Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VI.9.4, cf. *Θαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⎫α* III.14.3) y mi «The "E" at Delphi», *Ρεϖιεω οφ Ρελιγιον*, V (1941), pp. 18-19.

[289] Cf. *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* VI.54 *σακψο ηψ αηα· ϖιδδηαη*, «Ciertamente, Yo puedo ser penetrado (o conocido)».

[290] Por supuesto, aquí no es el último blanco, sino el obstáculo.

[291] Como en *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.30 *σαυρα· δϖ□ραμ βηιτϖ□*, «traspasando la Puerta del Sol». Todo este simbolismo tiene un paralelo en el del techo; el monje experto, subiendo en el aire, sale a través del disco del domo (*κα⎫⎫ικα–μα⎫∂αλαμ βηινδιτϖ□, Δηαμμαπαδα Αττηακατη□* III.66, etc.); cf. mi «Symbolism of the Dome», *Ινδιαν Ηιστ. Θυαρτ.* XIV (1938) Pt. iii.

[292] Tres formas de Agni. Brahma es «eso que en el brilla relámpago» (*Κενα Υπανι•αδ* 29).

[293] *Αβηιμ□να*, arrogancia, es el engaño del ego, la noción de «yo soy» y «yo hago». Vencer al guardián es abrir la entrada, y es un equivalente del simbolismo del «agujero de la cerradura». En *Θαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⎫α* I.5 el (disco) del sol es el guardián, y cierra la vía a aquellos que esperan entrar dentro por medio de

La penetración de obstáculos es una hazaña común; la hemos visto arriba en la práctica turca, y en *ϑ□τακα* V.131 Jotip□la traspasa un centenar de troncos atados como si fueran uno (*εκ□βαδδηαμ πηαλακασατα· ϖινιφφηιτϖ□*). En *ϛισυδδηι Μαγγα*, 674 un arquero lleva a cabo la difícil hazaña de traspasar un centenar de troncos (*πηαλακασατα·–νιββιφφηαναμ*) a una distancia de unas cincuenta yardas; el arquero está con los ojos vendados y montado sobre una rueda en movimiento (*χακκα–ψαντε α⊇⊇η□σι*); cuando la rueda gira de manera que él está frente al blanco, se da la señal (*σα□□□*)[294] con el sonido de un golpe que se da en el blanco con un palo; y guiado por el sonido, el arquero suelta la flecha y traspasa todos los troncos. El arquero representa la «Gnosis de la Vía» (*μαγγα□□να*), mientras que la señal que se da es la de la «Gnosis Adoptiva» (*γοτραβη⟨–□□να*) y puede considerarse como un «recordador» del fin que ha de ser alcanzado; el atado de troncos significa los «troncos o agregados de la codicia, la mala

---

sus buenas obras; pero no puede oponerse al que invoca la verdad, la cual es que sus obras no son «suyas propias», sino las del sol mismo, ni al que abandona la pretensión de la noción de «yo hago», o que, como en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.14.5, niega que él es otro que el sol mismo; cf. P\μ×, *Ματηναω×* I.3056-65. La puerta del sol es una entrada para el sabio, y una barrera para el necio (*Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.6.5; cf. */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* IX.113.8).

[294] *Σα□□□* (*σα·φ□□*) es también «consciencia»; *Ανγυτταρα Νικ□ψα* II.167 define cuatro niveles de consciencia, de los cuales el primero y más bajo es la renunciación (*η□να*, repudiación, arrepentimiento), el segundo la toma de posición (*⊇ηιτι*), el tercero la trascendencia de la dialéctica (*ϖιτακκα*), mientras que el más alto implica la indiferencia (*νιββιδα*) y la revulsión (*ϖιρ□γα*) y es de la naturaleza de la penetración (*νιββεδηα* = *νιρϖεδηα*). La posición (*τηιτι*) corresponde a la postura adiestrada del arquero; lo mismo que el arquero con su destreza, así también el monje es un «hombre de postura adiestrada» (*τη□να–κυσαλο*) por su conducta (*σ×λα*), un «tirador de largo alcance» porque en todas las cosas fenoménicas reconoce que «eso no es mío, yo no soy eso, eso no es mi Sí mismo», un hombre «que acierta el blanco» porque comprende el significado del «sufrimiento» (*δυκκηαμ*) como es realmente, y el «traspasador de una gran masa» porque traspasa el tronco de la ignorancia *αϖιφφ□–κηανδηαμ* (*Ανγυτταρα Νικ□ψα* II.171; cf. II.202). *Μαφφημα Νικ□ψα* I.82 compara el discípulo perfeccionado a un arquero instruido, practicado y devoto (*δηαν⟨γγαηο σικκηιτο καταηαττηο κατ⟨π□σανο*), que puede traspasar fácilmente, incluso con una flecha ligera, una palmera umbría (*τιριψα· τ□λαχχη□ψαμ ατιπ□τεψψα*). Las grandes hazañas de tiro con arco del Bodhisattva (por las cuales, como Arjuna y P□μ□, gana una esposa), se describen en *ϑ□τακα* I.58 (donde ha de comprenderse que el Bodhisattva realizó todas aquellas hazañas que fueron realizadas por Jotip□la en el *Σαραβηα≡γα ϑ□τακα*) y en el *Λαλιτα ϛισταρα* (Cap. XII), donde traspasa cinco tambores de hierro, siete palmeras, y la «figura de un jabalí de hierro, provisto con un ingenio (perforado)» (*ψαντρα–ψυκτα*, cf. *ψαντρα–σαηιταμ* citado y explicado arriba de *Μαη□βη□ρατα*) con una sola flecha que pasa a través de todos éstos y se entierra en la tierra más allá de ellos; y cuando la asamblea se maravilla, los Dioses explican (S. Lefmann, *Λαλιτα ϛισταρα* [Halle, 1902], p. 156, verso omitido en la traducción de P. E. Foucaux [París 1884], de otra edición del texto) que «los Buddhas anteriores, con las flechas de la "vacuidad" y de la "impersonalidad" (*♣⟨νψα–ναιρ□τμα–β□⟩αι⟩*), han herido igualmente al enemigo, la depravación, y traspasado la red de los "puntos de vista" (heréticos), con la intención de alcanzar la Iluminación suprema»; cf. *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.28. Por su presciencia (*πα□□□*, *Σα·ψυττα Νικ□ψα* I.193, V.226), el Buddha es, ciertamente, «de penetración superlativa» (*ατιϖιφφηα*).

voluntad y el engaño» (*λοβηαδοσα–μοηα–κκηανδη□*); la «intención» u «objetivo» (*□ραμμα⟩α*) es el Nibbana (*Νιρω□⟩α*)[295].

Pueden citarse de otras fuentes paralelos destacables a los textos precedentes. Así, Σηαμσ–ι–Ταβρ×ζ: «Cada instante, por así decir, hay una flecha en el arco del cuerpo: si escapa del arco, golpea su blanco»[296]. En lo que significa lo mismo, exclama: «Vuela, vuela, oh pájaro, a tu patria natal, pues has escapado de la jaula, y tus plumas están desplegadas… Vuela de este encierro, puesto que eres un pájaro del mundo espiritual»[297]; y, ciertamente: «Es como un pájaro como el sacrificador alcanza el cielo»[298]. Su gran discípulo P⟨μ× dijo: «Sólo la flecha derecha se pone en el arco, pero este arco (del sí mismo) tiene sus flechas combadas y torcidas. Enderézate como una flecha, y escapa del arco, pues sin duda toda flecha derecha volará del arco (hacia su blanco)»[299].

---

[295] Para los propósitos del texto, era innecesario explicar el simbolismo de la rueda giratoria, simbolismo que debe haber sido completamente evidente para una audiencia india. Esta es evidentemente la «rueda del devenir» (*βηαω–χακκα*), «la rueda giratoria del vórtice del devenir» (*□ω♦ττα–χακραμ ιω α σα·σ□ρα–χακραμ*, *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.29), y, como el «carro» y el «caballo», el vehículo físico sobre el que cabalga el espíritu; el arquero con los ojos vendados es el sí mismo elemental encarnado e invidente (*βη⟨τ□τμαν*, es decir, *♣αριρα □τμαν*, el sí mismo corporal), cogido en la red, vencido por el *καρμα*, lleno de múltiples cosas y «acarreado acá y allá» (*ρατηιτα*) *Μαιτρι Υπανι•αδ* III.1-IV.4; el sí mismo corporal (*κ□ψο = ατ□*, cf. *Δ×γηα–Νικ□ψα* I.34 *α□□ο ατ□ = Δ×γηα Νικ□ψα* I.77 *α□□ο κ□ψο*), invidente, atrapado por la red, lleno y «acarreado en el carro del Karma» (*καρμα–ψαντιτα*), Th. I.567 sig.

La disposición sobre una rueda giratoria corresponde a la de Arjuna, que dispara desde un carro en movimiento, según se menciona arriba. Para el equivalente de una rueda girando y de un carro en movimiento puede citarse *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* I.7.8 y */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* V.1.5.1 sig., donde el sumo sacerdote (*βραημ□*) «sube a una rueda de carro» (*ρατηαχακραμ… ροηατι*, *Ταιττιρ×ψα Βρ□ημα⟩α* I.3.6.1) y allí representa una carrera de carro. Esta rueda de carro se coloca en la punta de un poste y se hace que gire, y es justamente a eso a lo que *ςισυδδηι Μαγγα* hace referencia como un *χακκα–ψαντα:* y debido a que un carro es esencialmente el «dardo» (*ϖαφρα*), como lo son también las flechas (ver *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* V.4.11.2, VI.1.3.4, 5; */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* I.2.4.1-6), la operación implica una «victoria sobre todos los Cuadrantes» (Σ□ψανα sobre *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* I.7.8), como en el caso del disparo hacia los cuatro Cuadrantes mencionado arriba. Para la ecuación, carro = carne o sí mismo corporal, bastarán *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* III.3-9, *ϑ□τακα* VI.252; cf. Platón, *Φεδρο*, 247. De la misma manera, el cuerpo puede compararse en el mismo contexto a un carro y a la rueda (*χακρα*) de un alfarero, *Μαιτρι Υπανι•αδ* II.6 (destáquese el contraste de *χακρα–ϖ♦ττα*, «hecho girar en la rueda», y «Cakravartin», el «que hace girar la rueda»). Todas estas cosas, como el cuerpo mismo son «ingenios» (*ψαντρα*): ¡bien para el que, desde un tal «tiovivo», puede acertar el blanco invisible!

Sobre el simbolismo general de las alas cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VI.9.5 «La Mente es la más veloz de las cosas que vuelan»; *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.13.10 donde el sonido de *Ο·* sirve al sacrificador como alas con las cuales alcanza el mundo del cielo; *Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* XIX.11.8, XXV.3-4; Platón, *Φεδρο* 246-56; Dante, *Παραδισο* XXV.49-51.

[296] *Δ×ω□ν*, T.1624a, citado por R. A. Nicholson, *Δ×ω□ν οφ Σηαμσ–ι–Ταβρ×ζ* (Cambridge, 1938), p. 336. Cf. «El blanco de la verdad, para que puedan apuntar rectamente» (*Ηομιλιεσ οφ Ναρσαι*, XXII), y «si falla, peor para él, pero si acierta deviene igual que (el blanco)», *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* II.4.5.6.

[297] *Ίδεμ*, Odas XXIX, XLIV.

[298] *Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* V.3.5; cf. *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* V.4.11.1.

[299] *Ματηναω×*, I.1384, 1385, traducción de Nicholson.

De la misma manera Dante[300]: «Y allí ahora (es decir, a la Excelencia Eterna como blanco)[301], como al lugar apuntado, el poder de esa cuerda de arco nos lleva, la cual dirige hacia un blanco dichoso a quienquiera que la descarga»[302]. Con «*O·* es la flecha» puede compararse *Τηε Χλουδ οφ Υνκνοωινγ* (Cap. 38): «¿Por qué traspasa el cielo, esta pequeña plegaria de una sílaba?», a lo cual el mismo autor desconocido responde en la *Επιστλε οφ Δισχρετιον:* «Un tal disparo ciego con el afilado dardo del amor anhelante, jamás puede fallar el blanco, el cual es Dios»[303].

Para concluir, aludiré a la práctica del tiro con arco como un «deporte» en el Japón en el presente día, haciendo uso de un valioso libro compilado por Mr. William Acker, el pupilo Americano de Mr. Toshisuke Nasu, cuyo propio maestro, Ιχηικαωα Κοφυρ↓ Κιψομιτσυ, «Había visto efectivamente el arco usado en la guerra, y que murió en la casa del arco mientras tensaba su arco a los ochenta años de edad». El libro[304] es una traducción de las instrucciones de Toshisuke Nasu, con un comentario añadido. Los extractos muestran cuan poco tiene este «deporte» del carácter de mera recreación que la noción del deporte implica en las culturas seculares:

> «La Postura es la base de todo lo demás en el tiro con arco. Cuando ocupes tu sitio en las posiciones de disparo, debes borrar de tu mente todo pensamiento de otras gentes, y sentir entonces que el asunto del tiro con arco es tu única incumbencia… Cuando vuelvas así tu rostro hacia el blanco, no le mires simplemente, sino concéntrate también en él… no debes hacer eso con los ojos solo, por así decir, mecánicamente —debes aprender a hacer todo esto desde el vientre».

Y nuevamente:

> «Por *δ↓ζοκυρι* se entiende la colocación del cuerpo cuadradamente sobre el soporte proporcionado por las piernas. Uno debe considerarse a sí mismo como semejante al Buddha Vairocana (es decir, el sol), calmo y sin temor, y sentir como si uno estuviera, como él, en el centro del universo»[305].

---

[300] Lo que sigue se cita en *ϛοιλε δ∏Ισισ*, 1935, p. 203, de un Ιλαη× de Ψυν×σ Emre (siglo XIII-XIV): «Tu vida es como una flecha sobre un arco tendido a fondo; puesto que el arco está tendido, ¿por qué permanecer sin movimiento? Supón pues que tú has lanzado esta flecha».

[301] *Παραδισο* I.107.

[302] *Ίδεμ* I.124-127.

[303] El «disparo ciego» no es, por supuesto, un disparo al azar, sino a un blanco invisible.

[304] Nasu and Aka (Acker), *Τοψ↓ κψ⟨δο Κικαν* (Tokio, 1937). Ahora obtenible solamente del autor, «Freer Gallery», Washington. Yo no he visto Martin Filla, *Γρυνδλαγεν υνδ Ωεσεν δερ αλτφαπανεσισχηεν Σπορτκ□νστε* (Würzburg-Aumühle).

[305] Todo esto implica una identificación del Sí mismo (real) de uno con el blanco, como en *Μυ⟩δακα Υπανι•αδ* citado arriba (*ταδβη□ϖα–γατενα χετασ□… τανμαψο βηαϖετ*). «Si no te haces a ti mismo igual a Dios, no puedes conocer a Dios; pues lo igual es sólo conocido por lo igual» (Hermes Trismegistus, XI.II.20b).

En la preparación para el disparo, donde más se insiste es en la relajación muscular, y en un estado de calma que ha de alcanzarse por una respiración regular; de la misma manera que ocurre en los ejercicios contemplativos, donde la preparación es igualmente para una «liberación». Al apuntar (*μικομο*, de *μιρυ*, ver, y de *κομυ*, apretar) el arquero no mira simplemente al blanco, sino que «le aprieta hacia adentro» o «le fuerza hacia dentro» con su visión, como si estuviera anticipando el fin que ha de alcanzar la flecha misma. La respiración del arquero debe ser regulada, en orden a «concentrar la fuerza de uno en la cavidad del abdomen —entonces puede decirse que uno ha llegado a una comprensión real del tiro con arco»[306]. En esta insistencia en la respiración profunda, es visible el factor «zen» (sánscrito *δηψ□να*), y en la insistencia que se pone en el «espíritu» (*κ×*, chino *χηι*, sánscrito *□τμαν*, *πρ□)α*), es visible el factor taoísta. Mr. Acker observaba que a todas las artes y ejercicios japoneses se les llama «vías» (*μ×χη×*, chino *ταο*), es decir, disciplinas espirituales:

> «…se puede decir, incluso, que esto es especialmente así en el tiro con arco y en la esgrima, pues hay arqueros que te dirán que no importa lo más mínimo si logras acertar o no el blanco —que la cuestión real es que salgas del tiro con arco espiritualmente[307].
>
> La consumación del disparo está en la liberación… la Preparación, la Postura, el Levantamiento del Arco, el Tensado, y Sostenido, todo esto no son sino actividades preparatorias. Todo depende de una liberación inintencional e involuntaria, efectuada por la recogida dentro de uno de toda la postura de disparo… el estado en el que la liberación tiene lugar por sí misma, cuando la respiración del arquero parece tener el poder místico de la sílaba *O·⊃* En ese momento la postura del arquero está en perfecto orden —como si fuera inconsciente de que la flecha ha partido… un disparo tal se dice que deja detrás una prolongada resonancia— la flecha se mueve tan serenamente como un soplo, y, ciertamente, parece casi una cosa viva… Hasta el último momento, uno no debe vacilar ni en cuerpo ni en mente… (Así), el tiro con arco japonés es mucho más que un «deporte» en el sentido occidental; pertenece al bushido, la vía del guerrero. Además, las Siete Vías se basan sobre principios espontáneos, y no sobre el mero razonamiento—
>
> «Habiendo tensado suficientemente,
> No *εστιρεσ* más, sino *χονδυχε*-Lo
> *Σερεναμεντε σιν αγαρραρ.*
> El arco no debe saber nunca

[306] Cf. *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* I.3.4.5 donde, como en el canto, «así en otros actos viriles tales como la producción del fuego por fricción, correr una carrera, o curvar un arco recio, uno hace estas cosas sin aspirar ni expirar», es decir, sin respirar, por falta de soplo o excitación.

[307] Es decir, que acertar el blanco debe ser el resultado del propio estado de mente de uno; una evidencia, más bien que la causa de su condición espiritual. «Tu incumbencia es sólo la acción (que sea «correcta»), nunca sus resultados: así pues, que los resultados de la acción no sean tu motivo, ni te contengan de actuar» (*Βηαγαϖαδ Γ×τ□* II.47).

Cuando va a partir la flecha».

La liberación efectiva de la flecha, como la del contemplativo, cuyo paso de *δηψ□να*, a *σαμ□δηι*, de la *χοντεμπλατιο* al *ραπτυσ*, tiene lugar repentinamente, pero casi inadvertidamente, es espontánea, y, por así decir, incausada. Si todas las preparaciones se han hecho correctamente, la flecha, como un pájaro mensajero, encontrará su propio blanco; de la misma manera que el hombre que, cuando parte de este mundo «todo en acto» (*κ♦τακ♦τψα, κατα· καρανψαμ*), es decir, habiendo hecho lo que tenía que hacerse, no necesita preguntar que ocurrirá con él ni adonde irá, sino que, inevitablemente, encontrará el ojo de buey, y pasando a través de esa Puerta del Sol, entrará en el Empíreo más allá de la «muridad» del Cielo.

Uno ve así cómo, en una sociedad tradicional, cada actividad necesaria puede ser también la Vía, y que en una sociedad tal no hay nada profano; una condición cuya inversa es lo que estamos viendo en las sociedades seculares, donde no hay nada sagrado. Vemos así que incluso un «deporte» puede ser también un *ψογα*, y cómo las vidas activa y contemplativa, es decir, el hombre exterior y el hombre interior pueden unificarse en un único acto de ser en el que ambos sí mismos cooperan.

CAPÍTULO DIECISIETE

ΚΗΩ⌊ϑΑ ΚΗΑ⇓ΙΡ Y LA FUENTE DE LA VIDA, EN LA TRADICIÓN DE PERSIA Y EL ARTE DE MUGHAL*

En la India, el Profeta, Santo, o Deidad conocido como Κηω□φα (Κηα∂ιρ), Π×ρ Βαδαρ, o Ρ□φα Κιδ□ρ, es el objeto de un culto popular que todavía sobrevive, común a los muslimes e hindúes. Su santuario principal está en el Indo cerca de Bakhar, donde devotos de ambas persuasiones le rinden culto; sin embargo, el culto está menos extensamente difundido en Bihar y Bengala. En el culto hindú, al Κηω□φα se le adora con luces y con alimentos brahmanes en un manantial, e igualmente en la práctica hindú y muslim, se pone a flote en un estanque o río un pequeño bote que lleva una lámpara encendida. Iconográficamente a Κηω□φα Κηιζρ se le representa como un hombre viejo, que tiene el aspecto de un *φακ×ρ*, vestido enteramente de verde[308], y que se mueve en las aguas con un «pez» como su vehículo.

La naturaleza de Κηω□φα Κηιζρ puede inferirse de su iconografía como se esboza arriba, y también de las leyendas indias. En la balada de Νιωαλ Δα×, que se localiza en

* [Publicado por primera vez en *Αρσ Ισλαμιχα* I, Part 2, 1934, pp. 173-182.

[308] De acuerdo con el significado de αλ–Κηα∂ιρ, el «Hombre Verde».

Σαφ×δαμ[309], en el Πα□φ□β, Νιωαλ Δα× es la hija de ς□συκι, el jefe de las Serpientes. El π□∂αϖα ario P□φ□ Παρικ•ιτ ha encontrado a ς□συκι, y le ha forzado a prometerle a su hija en matrimonio, aunque desde el punto de vista de ς□συκι ésta es una alianza desgraciada. ς□συκι es atacado entonces por la lepra, debido a una maldición pronunciada por el sacerdote Σ×φ× [310] cuyas vacas han sido picadas por las Serpientes. Νιωαλ Δα× se compromete a obtener para su curación el Agua de la Vida (*αμ♦τα*), del manantial cerrado que sólo ella puede abrir, pero que está en los dominios de P□φ□ Παρικ•ιτ [311]. Cuando ella llega al manantial que está cubierto por pesadas piedras, las mueve con su poder mágico, pero las aguas se hunden fuera de su alcance; esto se debe a que Κηω□φα Κηιζρ, su dueño, no las soltará hasta que Νιωαλ Δα×, a quien nadie ha visto nunca todavía, excepto sus propios padres, ς□συκι y la reina Παδμ□, se permita a sí misma ser vista; cuando Νιωαλ Δα× se mostró a sí misma, entonces Κηω□φα Κηιζρ «envió arriba las aguas borbollantes». P□φ□ Παρικ•ιτ, despertado por el ruido, galopa hacia el manantial, y aunque Νιωαλ Δα× se oculta en su forma de serpiente, la fuerza a investir su aspecto humano, y después de una larga argumentación en el manantial, la convence de que ella está obligada por los esponsales previos, y de que en el curso debido se casará con ella[312].

La escena en el manantial puede haber sido también el tema original de la composición representada en un número de pinturas Mughal de los siglos XVII y XVIII, donde se muestra a un príncipe a caballo junto a un manantial, del cual ha sacado agua una dama[313]. El motivo de una dinastía que tiene su origen en el matrimonio de un Rey humano con una N□γιν× está

[309] Σαφ×δαμ, probablemente una alteración de *σαρπα–δαμανα*, «El Encantador de la Serpiente». Para la leyenda de Νιωαλ Δα× ver Temple, *Λεγενδσ οφ τηε Πανφαβ*, I, pp. 414, 418-419.

[310] Usualmente Σα≡φ□ (quizás por el sánscrito *Σα·φ□α*). Este sacerdote (brahman) que sirve a ς□συκι, pero que actúa contra él, sugiere a ςι♣ϖαρ\πα a quien en *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* II.5.1 se le llama el Purohita de los Ángeles, y a Υ♣ανασ Κ□ϖψα que en *Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα)α* VII.5.20 es el Purohita de los Titanes, pero que es atraído al lado de los Ángeles.

[311] Una localización del Manantial en los dominios del humano Parik•it es difícilmente «correcta», (pues el Manantial está realmente en la frontera de ambos mundos, en un bosque igualmente accesible a ς□•υκι y a Παρικ•ιτ), pero se observará que las aguas no están protegidas sólo por la pesada piedra que las cubre, sino que, sujetas también a la voluntad de Κηιζρ, no «manan». Las equivalencias védicas de la «pesada piedra» que impide el acceso a las aguas son abundantes, e.g. IV.28.5 *απιηιτ□νι α♣ν□*, VI.17.5 *αδριμ αχψυταμ*, IV.16.8 *απα / αδριμ*, IV.1.15 *δ♦δηραμ υβδηαμ αδριμ*, IV.18.6 *παριδηιμ αδριμ*, y cuando se rompe el obstáculo pétreo, entonces «las aguas fluyen desde la roca preñada», *σ♦)ϖαντνϖ απα /… βαβ♦η□νασψα αδρε /*, V.41.12; cf. */αταπατηα Βρ□ημα)α* IX.1.2.4 en relación con el bautismo del altar del fuego, que comienza «desde la roca», porque es desde la roca de donde las aguas brotan, *α♣μανο ηψ απα /πραβηαϖαντι*. ς□συκι en la balada corresponde a Ahi, herido por Indra, pero «todavía creciente en la obscuridad sin sol», */γ ςεδα Σα·ηιτ□* V.32.6.

[312] En el tema condensado arriba, es fácil reconocer el mito de la creación védico del conflicto entre los Ángeles y los Titanes (Devas y Asuras), Indra y Αηι–ς♦τρα; la abducción de Νιωαλ Δα× es el rapto de ς□χ (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.130, donde Indra *ϖαχ□μ μυ•□ψατι*). Κηω□φα Κηιζρ, el señor de las aguas, los ríos de la vida védicos, es ςαρυ)α.

[313] E. G. Blochet, *Πειντυρεσ ηινδουεσ δε λα Βιβλιοτη□θυε Νατιοναλε*, París, 1926, Láms. V y XXIII.

ampliamente difundido en la India, y en último análisis puede remitirse siempre al rapto de ς□χ, la Apsaras o la Virgen de las Aguas, cuyo origen está con los poderes de la obscuridad, y a quien el Padre-Creador no ha «visto» antes de la transformación de la obscuridad en luz, *ιν πρινχιπιο;* en relación con esto es notable que en la balada, Νιωαλ Δα× nunca ha visto el Sol ni la Luna, y ha sido mantenida oculta en un remolino (*βηαυ≡ρ×*) hasta que ella procede a descubrir el Manantial en el Fin del Mundo, Manantial en el que están las Aguas de la Vida[314]. El hecho de que ella asuma una forma humana es su «manifestación». Se reconocerá, por supuesto, que de la misma manera que en los paralelos europeos, donde una sirena, o la hija de un mago, se casa con un héroe humano, así también en los antiguos cuentos y romances folklóricos de la India, el redactor puede no haber «comprendido siempre su material» completamente.

Khw□j Κηιζρ aparece de nuevo en otro cuento folklórico indio de un tipo muy arcaico, a saber, la Historia del Príncipe Μα |β\β[315]. El rey de Persia tiene un hijo con una concubina, hijo que, en ausencia de cualquier otro hijo, deviene su heredero visible. Subsecuentemente, la reina verdadera queda preñada. El primer príncipe teme que será desplazado, invade el reino, mata a su padre, y usurpa el trono. Mientras tanto la reina verdadera escapa, y es cuidada por un granjero; nace un niño, a quien se llama Μα |β\β, y el «Querido del Mundo». Más tarde, va solo a la corte, y deviene el vencedor en las contiendas atléticas, particularmente como arquero. El pueblo reconoce su semejanza con el difunto rey. Al regresar a su casa su madre le habla de su nacimiento, y los dos salen de viaje con objeto de evitar la sospecha del usurpador. Madre e hijo llegan a una tierra desierta, y allí en una mezquita junto a una montaña encuentran a un *φακ×ρ* que les da pan y agua que son inagotables, y dos palos de madera, uno de los cuales puede servir de antorcha, el otro que posee la virtud de que en un radio de catorce codos desde el lugar en que se agarra, el mar más profundo deviene vadeable, y no más profundo de un codo. Cuando madre e hijo están vadeando el mar con el agua por las rodillas, se encuentran con una corriente cargada de rubíes. Cruzan el mar y llegan a la India, donde venden uno de los rubíes a un gran precio. El rubí llega a las manos del rey de aquel país. Averigua su procedencia, y busca al héroe, que mientras tanto ha construido un gran palacio nuevo a la orilla del mar. Μα |β\β se compromete a conseguir más del mismo tipo. Se pone en camino solo, enciende la antorcha (esto muestra que está a punto de entrar en un mundo de obscuridad), y ayudado por el otro palo atraviesa el mar hasta que alcanza la corriente de rubí. La sigue corriente arriba hasta que

[314] El mundo bajo el agua, la casa de la estirpe de la serpiente (*αηι, ν□γα*), «el origen acuoso» de Varu\a (*ψονιμ απψαμ, /γ ςεδα Σα·ηιτ□* II.38.8), «en la obscuridad occidental» (*απ□χινε ταμασι, ιβ.* VI.6.4), no está iluminado por el Sol, está «más allá del Halcón» (*ϑαιμιν×ψα Βρ□ημα)α* III.268), pero el brillo de las Aguas es sempiterno (*αηαρ–αηαρ ψ□τι ακτυρ απ□μ, /γ ςεδα Σα·ηιτ□* II.30.1).

[315] Shaikh Chilli, *Φολκ ταλεσ οφ Ηινδυστανν,* Αλλαη□β□δ, 1913, pp. 130 sigs., con una pintura moderna de Κηω□φα Κηιζρ como un hombre viejo bendiciendo a Μα |β\β, Lám. XXXIII. La historia del Príncipe Μα |β\β es esencialmente la narración de una hazaña de la Gesta del Grial por un héroe solar, a saber, el hijo de una madre viuda, y criado en retiro e inocencia de su verdadero carácter, como en el ciclo de Perceval. Μα |β\β corresponde al Agni y Σ\ρψα védicos; Κασσ□β a Indra.

encuentra su fuente en un remolino. Salta dentro y se hunde en la negra chimenea acuosa hasta que toca terreno sólido y encuentra que las aguas salen por la compuerta de hierro de un conducto. Pasando a través de ésta, se encuentra a sí mismo en un jardín maravilloso, en el que hay un palacio. En este palacio encuentra una habitación en la que hay una cabeza cortada recientemente, de la cual caen gotas de sangre en un estanque, gotas que son llevadas como rubíes con la corriente hacia el conducto, y desde allí al remolino que las sube al mar. Entonces aparecen doce *παρ×σ*[316], descuelgan la cabeza, traen el tronco, juntan las partes, y tomando velas encendidas ejecutan una danza alrededor del diván, tan rápidamente que Μα |β\β sólo puede ver un círculo de luz. Parándose entonces sobre el lecho, se lamentan «¿Cuánto tiempo, oh Señor, cuánto tiempo?… ¿Cuándo se levantará el sol de la esperanza sobre la obscuridad de nuestra desesperación? Levántate, oh Rey, levántate, ¿cuánto tiempo permanecerás en este trance como de muerte?»[317].

Entonces del suelo del palacio se levanta la forma del *φακ×ρ* previamente mencionado, pero ahora vestido con prendas de luz. Las *παρ×σ* se inclinan ante él, y preguntan «¿Κηω□φα Κηιζρ, ha llegado la hora?» El *φακ×ρ*, que no es ciertamente otro que el inmortal Κηω□φα Κηιζρ, explica a Μα |β\β que el cadáver es el de su padre, que había sido matado por el usurpador Καασσ□β; los antepasados de Μα |β\β habían sido todos *μαγι*[318]; todos habían sido enterrados en el palacio debajo del agua, pero el padre de Μα |β\β, había permanecido sin enterrar, pues nadie había cumplido sus ritos funerarios; como hijo, Μα |β\β debía hacer esto ahora. Por consiguiente, Μα |β\β hace la oración a Αλλ□η en beneficio del alma de su padre. Inmediatamente la cabeza se une al cuerpo, y el rey muerto se levanta vivo[319]. Κηιζρ desaparece, y Μα |β\β vuelve a la India con su padre, que se reúne así con la reina viuda. Cuando el rey de la India va a por los rubíes, Μα |β\β pincha su propio dedo, y las gotas de sangre que caen en una copa de agua se convierten en las gemas pedidas, pues como Μα |β\β sabe ahora, cada gota de sangre que corre por las venas de los reyes de Persia es más preciosa que los rubíes. Μα |β\β se casa con la princesa de la India. Una expedición a Persia destrona al usurpador Καασσ□β, y su cabeza es cortada y colgada en el subterráneo del palacio, pero cada gota de su sangre se convierte en un sapo.

La naturaleza verdadera de Κηω□φα Κηιζρ se indica ya claramente en las dos historias resumidas arriba, así como en la iconografía. Κηιζρ está en casa en los dos mundos, la obscuridad y la luz, pero sobre todo como señor de la corriente del Río de la Vida en la Tierra de la Obscuridad: es a la vez el guardián y el genio de la vegetación y del Agua de la Vida, y corresponde al Soma y al Gandharva en la mitología védica, y desde muchos puntos de vista a

[316] Apsarases; las doncellas del Grial.

[317] Las «mujeres plañideras» y el «trance como de muerte» del Rey Pescador son características esenciales del mito del Grial.

[318] Equivalente al sánscrito *μ□ηιν*, «mago», una designación especialmente aplicable a los Titanes, y secundariamente a los primeros Ángeles, particularmente a Agni. Los «antepasados» representan los héroes solares de los ciclos antiguos.

[319] La Gesta del Grial se ha logrado.

ςαρυ\α mismo, aunque es evidente que, desde el punto de vista islámico o desde el punto de vista posterior hindú, no puede identificarse abiertamente con la deidad suprema. Encontraremos que estas conclusiones generales se confirman ampliamente por un examen complementario de las fuentes de las leyendas Islámicas de αλ–Κηαδιρ.

En el *Χορ□ν* (S\ra XVIII.59-81) se encuentra la leyenda de la búsqueda de M\s□ de la *ΜαΠφμα ™αλ–Βα /ραιν*[320], que probablemente ha de entenderse como un «lugar» en el lejano occidente en la confluencia de los dos océanos; M\σ□ es guiado por un «servidor de Dios», que los comentadores identifican con αλ–Κηαδιρ, cuya morada se dice que está en una isla o sobre una alfombra verde en medio del mar. Esta historia puede rastrearse en tres fuentes más antiguas, a saber, la epopeya de Gilgamesh, los Romances de Alejandro, y la leyenda judía de Elijah y Rabbi Joshua ben Levi[321]. En la epopeya de Gilgamesh el héroe sale en busca de su «antepasado» inmortal Utnapishtim que mora en la boca de los ríos (*ινα πι ναρατι*), como ςαρυ\α, cuya morada está «en la fuente de los ríos», *σινδη(ν□μ υποδαψε, /γ ςεδα Σα·ηιτ□* VIII.41.2; su objetivo es informarse sobre la «planta de la vida», prototipo del *ηαομα* avéstico, o del *σομα* védico[322], con el cual el hombre puede salvarse de la muerte. En los Romances de Alejandro, Alejandro sale en busca de la Fuente de la Vida, que se encuentra accidentalmente, y significativamente, «en la región de la obscuridad», pero no puede ser encontrada de nuevo. Una revisión de esta leyenda aparece en el *Ση□η Ν□μα*, donde Alejandro sale en busca de la Fuente de la Vida, que está en la Región de la Obscuridad más allá del lugar de la puesta del Sol en las aguas occidentales; Alejandro es guiado por Κηιζρ, pero cuando llegan a la separación de las vías, cada uno sigue un camino diferente, y sólo Κηιζρ da cumplimiento a la gesta. Los seguidores de Alejandro que traen con ellos piedras de la Tierra de la Obscuridad encuentran a su regreso que éstas son piedras preciosas[323]. La historia la cuenta de nuevo más extensamente Νιζ□μ× en *Ισκανδαρ Ν□μα*, LXVIII-LXIX; aquí Alejandro aprende de un anciano (probablemente Κηιζρ mismo en forma humana) que «de cada tierra, la Tierra Obscura es la mejor, Tierra en la cual hay un Agua, que es un dador de vida» y que la fuente de este Río de Vida está en el Norte, debajo de la Estrella

[320] Βα /ραιν, una isla en el Golfo Pérsico, ha sido identificada por muchos eruditos con el Dilmun sumerio, donde moraba el jardinero Tagtug después del Diluvio: ver Delitzsch, *Ωο λαγ δασ Παραδιεσ*, p. 178, y Langdon, *Συμεριαν Επιχ*, pp. 8 sigs.

[321] Para la leyenda islámica, otros paralelos, y referencias complementarias ver *Ενχψχλοπεδια οφ Ισλαμ*, s. v. Ιδρ×σ, αλ–Κηαδιρ y Κηω□δφ□ Κηιδρ; Warner, *Σηαη Ναμα οφ Φιρδαυσι*, VI, pp. 74-78 y 159-162; Hopkins, «The Fountain of Youth», *Θουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ* XXVI; Barnett, «Yama, Gandharva, and Glaucus», *Βυλλ. Σχηοολ Οριενταλ Στυδιεσ*, IV; Grierson, *Βιηαρ Πεασαντ Λιφε*, pp. 40-43; Garcin de Tassy, *Μ□μοιρε συρ δεσ Παρτιχυλαριτ□σ δε λα Ρελιγιον Μυσαλμανε δανσ λΠΙνδε*, pp. 85-89. Wünsche, *Διε Σαγεν ϖομ Λεβενσβαυμ υνδ Λιεβενσωασσερ*, Leipzig, 1905; Friedländer, *Διε Χηαδηιρλεγενδε υνδ δερ Αλεξανδερ–Ρομαν*, Leipzig, 1913.

[322] Cf. Barnett, *λοχ. χιτ.*, pp. 708-710.

[323] Cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VII.6.4 y 7, donde se dice que Agni da a luz a las Doncellas (los ríos de la vida) hacia el este desde la «obscuridad del oeste» (*απ□χινε ταμασι*) y que recoge los «tesoros de la tierra» (*βυδηνψ□ ϖασ(νι*) «cuando el Sol sale» (*υδιτ□ σ(ρψασψα*).

Polar[324]. En su camino hacia la Tierra de la Obscuridad, en todas las tierras yermas cae la lluvia y crece la hierba. «Se hubiera dicho que: "El rastro de Κηιζρ estaba en aquel camino, que ciertamente, Κηιζρ mismo estaba con el rey"»[325]. Entonces llegan al límite septentrional del mundo; allí el sol deja de salir y la Tierra de la Obscuridad se extiende ante ellos. Alejandro hace al profeta Κηιζρ su guía, y Κηιζρ, «moviéndose con verdosidad»[326], guía el camino; pronto descubre la fuente, de la que bebe, deviniendo inmortal. Mantiene su ojo en el manantial, mientras espera a que Alejandro le alcance; pero el manantial desaparece de su vista, y Κηιζρ mismo desaparece, comprendiendo que Alejandro no tendrá éxito en su gesta. Νιζ□μ× prosigue narrando otra versión «según el relato de los ancianos de P⎩μ»; aquí es Ιλψ□σ[327] quien emprende la Búsqueda, y Κηιζρ, quien se sienta junto a una fuente a tomar su comida, que consiste en pescado seco; el pescado cae adentro de las aguas, vuelve a la vida, y así los buscadores se dan cuenta de que han encontrado la Fuente de la Vida, de la que ambos beben. Νιζ□μ× pasa entonces a la versión coránica, e interpreta la Fuente como una Fuente de Gracia, donde el verdadero Agua de la Vida es el Conocimiento de Dios. Una interpretación similar del material antiguo aparece en el *Νυεωο Τεσταμεντο*, (San Juan, Cap. 4). Νιζ□μ× atribuye el fracaso de Iskandar (Alejandro) a su impaciencia, mientras que en el caso de Κηιζρ «el Agua de la Vida llegó sin ser buscada», con referencia al hecho de que el Agua se revela indirectamente por su efecto en el pescado, cuando Κηιζρ, que no sospecha nada, ya la ha alcanzado.

El descubrimiento de la Fuente por Ιλψ□σ y Κηιζρ aparece en el arte persa como el tema de miniaturas que ilustran el *Ισκανδαρ Ν□μα* [328]. Una de éstas, que procede de un manuscrito de finales del siglo XVI perteneciente a Mr. A. Sakisian, se reproduce en color como frontispicio a su *Λα Μινιατυρε περσανε*, 1929, y en monocromo por L. Binyon, *Περσιαν Παιντινγ*, 1933, Lám. LXIa; aquí los dos profetas están sentados junto al Manantial en un paraje verde; se ven dos peces yacentes en un plato y un tercero, evidentemente vivo, está en la mano de Κηιζρ; es evidente que está señalando a Ιλψ□σ la significación del milagro. Ιλψ□σ está vestido de azul, Κηιζρ lleva una vestidura verde con un manto marrón. En otra versión sin publicar del siglo XVII, perteneciente a la Freer Gallery, la disposición es similar, pero sólo se ve un pez en el plato. Un tercer ejemplo, en el Museum of Fine Arts de Boston, y que data de finales del siglo XV, se reproduce en *Αρσ Ασιατιχα*, XIII, Lám. VII, nº. 15; Ιλψ□σ y αλ–Κηα∂ιρ se ven en primer término junto a la corriente, en

[324] El reino de Αλ–Κηα∂ιρ, conocido como Ψ⎩⏐ (también un nombre del Sol), donde él gobierna a santos y ángeles, está situado en el extremo Norte; es un Paraíso Terrenal, una parte del mundo humano que quedó inafectado por la Caída de Adam y la maldición (ver Nicholson, *Στυδιεσ ιν Ισλαμιχ Μψστιχισμ*, pp. 82, 124).

[325] Según Υμ□ραη, Κηιζρ es «Verde» porque la tierra deviene verde al contacto de sus pies.

[326] *Κηαζρα*, «verdor» o «cielo».

[327] El profeta Elías, con quien Κηιζρ se identifica a menudo.

[328] Cf. *Ισκανδαρ Ν□μα*, LXIX.57, «el verdor crece más exuberante debido a la fuente». *Iβ.* 22, el manantial se describe como una «fuente de luz», y esto corresponde a *ζενδιδ□δ*, Fargad XXI, donde la luz y el agua proceden de una fuente común; cf. también el Soma védico, a la vez como luz y como vida, una planta y un fluido (*αμ♦τα*, el Agua de la Vida, cf. Barnett, *λοχ. χιτ.*, p. 705, nota 1).

la obscuridad; Alejandro y sus seguidores arriba, como en el ejemplo de la Freer Gallery, donde la disposición de las obscuridades y de las luces está invertida. El ejemplo de la Freer Gallery parece ser el más correcto a este respecto, puesto que toda la gesta tiene lugar dentro de la Tierra de la Obscuridad, pero se comprende que la inmediata proximidad de la Fuente de la Vida está iluminada por el brillo de sus aguas corrientes. Ambos Descubridores del Manantial están nimbados.

En el *Λαψ οφ Αλεξανδερ* sirio, y en la versión coránica, el pez se aleja, y posteriormente se dice que llega al mar. Puede predicarse una relación con la historia de Manu y el «pez» en el mito de Manu (*/αταπατηα Βρ□ημα⟩α* I.8.1); el «pez» (*φηα•α)* está vivo desde el comienzo, pero es muy pequeño, y está situado precariamente; por eso llega a las manos de Manu cuando está lavando, y le pide que le críe. Manu le proporciona agua, y después de que ha crecido lo suficiente, lo libera en el mar; y cuando llega el Diluvio, el pez guía al Arca a través de las Aguas por medio de una cuerda atada a su cuerno. En *ϑαιμιν×ψα Βρ□ημα⟩α* III.193, y *Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* XIV.5.15 aparece una variante notable de la leyenda de Manu, con un paralelo más cercano a la versión de Alejandro y a la versión coránica, en lo que respecta a la desecación del «pez»; aquí | αρκαρα, el *«♣ι♣υμ□ρα»*, se niega a alabar a Indra, a lo cual Parjanya le abandona en tierra firme y le seca con el viento del norte (así se indica la causa de la desecación del pez). | αρκαρα compone entonces un canto de alabanza para Indra, Parjanya le devuelve al océano (como hace Κηιζρ, aunque inintencionadamente, en la versión coránica), y por el mismo laude | αρκαρα llega al cielo, donde deviene una constelación. No cabe duda de que la constelación a que se refiere aquí es la de Capricornio, sánscrito *μακαρα, μακαρα♣ι. Μακαρα, ϑηα•α*, y *♣ι♣υμ□ρα* son así sinónimos[329]; y este Leviatán indio corresponde claramente al pez-*καρ*, «la mayor de las criaturas de Ahuramazda», que nada en Vourukasha, guardando el árbol de la vida Haoma en el mar primordial (*Βυνδαηι♣*, XVIII; *Ψασνα*, XLII.4, etc.); y al pez-cabra sumerio, el símbolo y a veces el vehículo de Ea, el dios de las aguas (Langdon, *Σεμιτιχ Μψτηολογψ*, pp. 105-6). No debe sorprendernos el hecho de que en la iconografía india más reciente el vehículo de Κηιζρ sea inconfundiblemente un pez, y no el cocodrilo *μακαρα*, pues podrían citarse otros ejemplos procedentes de fuentes iconográficas indias del uso alternativo del *μακαρα* y el «pez»; en algunas representaciones primitivas, por ejemplo, la diosa del río, Γανγ□, se muestra soportada por un *μακαρα*, pero en las pinturas más recientes por un pez.

[329] En *Βηαγαϖαδ Γ×τ□*, X.31, Κ♦•⟩α es *φηα•□ν□μ μακαρα /;* por consiguiente, el *μακαρα* se considera como el primero entre los *φηα•ασ*, o monstruos de la profundidad. La palabra *μακαρα* aparece primero en *ς□φασανεψι Σα·ηιτ□* XXIV.35; *♣ι·♣υμ□ρα* en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.116.18. Para un estudio detallado del *μακαρα* en la iconografía India (especialmente como el vehículo de ςαρυ⟩α y el estandarte de Κ□μαδεϖα) ver mi *Ψακ•ασ*, 1931, II, p. 47 sigs. y las referencias adicionales citadas aquí. El «pez» como vehículo implica, por supuesto, la independencia del viajero respecto de toda moción local en el océano ilimitado de la posibilidad universal; de la misma manera que las alas denotan la independencia angélica respecto de toda moción local en los mundos efectivos.

En la versión Pseudo-Callisthenes (C) de la leyenda de Alejandro, Alejandro está acompañado por su cocinero, Andrés. Después de un largo viaje en la Tierra de la Obscuridad, llegan a un lugar borbollante de aguas, y se sientan a comer; Andrés moja el pez seco, y viendo que vuelve a la vida, bebe del agua, pero no informa a Alejandro. Subsecuentemente Andrés seduce a Kale, la hija de Alejandro, y le da un trago del Agua de la Vida (de la que se ha llevado una porción); habiendo devenido así una diosa inmortal, se llama Nereis; el cocinero se arroja también al mar, y deviene un dios; ambos son así habitantes del otro mundo. No puede haber la menor duda de que Andrés es aquí el Ιδρ×σ del *Χορ□ν*, Σ\ρα XIX.57 sigs. y Σ\ρα XXI.85, a quien la tradición islámica identifica con Enoch, Ιλψ□σ, y αλ–Κηα∂ιρ. Del relato de Ιδρ×σ en el *Τ□ρικη αλ–⇒υκαμ□Πα* de Ιβν αλ–Θιφτ×Πσ (ca. 1200) se desprende que representa el papel de un héroe Solar, y que es inmortal.

Αλ–Κηα∂ιρ presenta también algún punto de semejanza con San Jorge, y en relación con esto y como patrón de los viajeros, nos encontramos con una figura que es probablemente la de αλ–Κηα∂ιρ en un relieve tallado sobre la puerta de una parada de caravanas en la carretera entre Σινφ□ρ y Mosul, del siglo XIII; la figura está nimbada, y está clavando una lanza en la boca de un dragón escamoso[330].

La figura de un hombre sentado sobre un pez aparece visiblemente como una obra hindú construida dentro del bastión del fuerte de Raichur, en el Deccan; se afirma que tiene una «corona de caperuzas de serpiente de río», y, por consiguiente, se le ha llamado un «rey n□ga», pero estas caperuzas no se reconocen claramente en la reproducción publicada[331]. El arte medieval indio proporciona numerosos ejemplos de Varu\a sentado sobre un *μακαρα*[332].

Puede hacerse una breve referencia a paralelos Europeos que, en último análisis, derivan similarmente de fuentes sumerias. Κηα∂ιρ corresponde al dios del mar griego Glaukos (Friedländer, *λοχ. χιτ.* pp. 108 sigs., 242, 253, etc., Barnett, *λοχ. χιτ.* p. 715). Κηα∂ιρ pertenece al tipo del Judío Errante. Son notables los paralelos entre Glaukos y el Gandharva Védico; la designación avéstica del Gandharva como *ζαιριπ□σνα* «el de talones verdes» indica una relación del Gandharva con Κηα∂ιρ. El Gandharva, como lo indica el Dr. Barnett puede corresponder a Kandarpa, es decir, Κ□μαδεϖα, y en relación con esto puede observarse que el motivo erótico común a Glaukos y al Γανδηαρϖα–Κ□μαδεϖα aparece en relación con Κηιζρ en la balada de Νιωαλ Δα×, donde Κηιζρ no soltará las aguas a menos que tenga la visión de Νιωαλ Δα×, como podría esperarse si le consideramos a él como el

[330] Sarre und Herzfeld, *Αρχη□ολογισχηε Ρεισε ιμ Ευπηρατ–υνδ Τιγρισ–Γεβιετ*, Vol. I, pp. 13, y 37-38, Berlín, 1911.

[331] *Αννυαλ Ρεπορτ, Αρχηαεολογιχαλ Δεπαρτμεντ, ΝιζαμΠσ Δομινιονσ*, 1929-30 (1933), p. 17 y Lám. 11, b.

[332] Ver mi *Ψακ•ασ*, II.

Gandharva y a ella como la *απσαρασ* o la Doncella (*ψο•□*) de las Aguas, o, igualmente, si relacionamos a Κηιζρ con ςαρυ⟩α, cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VII.33.10-11 donde Μιτρα–ςαρυ⟩α son seducidos por la visión de Υρϖα♣×, como se ratifica en el *Σαρϖ□νυκραμα⟩×* I.166 *υρϖα♣ιμ απσαρασα· δ♦•⊇ϖ□⊃ ρετο απατατ*, y Σ□ψα⟩α, *ρετα♣ χασκανδα*, que sigue evidentemente a *Νιρυκτα* V.13. La misma situación está implícita en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VII.87.6 con respecto a ςαρυ⟩α sólo, que desciende como una gota blanca (*δραπσα*) y a quien se llama un «atravesador del espacio» (*ραφασα/ϖιμ□να⟩*) y el «gobernador de lo profundo» (*γαμβη×ρα–♣α≡σα⟩*), epítetos que también podrían aplicarse a Κηιζρ. Nos queda observar que en la iconografía cristiana la figura del dios-río Jordán[333], que se encuentra comúnmente en las representaciones del Bautismo de Jesús, guarda una cierta semejanza con la concepción de Glaucos y Κηιζρ. En algunos casos el Bautismo se consideró como teniendo lugar en la confluencia de dos ríos, Jor y Danus. A veces se encuentra un dios-río masculino, y una figura femenina que representa el mar; ambos cabalgan en delfines, de la misma manera que los numerosos tipos de Ψακ•ασ enanos de la India cabalgan en *μακαρασ*. En último análisis, todos estos tipos pueden remitirse a prototipos de los que nuestro conocimiento más antiguo es sumerio, en el concepto de Ea, hijo e imagen de Enki, cuyo nombre esencial Enki significa «Señor de la profundidad Acuosa». Ea era el gobernador de los ríos que brotaban en el Submundo, y que manaban desde allí para fertilizar la tierra; las piedras preciosas son igualmente suyas. En la iconografía, Ea tiene al pez-cabra, y sostiene en sus manos el vaso efluente, la fuente «del pan y del agua de la vida inmortal». Ea tiene siete hijos, de los cuales Marduk hereda su sabiduría y mata al dragón Tiamat. Otro hijo es Dumuziabzu, el «Hijo Fiel de las Aguas Frescas», el Pastor, la forma semítica de cuyo nombre es Tammuz, bien conocido como el «Dios Muriente» de la vegetación; comparable en muchos respectos con Soma, y, como el «Señor del Reino de los Muertos», con Yama. Los otros paralelos sumerios son muchos y muy próximos para admitir un examen adecuado aquí[334]. Basta haber demostrado la extensa difusión y el antiguo origen de la figura de Κηω□φα Κηιζρ como aparece en la iconografía persa e india. En relación con el arte Mughal puede citarse la observación de H. Goetz, que al comentar las fuentes del arte Mughal habla de una «teils absolute Identität teils engste Verwandschaft mit solchen der grossen altorientalischen Kulturen, und zwar zu gut Teilen schon der klassischen sumerischen Zeit»[335]. El hecho de que la figura de Κηιζρ alcanzara una independencia destacada precisamente en el arte Mughal del siglo dieciocho —todos los ejemplos indios que he visto son de «Estilo Lucknow»— cuando se considera en relación con la adopción del pez como el emblema real de los gobernantes de Oudh, parece indicar que algún renacimiento del culto tuvo lugar en esta época y en esta región.

[333] Por ejemplo, en el Baptisterio de Ravenna (Berchem y Clouzot, figs. LII y 220); Aquí Jordán sostiene un vaso desde donde fluyen las aguas.

[334] Para las deidades sumerias ver S. H. Langdon, *Σεμιτιχ μψτηολογψ*, Cap. II; para el vaso que fluye, etc., Van Buren, *Τηε Φλοωινγ ϖασε ανδ τηε Γοδ ωιτη Στρεαμσ*, Berlín, 1933, y en cuanto a la India, mi *Ψακ•ασ*, II. Para la relación iconográfica entre el vaso lleno asiático y el vaso del Grial cristiano ver Gosse, *Ρεχηερχηεσ συρ θυελθυεσ ρεπρ□σεντατιονσ δυ ϖασε Ευχηαριστιθυε*, Geneva, 1894.

[335] *Βιλδερατλασ ζυρ Κυλτυργεσχηιχητε Ινδιενσ ιν δερ Γροσσμογηυλ–Ζειτ*, 1930, p. 71.

CAPÍTULO DIECIOCHO

EXKΣTEIN[*]

En un libro notable, *Χονσιδερ τηε λιλιεσ, ηοω τηεψ γροω* (Matt. 6:28), publicado por la Pennsylvania German Folklore Society, 1937, Mr. Stoudt, cuya interpretación del arte germano de Pennsylvania se basa enteramente sobre «las manifestaciones históricas de la religión mística» (con un acento especial en Jacob Boehme, Dante, San Bernardo y la Biblia), estuvo intrigado durante mucho tiempo por el motivo del diamante; hasta que al descubrir un pasaje en los escritos de Alexander Mach, donde (de acuerdo con los textos bíblicos que se citan abajo) a «Cristo se le llamaba el *Εχκστειν⊃*, se dio cuenta de que la palabra (germana) para "diamante" era la misma que para "piedra de esquina" (p. 76). El emblema aparece en estufas calientaplatos, y en relación con esto Mr. Stoudt cita apropiadamente la instrucción de Clemente de Alejandría a los primeros cristianos al efecto de que colocaran los símbolos aceptados de Cristo en sus utensilios domésticos.

Hasta aquí, bien. Sin embargo, nosotros podemos seguir adelante, e indagar en cuales sentidos a Cristo se le llama a la vez «diamante» y «piedra de esquina», o más literalmente «piedra angular»[336]. En Salmos 118:22 = San Mateo 21:42 = San Lucas 22:17, tenemos «La piedra que los constructores desecharon, la misma ha devenido la cabeza del ángulo» (6γN∀8←< (T<4ςH, caput anguli); en Efesios 2:20, «Él mismo es la piedra angular principal» (∉<ϑ≅H □6Δ≅(T<4∀∴≅< □ΛϑΛ ΠΔ4Φ≅Λ ζ30Φ≅¬, ipso summo angulari lapide Christo Jesu), y el texto prosigue: «en quien cada edificio separado y exactamente ensamblado (ΦΛ<∀Δ:≅*≅(≅:Ξ<0, constructa = sánscrito *σα·σκ♦τα*) crece como un templo sagrado (γ∴H <∀∈< ∀(4≅<) en el Señor, en quien vosotros también sois edificados juntos (coedificamini) como una edificación de Dios en el Espíritu (*f*< A<γβ:∀ϑ4 = sánscrito *□τμανι*)». La intención evidente del texto es describir a Cristo como el *□νιχο* principio del cual depende la totalidad del edificio de la Iglesia. Ahora bien, el principio de algo no es una de sus partes, ni está dentro de ellas, ni es tampoco una totalidad de ellas, sino eso en lo que todas las partes se reducen a una unidad sin composición. La figura es paralela a la de los miembros del Cuerpo Místico de Cristo. Pero, por muy importante que sea, una «piedra angular», en el sentido aceptado de una piedra situada en la esquina de un edificio, aunque se trate de la esquina más elevada, es sólo uno de cuatro soportes iguales; así pues, en toda lógica, nosotros no podemos hablar de *λα* piedra angular; y por su parte, cada una de las piedras angulares, en lugar de ser el principio dominante del edificio, más bien lo refleja. Aquí comenzamos a sospechar que el significado de «piedra angular» puede no haberse comprendido; es decir, que eso en lo que

[*] Este artículo se publicó por primera vez en *Σπεχυλυμ*, (Boston, Mass.), XIV, 1939.

[336] Cf. Wynkyn de Worde, *Πιλγρ. Περφ.* 183, «El diamante más precioso para la humanidad, tu dulce hijo Jesús».

los hombres están «todos ensamblados» no puede considerarse como una piedra angular en el sentido de *υνα* piedra situada en la esquina o el ángulo del edificio.

Para saber lo que se entiende por las expresiones evidentemente equivalentes de «cabeza del ángulo» y «(piedra) angular principal», debemos preguntarnos primero lo que se entiende por «ángulo» o «(piedra) angular». Hablar de una «esquina» elude la cuestión porque, para nosotros, una esquina es siempre una de varias esquinas, lo más habitual una de cuatro; «ángulo», que puede implicar la esquina o la cima de un edificio o de un frontón, es intencionalmente ambiguo. əT<∴∀ puede referirse a la posición, por ejemplo en un ángulo, o a la figura, por ejemplo en un «polígono», o cuando significa el «cortaaguas de un puente». əT<∴∀ es aquello que es prominente o que sobresale, y se usa metafóricamente en este sentido en la versión bíblica de los Setenta (I. Samuel 14:38): «todos los jefes del pueblo», en la versión de la Vulgata *ανγυλοσ ποπυλορυμ;* la palabra hebrea que se traduce por *□νγυλοσ* es *πιννπ*, plural de *πιννοτη*. El inglés «quoin» o «coign», que es el equivalente etimológico de (T<∴∀, puede ser una piedra angular sin importar el nivel, o puede ser un caballete, según el contexto[337].

Las palabras que significan «ángulo» o «angular» se combinan con otras que significan «cabeza» y «extremidad». 5γN∀8Z, «cabeza», y arquitectónicamente «capitel», sólo puede aplicarse a lo que forma la cima de algo. }!6Δ≅H implica extremidad[338], en cualquier dirección que sea, como en «acrolíthico», una estatua cuyas extremidades, cabeza, manos y pies, son de piedra, pero a menudo con referencia especial a la cima o la parte más alta, como en «acropolis». ζ!6Δ≅ϑZΔ4≅< es el pedestal para una figura u otro terminal en la cima o en las esquinas de un frontón o sobre un caballete (o a veces se refiere al pedestal y a la figura juntos). En el caso de una estructura de piedra, tal pedestal o terminal podría haberse llamado propiamente un □6Δ≅(T<4∀℘≅H 8∴2≅H.

¿Cuál era la figura del edificio implícito o dado por hecho en nuestros textos? Sería conveniente pensar en un edificio adomado o de techo como de tienda, pero es más plausible un edificio rectangular con un techo en pico, en vista de la probable derivación de la forma del templo de Salomón a partir de la del Tabernáculo, que era también la forma tradicional del Arca. La terminación en ángulo de un tal edificio expresa su esencia en proyección vertical. Si ahora igualamos □6Δ≅(T<4∀℘≅H 8∴2≅H con □6Δ≅ϑZΔ4≅<, será ciertamente a la piedra

[337] De la misma manera que en la arquitectura característica de Orissa, donde la forma *□μαλακα* se repite como una piedra de esquina en los diferentes niveles de la elevada torre y también forma la piedra del caballete; las piedras de esquina son realmente cuartos de *□μαλακα*, y sólo la piedra de la cima (la clave de la bóveda) exhibe la forma entera. El *□μαλακα* de la cima es aquí, ciertamente, la «cabeza del ángulo», a la vez en tanto que los cuatro ángulos de la torre convergen hacia ella, y en tanto que la forma de los ángulos subsiste en ella más eminentemente, al mismo tiempo más plenamente y en un nivel de referencia más alto. Para un ejemplo ver mi *Ηιστορψ οφ Ινδιαν ανδ Ινδονεσιαν Αρτ*, Fig. 216.

[338] El sánscrito *αγρα* es generalmente «cima», pero también puede significar «extremidad» en cualquier dirección; metafóricamente es también «anterior», «primero», etc.

angular superior, y no a ninguna de las piedras angulares laterales, a la que Cristo habría sido comparado. Ciertamente, Él es la cima del techo. Por consiguiente, nuestro punto de vista es que el significado real del texto podría traducirse mejor «ha devenido la piedra clave del arco», o «la clave de la bóveda». En otras palabras, nosotros le vemos en esa posición de la cima de un domo que, en la arquitectura cristiana, la ocupa regularmente la figura del Pantokrator o un monograma correspondiente o un símbolo solar, o incluso un «ojo» arquitectónico sobremontado por una «linterna»[339]. Él es la piedra clave, la piedra del caballete, o la clave de bóveda de la estructura cósmica que es también su «Cuerpo Místico», monumento y lugar de morada, y del cual el hombre individual es una analogía microcósmica.

Ahora podemos llamar la atención ventajosamente hacia algunos paralelos orientales que resultan más bien admirables. En *ϑ□τακα* I.1.200-1 y *Δηαμμαπαδα Αττηακατη□* I.269 se está construyendo una «sala de reposo» (*ϖισσαμανα−♣□λ□*)[340]. El edificio no puede hacerse de madera verde, sino sólo de madera seca. La mujer Sudhamm□, «Virtud Perfecta», ha preparado de antemano una clave de bóveda de madera seca. Los constructores, que quieren retener para sí mismos el mérito de la obra, se ven obligados a usar este *κα⟩⟩ικα* contra su voluntad: el palacio celestial, pues tal es en último análisis la «sala de reposo», no puede completarse de otra manera. La clave de bóveda de madera dura que los constructores habían rechazado deviene la piedra clave del techo. Debido al hecho de que Sudhamm□ ha aportado el elemento que corona la estructura, se da su nombre a la sala de reposo misma[341].

[339] Ver mi «Symbolism of the Dome». Se hace mención especial al hecho de que la clave de bóveda está «perforada»: no puede caber duda de que es el equivalente arquitectónico de la Puerta del Sol a cuyo través uno se libera enteramente; la «perforación» es el «ojo» del domo celeste, o, en otras palabras, el Sol; «Yo soy la puerta, si un hombre entra por mí, será salvado», etc. (San Juan 14:9).

[340] Cf. *ϖισσαμα−⊇⊇η□να* en *Σα·ψυττα Νικ□ψα* I.201, Comm., y *ϖισσαμετυ* (causativo), en *ϑ□τακα* III.36 donde el patrón «da reposo» a los viajeros fatigados. «Venid a mí todos los que estáis fatigados y cargados, que yo os daré reposo… Cuan a menudo quise reunir a tus hijos juntos» (San Mateo 11:28 y 23:37). La raíz es *ϖι−♣ραμ*, «cesar de faenar». La significación anagógica es evidente; pues es precisamente el Wayfarer (*παριϖρ□φακα, χαρ•α⟩ι*) el que «trabaja» (*♣ραματι*), y de aquí la designación usual del monje, del asceta, del mendicante, etc., como un «Afanado» (*♣ραμα⟩α*). La Casa del Reposo en el fin de la vía, en el fin del mundo, donde se descarga el fardo, es entonces *ϖι♣ραμα⟩α* en el sentido de que quienquiera que entra allí ya no es un «Afanado», ya no está bajo la regla, sino enteramente «liberado» (de sí mismo). Y de la misma manera que el sacrificador en el rito védico, al «edificar» a Agni, está edificando para sí mismo al mismo tiempo un «cuerpo de luz», así, quienquiera que como Συδηαμμ□ «edifica» una casa de reposo, está edificando al mismo tiempo la mansión celestial, y atesorando un tesoro en el cielo:

> Se estaba edificando una casa, y vuestros amargos suspiros
> Llegaban aquí como melodías de ayuda a la faena,
> Y en el mortero de nuestro muro construido de gemas
> Vuestras lágrimas se mezclaban en mitad de la subida y la bajada
> De paletas de oro que cantaban en las manos
> De constructores reunidos de todas las tierras.
> — ¿Está la casa acabada? No, ven y ayuda a construir…
>
> (William Morris)

[341] Συδηαμμ□ es en realidad la esposa de Magha (el Indra solar), en el mismo sentido en que la Iglesia es la esposa de Cristo, y el Συδηαμμ□ Δεϖασαβη□ (del cual hay una representación en relieve en Bharhut, ver

El nombre *συδηαμμ* es manifiestamente el de un principio, y es idéntico en significado con el *κυσαλ–δηαμμ* («poderes eficientes de la consciencia», es decir, «virtudes perfectas», pero no exclusivamente en un sentido ético) de *Μιλινδαπα ηα* 38 como se cita en el párrafo siguiente.

Como hemos mostrado en otra parte, la clave de bóveda es la pieza maestra del techo, como el techo mismo es la característica esencial del edificio, que es sobre todo un hogar[342]. Así pues, la clave de bóveda o, en algunos casos, el caballete, deviene acordemente el tema de numerosas parábolas, por ejemplo *Μιλινδαπα ηα* 38 «De la misma manera que las vigas de un edificio de techo de cuchillo van hacia la cima, se sostienen en la cima y se juntan (*σαμοσαρα*) en la cima, y a esta cima se la reconoce como la sumidad (*αγγα = αγρα*) de todo, así todos y cada uno de los poderes eficientes de la consciencia (*κυσαλ δηαμμ*)[343] se aúnan (*σαμ δηι*, etimológica y semánticamente «síntesis») en su cabeza (*παμυκηα*), se sostienen y tienden hacia el aunamiento», o, en los términos de otra comparación, como las cuatro alas de un ejército se relacionan con el rey, rodeándole y dependiendo de él como su cabeza.

Vista desde abajo, nuestra clave pende de la bóveda del techo, aunque evidentemente, no está soportada desde abajo, sino que es más bien, virtualmente, el capitel de un pilar central; de la misma manera que el poste de un cuchillo, aunque soportado por una viga travesera, es virtualmente la parte superior de una columna que se extiende hacia abajo y que es soportada por el suelo. El pilar central implícito así puede compararse al poste central de una tienda o al mango de un parasol; la equivalencia del techo con el parasol es explícita. Un tal pilar central corresponde también al tronco del Árbol de la Vida y al poste vertical de la Cruz, griego *σταυροσ*, sánscrito *σκαμβηα;* y es el principio central de toda la construcción, que parte desde él hacia abajo y que vuelve a él por arriba, como puede verse rápidamente si consideramos un edificio en su aspecto más simple, que es el de un tepee o una pirámide. El empleo efectivo de este pilar central está implícito en una forma más antigua de la parábola citada arriba, a saber, en *Αιταρεψα ρα ψακα* III.2.1, donde «De la misma manera que todas las demás vigas (*ϖα·♣α*, literalmente «bambú») se unifican (*σαμ ηιτ*) en la viga central de la sala (*♣ λ –ϖα·♣α*), así están unificados en este Soplo (*π α*) los poderes

Cunningham, *Στυπα οφ Βηαρηυτ*, Lám. XVI) es el palacio de Indra y análogo a la sala de reposo para la que «Virtud Perfecta» proporciona la clave de bóveda.

[342] Un hogar material lo necesitan sólo aquellos que están «bajo el sol». La liberación, que es una salida del cosmos por la Puerta del Sol, se describe a menudo como un paso a través de la clave de bóveda, y al Buddha, en tanto que se libera así, a menudo se le llama *ϖιϖα α–χηαδο*, «aquel cuyo techo ha sido abierto»; de lo cual, además, el abandono de la vida hogareña y la adopción de la vida al aire libre de un «errante» es ya una prefiguración.

[343] Estos poderes de la consciencia, o virtudes o actos del intelecto práctico (colectivamente *δηαμμ*, aquí casi equivalentes a *ινδριψ ι*, *πρ* , y a *δεϖ*) son «el contacto (de sujeto con objeto), la sensibilidad, el reconocimiento, la voluntad, el conocimiento, el consejo y el hábito» (*πηασσ*, *ϖεδαν*, *σα* *χετανα*, *ϖι* *να*, *ϖιτακκα*, *ϖιχ ρα*). Cuando éstos se han unificado (*εκατοβηαϖ*), su operación ya no implica un secuencia temporal de actos, sino que deviene un único acto de ser (*Μιλινδαπα ηα* 63).

(*ινδριψ□ι*) del ojo, el oído y la mente, el cuerpo y la totalidad del Sí mismo (*σαρϖα □τμ□*)». Como es usual, aquí el «Soplo» se refiere al Brahman y al ⌊tman, es decir, al Espíritu[344].

El edificio mismo es el cosmos en una semejanza, y por consiguiente una semejanza del .cuerpo» del Hombre cósmico (*λοκ□ϖατ×, Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.6), a saber, el «cuerpo místico» de Cristo «del cual vosotros sois miembros»[345]: la clave de bóveda en la que se encuentran las vigas (como se encuentran en un punto los ángulos de una pirámide, o las varillas de un parasol, o los radios de un círculo), es el Sol de los Hombres (*σ⌊ρψο ν♦ν, /γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.146.4), el «loto único del cielo» (*Β♦ηαδ□ρα⌋ψακα Υπανι•αδ* VI.3.6). El pilar expreso o implícito, en torno al cual se construye todo el edificio, con sus cuatro esquinas o cuadrantes (representados a veces por otros pilares), es el centro o el «corazón»[346] del edificio en cualquier piso, círculo (*χακρα, λοκα*) o nivel de referencia (por muchos niveles que pueda haber): y, cósmicamente, es el pilar del Sol[347] que se extiende desde el centro del cielo hasta el ombligo de la tierra, y el pilar del Fuego que se extiende inversamente desde el ombligo de la tierra hasta el centro del cielo; y es igualmente el «pilar de la vida en el punto de separación y de encuentro de las vías» (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* V.5.6, V.139.3, etc.), el Branstock o tronco ígneo del Árbol de la Vida y de la Zarza Ardiente, el Dardo de Luz o el Rayo que separa y une a la vez el cielo y la tierra, y con el que el Dragón fue herido en el comienzo, y el tronco vertical de la Cruz de Luz —*σταυροσ* y *σκαμβηα*. En este pilar omniforme, que se extiende desde el piso hasta el techo del cosmos, existen todas las cosas en una sola forma, a saber, la forma única que es la forma de cosas muy diferentes: «Ahí es inherente este todo, ahí todo lo que se mueve, todo lo que respira… que, concurrentemente (*σαμβη⌊ψα*, «ensamblado», «combinado», etc.), es un único» (*εκμα εϖα, /γ ςεδα Σα·ηιτ□* V.8.7-11) corresponde a Efesios 2:20 «en quien vosotros también sois edificados juntos», y a los *Ηεχηοσ απ□χριφοσ δε ϑυαν*, 98-99: «una cruz de luz levantada, en la cual había una forma y una semejanza, y en ella otra multitud de formas diversas… Esta cruz, entonces, es la que mantenía fijadas todas las cosas aparte y la que juntaba todas las cosas a sí misma… y la que también, siendo una, fluía dentro de todas las cosas». El hecho de que el *ςαφρα*, en tanto que «rayo», coincida con el *Σκαμβηα*, en tanto que Axis Mundi, es

[344] Para un examen detallado de los símbolos arquitectónicos que se tratan en los párrafos precedentes ver mi «Symbolism of the Dome» (*λοχ. χιτ.*), «Y•⌋×•α y Chatra» (*Πoονα Οριενταλιστ*, III, 1938, «Inverted Tree», y «Σϖαψαμ□τ♦⌋⌊□: Janua Coeli». René Guénon, «Le symbolisme du dôme» y «Le dôme et la roue», *□τυδεσ τραδιτιονελλεσ*, XLIII, 1938, y P. Mus, *Βαραβαδυρ*, partes IV y V.

[345] Cf. *Μυ⌋δακα Υπανι•αδ* II.1.4 «El Fuego es su cabeza; Sus ojos, la luna y el sol; las direcciones son Sus oídos; Su voz es los Vedas revelados; el viento es Su soplo; Su corazón es el todo; de Sus pies proviene la tierra; Él es ciertamente el Espíritu inmanente en cada ser» (*σαρϖαβη⌊τ□νταρ□τμα*).

[346] El pilar axial de una pagoda (*στ⌊πα*) japonesa, a cuyo alrededor se enrolla una escalera en espiral, se llama efectivamente el «pilar del corazón» (*σηινβασηιρα*) y así se distingue de los cuatro «pilares guardianes» (*σηιτ©ν–βασηιρα*) de las «esquinas».

[347] *Αιταρεψα Βρ□ημα⌋α* V.28.1, *□διτψα/ψ⌊πα/, π♦τηιϖ× ϖεδι/. Αιταρεψα Βρ□ημα⌋α* II.1, *ϖαφρο ϖαι ψ⌊πα.*

una doctrina cuyo similar puede reconocerse en Heráclito XXXVII, «el rayo (6γΔ∀Λ< H̄) gobierna (≅∅∀6∴γ4) todas las cosas», o —como podría haberse dicho también— ≅∅6∴γ4, «construye todas las cosas»[348].

La «cabeza» de este pilar es la Faz de Dios, solar y presenciadora del hombre (*ν♦−χακ•υσ*), el sol omnisciente y omniforme, que es también el espíritu cuyo beso dota de ser a todas las cosas (⎛*αταπατηα Βρ□ημα*⎞*α* VII.3.2.12-13), y que conecta a todas las cosas a sí mismo en una única con-spiración. Además, su Orbe no es sólo la clave de bóveda del cosmos, sino la puerta de los mundos, a cuyo través uno se libera enteramente, saliendo del cosmos —«Ningún hombre va al padre salvo por mí… Yo soy la vía… Yo soy la puerta» (San Juan 14:6 y 10:9). Arquitectónicamente, la «cabeza del ángulo» es nuestra clave de bóveda, piedra de caballete, y acrótero, es decir, el capitel de un pilar axial, que es realmente un pilar de luz pneumática, y que, si no está realizado estructuralmente, por ello no está menos presente idealmente. Macrocósmicamente, esta «cabeza del ángulo» es el Sol en el cenit; y quienquiera que vuelve a este Sol, a saber, a la Verdad, como igual a igual, por una *αβλατιο ομνισ αλτεριτατισ*[349], deviene un Movedor a voluntad y para él es «día para siempre».

En diferentes países, la piedra o el metal más duro y más brillante que se conoce, ha sido el símbolo de la indestructibilidad, de la invulnerabilidad, de la estabilidad, de la luz y de la inmortalidad. En este sentido, el indio de Norteamérica conserva hasta este día lo que era ya probablemente un uso paleolítico del «sílex»[350]; el piramidion egipcio estaba hecho de granito «pulido como un espejo»; el adamante (diamante) del mundo clásico era probablemente de origen indio; los chinos tenían su jade, pero con el budismo derivaron también de la India los valores simbólicos del *ϖαφρα*, que tradujeron por el carácter *χηιν* (Giles 2032) cuyo valor principal es metal, especialmente oro, y también arma.

El sánscrito *ϖαφρα* no es sólo el relámpago, el rayo, el dardo, o la lanza con la que Indra hirió al Dragón en el comienzo, y el Axis Mundi y el Pilar Sacrificial, *σκαμβηα* y ΦϑΛΔ H̄ (sánscrito *στη□ϖαρα*⁄, «firme»), sino también «diamante», y en este último sentido con referencia especial a las cualidades de dureza, de indestructibilidad, y de brillo intelectual. Tenemos, por ejemplo, expresiones tales como *ϖαφρ□σανα*, «trono de

[348] Para el *σκαμβηα*, el Axis Mundi, en tanto que el Brahman, y única forma de todas las cosas, ver la totalidad de *Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ□* X.7 y 8. La doctrina es de una importancia fundamental para toda la ontología védica.

[349] Para Nicolás de Cusa, la condición de la *φιλιατιο* y de la *τηεοσισ* se define así. Cf. «Si un hombre viene a mí y no odia…, y a su propia alma también, no puede ser mi discípulo» (San Lucas 14:26); «La palabra de Dios… penetra hasta la separación entre el alma y el espíritu» (Hebreos 4:12, cf. Dionisio, *Δε διϖ. νομ.* IX.3). «Quienquiera que se une a Dios deviene un espíritu con él» (I Corintios 6:27).

[350] La concepción navajo de la «armadura de sílex» es el equivalente de Milton «armado en una roca de diamante» (*Παραδισε Λοστ* VI.364), y del *ϖαφρα−κ□ψα* budista.

diamante»[351] (sobre el que se han sentado en el Ombligo de la Tierra el Buddha y todos los Munis precedentes), y *ϖαφρα−κ□ψα*, «cuerpo de diamante», un cuerpo de luz inmortal. El sánscrito *α♣ρι*, ángulo, esquina, y *α·♣α*, parte, esquina, filo, punta, etc. se relacionan con □6Δ≅H, *αχερ* y *αχιεσ*[352]. Del *ϖαφρα*, como arma o poste sacrificial, se dice constantemente que es «angular», por ejemplo, «de cuatro filos» (*χατυρ−α♣ρι*) en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* IV.22.2; en *Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* II.1 y *Καυσιτακ× Βρ□ημα⟩α* X.1 se identifican el poste sacrificial (*ψ⟨πα* = ΦϑϑΛΔ H̄) y el rayo (*ϖαφρα*), y tanto a uno como al otro se les hace que sean «de ocho ángulos» (*α•⊇α♣ρι*)[353]. Es evidente que el *ϖαφρα*, como «adamante» o diamante, es una piedra que tiene naturalmente ocho ángulos. De la misma manera, el pali *αττα≡σα*, «de ocho filos», es a la vez «diamante», y «pilar», típicamente de un palacio celestial (para referencias ver PTS, *Παλι Δικτιοναρψ*, s.v.). El chino *πιν* (japonés *κονγ↓*, sánscrito *ϖαφρα*), en combinación con otro caracteres, nos da expresiones tales como «corneja de oro» (el Sol), y «pivot o eje de diamante» (la Luna). El carácter para «eje», *σηυ* (Giles 10092) implica también «centro», y todo lo que es fundamental: *τ∏ιεν σηυ* es el polo o eje sobre el que gira el cielo; *σηυ ψ□* (Giles 13626) es el poder que controla, la mente que guía, ≡(γ:ϕ<. Sin adentrarnos más en el análisis de estas expresiones, será suficientemente evidente que el complejo de ideas en el que están inseparablemente conectadas las nociones de la cualidad adamantina y del eje polar o solar del universo es una parte esencial de una tradición universal y extensamente distribuida, a la luz de la cual deben considerarse las frases bíblicas examinadas arriba.

Concluiremos con una referencia a la noción de una piedra de esquina o piedra angular que es también una extremidad en los términos de la arquitectura egipcia. Ninguna unidad arquitectónica que pueda considerarse sería más apropiada que un piramidión (el miembro que corona una pirámide) a la frase «cabeza del ángulo», o simplemente «ángulo», como se usa en OT. para significar caudillo o líder. Los piramidia de Weserka-ra (décima dinastía) y de Amenemhat III (duodécima dinastía) se describen en *Ανν. δυ Σερϖιχε δεσ Αντιθυιτ□σ* XXX, 105 sigs., y III, 206 sigs. La característica de estos piramidia es su simbolismo solar. Del primero, «una gran punta de pirámide de granito negro», se nos dice que «En lo alto de cada una de sus caras, el disco solar extiende sus alas protectoras», donde los cuatro símbolos

[351] «Como una roca de Diamante, por siempre inmutable» (Spenser, *Φαιρψ Θυεεν* I.6.4). Para los valores de *ϖαφρα* ver también mi *Ελεμεντσ οφ Βυδδηιστ Ιχονογραπηψ*, 1935, págs. 14-15.

[352] De las palabras indias (pali) *κ⟨⊇α* y *κα⟩⟩ικα* que denotan la cima o la clave de bóveda de una casa en la que convergen las vigas, la primera es de la raíz *κ⟨⊇*, combarse (desde un ángulo), de donde también *κ⟨⊇ι* (cf. el inglés «cot» y «hut»), una casa pequeña con un techo en pico o en domo, o incluso un amplio templete con una espiral; y la segunda es un diminutivo de *κα⟩⟩α* (sánscrito *καρ⟩α*), cuyo significado primario es «esquina», en relación tanto con *α♣ρι*, etc. como con *♣♦≡γα*, «cuerno» y arquitectónicamente «espiral». Así, el *κα⟩⟩ικα* (la «clave de bóveda») rechazado por los constructores en la historia de Sudhamma, sería casi literalmente «piedra angular» a no ser por el hecho de que no está hecho de piedra sino de madera seca; por supuesto, el simbolismo no es afectado por este accidente material.

[353] En el uso arquitectónico indio, los pilares son típicamente (aunque no siempre es así) al mismo tiempo de cuatro y de ocho ángulos, es decir, de sección cuadrada arriba y abajo, y a veces también en el medio, y el resto achaflanado de manera que muestra una sección octogonal.

solares son los de las «divinidades de los cuatro puntos cardinales, a saber, Ra, Ptah, Anubis y los astros nocturnos». El segundo «está tallado con una regularidad singular y ha sido pulido como un espejo… La faz está ocupada por un bello disco alado flanqueado por dos Uraeus; entre las dos alas hay grabado un grupo formado… de los dos ojos, de los tres laudes y del disco no alado» (en cuyo centro se marca el centro del círculo): «Cada cara, que responde a una de las *χασασ* del mundo, está consagrada a la divinidad que protege esa *χασα*». Aquí se reconocerá inmediatamente la disposición normal de un punto central, rodeado por cuatro guardianes de los cuatro cuadrantes. Las leyendas grabadas en las cuatro caras del piramidión son diálogos entre el decedido o su sacerdote y las deidades guardianas de las «casas» respectivas: en el Este, por ejemplo, «"Ábrase la faz del rey Νιμ□ρ× (nombre del rey como hijo de Ra, el Sol) para que dé al rey Αμενεμηα□τ levantarse como dios señor de la Eternidad e indestructible". Así habla el sacerdote, y el dios Harmakhis, guardián de la *χασα* este responde, "Harmakhis ha dicho: yo he dado el horizonte excelente al rey del sur y del norte que toma la herencia de las dos tierras" —aquí se dirige directamente al rey— "para que tú te unas a él; así me ha complacido". Y el horizonte toma la palabra a su vez. "El horizonte ha dicho que tú te reposes en él; así me ha complacido"». Y similarmente en las otras casas.

A esto debe agregarse que el jeroglífico del «piramidión», *βνβν.τ* (también la «punta de un obelisco»), en la combinación *βνβν.τφ* deviene un epíteto del Dios Sol, «Él, del piramidión»[354].

El rey decedido es aceptado así al mismo tiempo por las cuatro caras o el cuádruple aspecto[355] del Sol, y se identifica con el Sol, mientras que los dos reinos, el norte y el sur, son analógicamente el Cielo y la Tierra, cuya herencia recibe; la pirámide misma, que no representa meramente la tumba, sino al mismo tiempo la incorporación cósmica o el lugar de morada del rey resucitado, deviene ahora un miembro del «cuerpo místico» del Sol. Como se podría decir, el apex de la pirámide, que es también el Sol, es arquitectónicamente el único principio en el que todo el resto del edificio se edifica y que existe más eminentemente. Si *βνβν.τ* es también la «punta de un obelisco», que corresponde al «Pilar del Sol» de otras tradiciones, a este pilar puede decirse que lo representa el espigón que se proyecta desde la superficie de la base del piramidión y que lo sostiene firmemente cuando está en su sitio. Ahora bien, si Cristo es el «ángulo» o la «cabeza del ángulo», es evidente que, en la fraseología arquitectónica egipcia, esto podría haberse expresado diciendo que «ha devenido el *βνβν.τ*» en lugar de «ha devenido la cabeza del ángulo». No es absolutamente imposible que la expresión hebrea misma fuera finalmente de origen egipcio, y que así deba restaurarse.

[354] Cf. también en Grecia, «este antiguo aspecto del Dios Sol como un pilar piramidal», Arthur Evans, «Mycenean Tree and Pillar-cult», *Θουρναλ οφ Ηελλενιχ Στυδιεσ*, 1901, p. 173.

[355] Sobre la significación última de las cuatro caras de Dios ver P. Mus, «Has Βραημ□ four faces?» en *Θουρναλ οφ τηε Ινδιαν Σοχιετψ οφ Οριενταλ Αρτ*, V (1937).

CAPÍTULO DIECINUEVE

ΘΥΟΔ ΦΑΧΤΥΜ ΕΣΤ ΙΝ ΙΠΣΟ ϛΙΤΑ ΕΡΑΤ[*]

{? (Ξ(≅<γ< Ξ< ∀Λϑ⟨ >T← ∝<.

Estas palabras[356], tomadas de San Juan 1:3, 4, citadas en la forma en que se dan en casi todos los códices más antiguos, y en la que las citan los escolásticos, e.g. el Maestro Eckhart en *Εξποσιτιο Σ. Εϖανγελιι σεχ. ϑοηαννεμ* (ed. J. Christ and J. Koch, Stuttgart-Berlín, 1936, p. 56), y por Orígenes en *Χομμ. ιν Εϖ. ϑοαννισ* II.16, 19 [357], yo las traduzco por «Lo que ha sido hecho (o, «Lo que ha devenido», o «Lo que fue engendrado») era vida en Él», o en sánscrito *Ψαδ βη⟨ταμ* (o *φ□ταμ*) *ταδ σϖ□ταμνι φ×ϖα □σ×τ*.

Tanto el Maestro Eckhart como San Buenaventura, éste último en *I Σεντ*. d.36, s.2, q.1 y 4, citando las palabras de San Agustín *ρεσ φαχταε⊃ ιν αρτιφιχε χρεατο διχυντυρ ϖιϖερε*, reconocen la analogía de los artífices humano y divino; en ambos casos, el modelo de lo que ha de hacerse preexiste en la mente viva del hacedor, y está vivo en ella, y permanece vivo en ella incluso cuando el *φαχτιβιλε* ha devenido un *φαχτυμ* o después de que haya sido destruido. Nuestra intención es indicar el trasfondo inmediato y universal sobre el que se apoyan estas ideas.

Este trasfondo es esencialmente el de la doctrina tradicional de las «dos mentes», o de los dos aspectos de la mente, uno en acto y el otro en acción. Combinando los textos de Aristóteles de *Μεταφ□σιχα* XII.7.8, 1072 b 20 f. y XII.9.5, 1074 a 34 f., con los de *Δε Ανιμα* III.5, 430 a f., encontramos que, de estas dos mentes, la primera, o la Mente[358] «en acto» (*f*<γΔ(γ∴□) —«en sí misma, (6∀2ζ ∀∗ϑZ<) en su propio acto de ser— es «aparte» (ΠΤΔ4Φϑ H̄) «de los sensibles» (ϑ™< ∀∅Φ20ϑ™<), «contemplativa» (2γΤΔ0ϑ46 H̄), «impasible» (□B∀2ZH), sin recuerdo[359] y sin mezcla; «ella no piensa», o más bien, «su "pensamiento" es el "Pensamiento del pensamiento"» (<≅ZΦγTH < 0̄Φ4H), es decir, el principio y *σινε θυα νον*, pero no la actividad del pensamiento. En otras palabras, «ella se

[*] Este artículo no se publicó en vida del autor.

[356] En las que está implícita la distinción entre *εσσε* y *εσσεντια*, entre existencia y ser, entre (Ξ<γΦ4H y ϑ∈ ∠<ϑTH ∠<.

[357] El Maestro Eckhart cita la glosa, *Θυοδ ιν μεντε εστ, ϖιϖιτ χυμ αρτιφιχε; θυοδ φιτ, μυτατυρ χυμ τεμπορε*.

[358] De aquí en adelante hago uso de la mayúscula cuando se trata de la Mente Primera.

[359] De la misma manera que para Plotino, *Εν□αδασ* IV.4.6, los dioses «nunca aprenden» y «no recuerdan»; y por la misma razón, a saber, que donde no hay ningún olvido, no hay tampoco ninguna ocasión de aprender ni de recordar. Es sólo a la mente segunda, a la mente variable, a nuestra mente que ha olvidado tantas cosas, a la que es deseable enseñarle y hacerle recordar. Lo que puede enseñarse es lo que se ha olvidado (*Μεν□ν*, 80 etc., y también la doctrina india), y así, como dice el Maestro Eckhart, «Hasta que el alma no conoce todo lo que ha de conocerse, no puede pasar al Bien Desconocido».

piensa sólo a sí misma» (∀⇔ϑ∈< □Δ∀ <≅γ℘) «por toda la eternidad» (ϑ∈< □B∀<ϑ∀ ∀∅™<∀), sin distinción entre sujeto y objeto, pues donde ambos son inmateriales «la tesis es a la vez la operación y el pensamiento» (® 8 (̄≅H ϑ∉ BΔ□(:∀ 6ℜ ≡ < 0̄Φ4H), «el pensamiento y lo que es pensado son uno y lo mismo» (≡ < 0̄Φ4H ϑ⟨ <≅≅Λ:Ξ<∑ :∴∀)[360]; la Mente, «al devenir todo» (Bς<ϑ∀ (∴<γΦ2∀4), es lo que conoce. Además, es Vida eterna y beatífica (≈*4Φϑ≅H), la Vida (.TZ) de Dios mismo. La segunda mente es creativa (B≅40ϑ46 H̄), y una «causa eficiente (ϑ∈ ∀∩ϑ4≅< 6∀ℜ B≅40ϑ46®<) puesto que hace todo»[361] (ϑ⟨ Bς<ϑ∀ B≅γ℘<); es pasible (B∀20ϑ46 H̄) y mortal, y piensa en las cosas contingentes como distintas de sí misma. Por *Μεταφ□σιχα* I.1.17, vemos que en un plano todavía más bajo que el de su actividad creativa, la mente es «sensitiva» (∀∅Φ20ϑ46 H̄ = B∀20ϑ46 H̄)[362].

Estas dos (o tres) mentes son lo mismo que las dos (o tres) partes del alma de Platón, a saber, una inmortal, y la otra mortal, y esta última, en su parte mejor, activa y animosa, y en su parte peor, afectada y sujeta pasivamente a las emociones y reacciones provocadas por la sensación (∀∅Φ2ZΦ4H). Las dos mentes son las «naturalezas» en la doctrina universal de «una única esencia y dos naturalezas»[363]. Si se toman como tres, corresponden a las vidas contemplativa y activa y a la vida de placer.

De estas distinciones entre la mente teórica y la mente práctica, y en la identificación de la primera (Mente) con la Vida (.TZ) de Dios, y de su Pensamiento con su Tesis —¿o por qué no decir «Palabra» (7 (̄≅H)?— hay una verdadera predicción en las palabras de San Juan «En el Principio Primero (como los escolásticos interpretan tan a menudo *ιν πριγχιπιο* = sánscrito *αγρε*, es decir, no tanto «en el comienzo» como «en la cima») era la Palabra, y la Palabra estaba en Dios, y la Palabra era Dios». La «Palabra» que, como dice Aristóteles, piensa la Mente Primera, cuando en su acto de ser se piensa a sí misma, es para San Juan Cristo, el Hijo de Dios, «por quien todas las cosas fueron hechas» y a quien San Agustín llama, por

---

[360] Restaurar «esa naturaleza original en la que el conocedor y lo conocido son lo mismo» es para Platón el propósito más alto (*Τιμεο* 90D); es la «síntesis» beatífica (*σαμ□δηι*) para la que se emprende la disciplina del yoga, y en la cual culmina.

[361] Cf. Μαηε♣ϖαρ□νανδα, *Μαηαρτηαμα□φαρ×*, p. 44, donde «La talidad llamada Σαδ□♣ιϖα (*σαδ□*, «eterno») es anterior al principio llamado ×♣ϖαρα (Señor, 6βΔ4≅H), el cual, por el esplendor de su poder práctico, deviene el demiurgo de todas las cosas en su semejanza manifestada». Cf. San Juan, «por quien todas las cosas fueron hechas», y el sánscrito ςι♣ϖακαρμα, «Omnihacedor».

Las palabras de Aristóteles I∈ ∀∩ϑΛ≅< 6∀ℜ B≅40ϑ46 < (*Δε ανιμα*, III.5, 430 12) reflejan a *Φεδρο* 97C <≅¬H… Bς<ϑT< ∀∩ϑ4≅H. Cf. Hermes Trismegistus *Λιβ.* I.9 «Y la Mente Primera, que es Vida y Luz, dio nacimiento a otra mente, el hacedor de las cosas (*0:4≅ΛΔ(H̄)».

[362] La «estética» (o la «patética») es, hablando propiamente, la ciencia de las sensaciones, ya sea de las plantas, de los animales o de los hombres. El arte sólo tiene que ver con la confección de cosas para un buen uso, a la vez físico y mental.

[363] Como en *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* II.3.1 (*δϖε ρ⟨πε*); *Μαιτρι Υπανι•αδ* VII.11.2 (*δϖαιτ×βη□ϖα*) etc.

consiguiente, «por así decir, el arte de Dios» (*Δε Τριν.* VI.10)[364] —el arte *πορ* el que todas las cosas fueron hechas. Para Platón, «Palabra» y «Mente» (8 (≅Hσ <≅¬H) son a menudo intercambiables, mientras que si para Aristóteles la Palabra es la que piensa la Mente Primera, y el Pensador y el pensamiento son uno, es evidente que se podrían parafrasear acertadamente las palabras de San Juan como «En el Principio Primero era la Mente, y la Mente era con Dios, y la Mente era Dios»[365].

Habiendo subrayado hasta aquí el trasfondo y las implicaciones inmediatas de nuestro texto, puede mostrarse que éstas son también concepciones universales, y en particular, indias; aunque al decir esto estamos muy lejos de sugerir o de implicar que en su contexto helenístico sean de origen indio. Como hemos hecho antes, y para simplificar la presentación, combinaremos la evidencia de varios textos, notoriamente *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.a 4.10, IV.1.6, IV.3.28, 30, 32, *Κενα Υπανι•αδ* I.2 y 5 y *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.34.6, con */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* X.5.3.1 «En el comienzo (o más bien, «en la cima»)[366] había sólo esa mente» (*αγρε⊃ ταν–μανα εω□σα*); una paráfrasis de */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.129.1 «Había Ese Uno (*ταδ εκαμ⊃ □σα*), nada más».

A la pregunta, «¿qué es lo que Brahma conoció, con lo cual devino el Todo?» se responde, «En el comienzo, ciertamente, este (Sí mismo)[367] era Brahma. Ello se conoció sólo a Sí mismo (*□τμ□ναμ–εω□ωετ*), con lo cual Ello devino el Todo» (*σαρωαμ αβηαωατ*). Y en cuanto a esta Gnosis, «Ciertamente, aunque él (quien puede decir, «yo soy Brahma») no piensa (*να μανυτε*) ni conoce (*να ωιφ□νατι*), sin embargo él es el que piensa y conoce, aunque él no piensa ni conoce (contingentemente). Ciertamente, no puede haber una disipación del conocimiento del Conocedor, debido a su imperecederibilidad. Sin embargo, este conocimiento no es una segunda cosa, separada de Sí mismo, que él conozca… Eso es su estación más alta, eso es su Beatitud (*ανανδα*)».

Y «¿Qué es esa Beatitud? Nada sino la Mente (*μανα εωα*). Ciertamente, oh mi Rey, es por su Mente como Él se posee a Sí mismo de la Mujer (es decir, *ω□χ*, La Voz, la Theotokos)[368], un Hijo nace de Ella, en su imagen (*πρατιρ⟨πα/*); eso es Beatitud.

[364] El *«βιλδνερ αλλερ δινγεν ιν σ×νεμ ωατερ»* del Maestro Eckhart (Ppeiffer, p. 391). De la misma manera el artista humano trabaja *περ ωερβυμ ιν ιντελλεχτυ χονχεπτυμ* (Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* I.45.6).

[365] «La Mente era Dios»: cf. */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* X.5.3.1 «Mente (*μαναση*) = */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.129.1 «Ese Uno» (*ταδ εκαμ*).

«La Mente es el macho, la Voz es la hembra… Él, mediante la Mente tuvo intercurso con la Voz» (*/αταπατηα Βρ□ημα⟩α* I.4.4.3, 4, VI.1.2.8); así pues, lo que nosotros llamamos un pensamiento o un concepto, implica que es el producto de una operación vital.

[366] Más bien que «en el comienzo», puesto que a lo que el texto se refiere es a antes del comienzo (*αντε πρινχιπιυμ*).

[367] No «este mundo» como lo traduce Hume; pues se nos dice que Él *δεωινο*, no que Él era, el Todo. «Este» en contraste con «Todo» sólo puede ser «Uno».

[368] Separado de Sí mismo (Πραφ□πατι, el Padre) como una madre de quien nacer, *Πα□χαωι·♣α*

Ciertamente, oh mi Rey, el Brahma Imperial, el Brahma Supremo es sólo Mente». Como se expresa en la fraseología tomista, la generación del Hijo es una operación vital, *α πρινχιπιο χονφυνχτιωο.*

El «Pensamiento del pensamiento» de Aristóteles, es decir, el principio no discursivo del pensamiento discursivo, es la «Mente de la mente» (*μανασο μανασ*) de la *Κενα Υπανι•αδ* donde, a la pregunta «¿Impelida y enviada por quién vuela la mente?»[369] se responde que es por «la Mente de la mente», y que «los Contemplativos, abandonando enteramente (*ατιμυχψα*, sc, su propia mente), cuando parten de este mundo, devienen inmortales». Un verso subsecuente dice que «Lo tiene en mente, quien no Lo piensa; el que Lo piensa, no Lo conoce; Ello es desconocido para aquellos que "Lo conocen", pero conocido por aquellos que "no conocen"»; y eso es precisamente la tesis de la *Δοχτα Ιγνοραντια* de Nicolás de Cusa, mientras que «abandonando enteramente su propia mente» corresponde a las palabras de Filón «El que huye a refugiarse de su propia mente, huye a refugiarse en la Mente de todas las cosas» (I.93)[370].

Y así, como dice la *Μαιτρι Υπανι•αδ*, «Se dice que la mente es doble[371], limpia y sucia: sucia, por la mezcla con el deseo, limpia cuando está separada del deseo[372]… El medio de la esclavitud y de la liberación[373]; de la esclavitud, cuando se aferra al objetivo; de la liberación, cuando se desconecta del objetivo».

¿No es cierto entonces, como dijo Jeremias, que *«ιν δεν ωερσχηιεδενεν Κυλτυρεν φινδετ μαν διε Διαλεκτε δερ εινεν Γειστεσσπραχηε?»*.

CAPÍTULO VEINTE

Βρ□ημα⟩α VII.6; como Agni, *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.51.5.

[369] «La Mente es el más veloz de los pájaros» (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* VI.9.5).

[370] «El Señor de la Mente, el Señor de todas las mentes» (| α≡καρ□χ□ρψα sobre *ςεδ□ντα Σ⟨τρα* IV.4.8).

[371] «Hay dos mentes, la de todo, que es Dios, y la del individuo» (Filón I.93). De aquí la posibilidad de un «arrepentimiento», o más bien, «cambio de mente» (:γϑς<≅4∀). Cf. mi «On Being in One's Right Mind».

[372] «El Deseo es la primera semilla e hijo de la Mente» (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.129.4). «Tener en la mente» es desear, y cuando «tenemos en la mente» cosas, entonces hay «pensamiento deseoso».

[373] «¿Por cuál (*κενα*) escala asciende el sacrificador al cielo?… por la Mente» (*Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* III.1.6). «He nacido (como) un nuevo ser de Dios, y ahora no veo con el ojo sino por el acto de la Mente» (Hermes Trismegistus, *Λιβ.* XIII.11a).

Se comprenderá que la Mente Primera es *ιντελλεχτυσ ωελ σπιριτυσ*, y que la otra es sólo una mentalidad volitiva y constructiva; la Mente Primera, o teórica (o especulativa) «no se ocupa de nada sino de la Verdad», la otra es pragmática, y se contenta con los hechos.

ATENEA Y HEFESTOS*

En la producción de algo hecho por arte, o en el ejercicio de cualquier arte, están implicadas simultáneamente dos facultades, respectivamente imaginativa y operativa, libre y servil; la primera consiste en la concepción de una idea en una forma imitable, la segunda en la imitación (*μιμεσισ*) de este modelo invisible (*παραδειγμα*)[374] en algún material, que es así in-formado. Por consiguiente, la imitación, que es el carácter distintivo de todas las artes, es doble: por una parte, tenemos el trabajo del intelecto (*νουσ*) y, por otra, el de las manos (*χηειρ*)[375]. Estos dos aspectos de la actividad creativa corresponden a los «dos en nosotros», a saber, nuestro Sí mismo espiritual o intelectual y nuestro Ego sensitivo y psicofisico, que trabajan juntos (*σψνεργοι*). La integración de la obra de arte dependerá de la medida en que el Ego pueda y quiera servir al Sí mismo, o, si el patrón y el trabajador son dos personas diferentes, del grado de su comprensión mutua.

La naturaleza de las dos facultades, que son respectivamente las causas formal y eficiente en la producción de obras de arte, se define claramente en la relación que hace Filón de la construcción del Tabernáculo, «cuya construcción le fue expuesta claramente a Moisés en el Monte por pronunciamientos divinos. Moisés vio con el ojo del alma las formas inmateriales (*ιδεαι*) de las cosas materiales que habían de hacerse, y estas formas tenían que ser reproducidas como imitaciones sensibles, por así decir, del gráfico arquetípico y de los modelos inteligibles… Así, el tipo del modelo se imprimió secretamente en la mente del Profeta como algo pintado y moldeado secretamente en formas invisibles sin material; y entonces la obra acabada se trabajó según aquel tipo por la imposición de aquellas

---

* Publicado por primera vez en el *Θουρναλ οφ τηε Ινδιαν Σοχιετψ οφ Οριενταλ Αρτ*, (Calcuta), XV, 1947.

374 Una imitación —«pues si no efectuara eso, [la pintura] se consideraría un juego ocioso con colores» (Filostrato, *ςιτ. Απ.* 2.22). De un modelo invisible— cf. Platón, *Τιμεο* 51E, 92, *Ρεπ□βλιχα* 484C, 510D, E, 596B, *Λεψεσ* 931A; Plotino, *Εν□αδασ* 5.9.11 «Es a imitación (*ανυκ♦τι*) de las formas divinas como se inventa aquí cualquier forma humana... [por ejemplo] este arpa divina, de la que el arpa humana es una imitación (*Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* 6.27, */□νκη□ψανα ⟨ρα⟩ψακα* 8.9). El pintor ha de «poner en el muro lo que se ha visto en contemplación» («*ταδ δηψ□ταμ*», Some♣vara, *Αβηιλ□•ιτ□ρτηαχιντ□μα⟩ι* 1.3.158).

Por supuesto, Platón entiende por «imitación» una iconografía de las cosas invisibles, y desaprueba la realización de «copias de copias», o el realismo en el sentido moderno de la palabra. De la misma manera Apolonio, en Filostrato, *ςιτ. Απ.* 6.19, llama a «la imaginación (*πηαντασια*) un artista (*δεμιουργοσ*) más sabio que la imitación», porque la obra del artista creativo depende de «la imaginación, incluso de lo que no se ha visto» —cuando no es mejor aún «no hacer ninguna imagen en absoluto de los dioses… puesto que la mente intuitiva (*γνομε*) puede dibujar y representar (*αναγραπηει… και ανατψπουται*) mejor que cualquier artista». Esto último es lo que en la India se llamaría un culto puramente «mental» (*μανασ⟨*) o «sutil» (*σ⟨κ•μα*).

375 Filostrato, *ςιτ. Απ.* 2.22. cf. */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* 3.2.4.11: «Si no fuera por el intelecto, la palabra peroraría incoherentemente», y *Καυ•×τακι Υπανι•αδ* 3.6, 7: «Cuando el intelecto es su jinete, todas las cosas se efectúan con las dos manos… pues, ciertamente, sin la cooperación del intelecto las dos manos no harían nada inteligible», es decir, no sabrían qué están haciendo.

impresiones del artista sobre las sustancias materiales diferentemente apropiadas»[376]; y en términos más generales por San Buenaventura, que señala que «la obra de arte procede del artista según un modelo existente en la mente; modelo que el artista descubre (*εξχογιτατ = χινταψατι*) antes de producir, y que después produce como ha predeterminado. Además, el artista produce la obra externa en la mayor semejanza posible del modelo interior»[377].

Así pues, la obra de arte es un producto a la vez de sabiduría y de método, o de razón y de arte (*σοπηια* o *λογοσ*, y *τεχηνε*)[378]. Podría observarse aquí que las referencias primarias de las palabras *σοπηια* y *επιστεμε*, cf. el hebreo *ηοχημ* y el sánscrito *μψ*[379], son a la «habilidad» o «ciencia» del artista, de las cuales se desarrolla el sentido de «sabiduría»; y que aunque *τεχηνε* puede traducirse a menudo por «arte» en tanto que opuesto a «labor sin arte» (*ατεχηνοσ τριβε*)[380], esta distinción es la misma que la que existe entre la mera «industria» (*τριβε*) y el «método» (*μετηοδοσ*)[381]. Esto equivale a decir que en cuestiones de artesanía o manufactura (*χηειροτεχηνικε*) hay una parte más relacionada con la ciencia (*επιστεμε*), y otra menos, y que «sin enumeración, medida y peso, las artes (*τεχηναι*) serían relativamente sin valor… y una cuestión de mera práctica y trabajo»[382]; o a distinguir arte (*τεχηνε*) y mera experiencia (*εμπεριια*) de ciencia (*επιστεμε*), aunque el artista necesita ambos[383]. Todas estas fórmulas proporcionan un trasfondo para las fórmulas medievales: *Αρσ σινε σχιεντια νιηιλ* y *Σχιεντια ρεδδιτ οπυσ πυλχηρυμ.*

Reconocemos que para que algo esté «hecho bien y verdaderamente» es indispensable la cooperación de las manos como causa eficiente y del intelecto como causa formal. El propósito del presente artículo es llamar la atención a la expresión de esto mitológicamente en los términos de la relación entre Atenea y Hefestos, donde la primera es la diosa de la sabiduría que surgió de la cabeza de su padre Zeus, y el segundo es el titán herrero cuyas maravillosas obras son producidas con la ayuda de Atenea como co-laboradora (*σψντεχηνοσ*)[384]. Atenea y Hefestos «comparten una naturaleza común, al haber nacido del mismo padre» y viven juntos en un santuario (*ηιρεον*) común o, por así decir, en la misma casa[385]: ella es «la mente de Dios» (*ηε τηεου νοεσισ, ο νουσ*), y es llamada también

---

[376] Filón, *Μοισσ*, 2.74-76.

[377] San Buenaventura, De red. artium ad theologiam, 12.

[378] *Ηιμνοσ Ηομηριχοσ* 4.483, en relación con la música. Dicho de otro modo, en el caso de la metalurgia, es por el arte y la razón (*ηε τεχηνε και ηο λογοσ*) como se dominan las causas materiales, a saber, el fuego y el acero, etc. (Plutarco, *Μορ.* 436A. B.). Cf. referencias en las notas 2, p. 1 y 1, p.4.

[379] *Μψ*, «*ϖον μ* = "hombre", vgl. "*μετισ*"… *γοεττλιχηε Κυνστ*» (Grasssmann, *Ωοερτερβυχη ζυμ Ριγϖεδα*); cf. Liddell y Scott, s.vv. *μαο* y *μετισ.*

[380] Platón, *Φεδρο* 260E, cf. 270B.

[381] Aristóteles, *Σοπη. Ελενχη.* 3.18.

[382] Platón, *Φιλεβο* 55D-56A.

[383] Platón, *Ρεπβλιχα* 422C, *Ιν* 532C. 536C.

[384] Platón, *Ελ Εσταδιστα* 274C. Para un ejemplo de su cooperación, cf. Homero, *Χψπρια* 5.

[385] Platón, *Χριτιασ* 109C, 112B.

Theonoe, y él es «el noble vástago de la luz»[386]. De ellos derivan todos los hombres su conocimiento de las artes, ya sea directa o indirectamente; «Hefestos, famoso por su arte (*κλψτομετισ*)[387], ayudado por Atenea, la de los ojos brillantes, enseñó obras gloriosas a los hombres de la tierra»[388]; o fue Prometeo quien les robó «la sabiduría artística inmanente (*εντεχηνον σοπηιαν*) y el fuego», y los dio a los hombres «como una porción divina» (*μοιρα*)[389].

Aquí las palabras *εντεχηνοσ* y *μοιρα* significan que el «artista humano en posesión de su arte» (*εντεχηνοσ δεμιουργοσ*)[390] es tal por participación (*μετηεξισ, μεταλεπσισ*) en el poder creativo del Maestro Arquitecto. De hecho, Atenea y Hefestos, «concordando en su amor de la sabiduría y de la artesanía (*πηιλοσοπηια ψ πηιλοτεχηνια*), eligieron juntos esta tierra nuestra como naturalmente adecuada para ser el hogar de la virtud y la sabiduría, y en ella establecieron como nativos del terreno a hombres buenos, y pusieron en sus mentes la estructura del arte del gobierno»[391]. Todo esto significa que el artista humano —digamos, el

[386] Platón, *Χρ□τιλο* 407B. Para Theonoe como tipo cf. Eurípides, *Ηελενα, πασσιμ*, e.g. 530, donde ella «conoce todas las cosas verdaderamente». Hefestos ha de ser relacionado más correctamente con *Απη*, encender; el fuego es *πηλοξ Ηεπηαιστοιο, Ιλ□αδα* 17.88. Epítetos característicos de Hefestos son *κλψτομετισ*, «afamado por su arte», *κλψτοτεχηνεσ*, «afamado por su oficio», y *κλψτο–εργοσ*, «afamado por su trabajo». Atenea es *χηαριεργοσ*, «aquella que —por su sabiduría, o ciencia— da a la obra su gracia o belleza» (*Αντη. Παλ*, 6.205); suya es la «causa formal» o «causa ejemplar», o «el arte en el artista», por el que éste trabaja. «Noble» (*γενναιοσ*), como característica de Hefestos, puede referirse a la paternidad común de Hefestos y Atenea (*Χριτιασ* 109C), pero puede significar más bien «fiel», lo que no implica en absoluto que su función no sea servil, cf. Eurípides, *Ηελενα* 729, 1641, donde *γενναιοσ* va con *δουλοσ*, e implica una libertad sólo de la mente (*νουσ*), en el sentido del *Θυοδ ομνισ προβυσ λιβερ σιτ* de Filón; cf. Esquilo, *Προμετεο* 45, donde Hefestos trabaja para Zeus en una tarea que «detesta».

[387] Para *μετισ = μ□ψ□*, véase nota 4, p. 2. Cf. *Ιλ□αδα* 10.19 *σψν μετιν… τεκτεγαιτο* y Píndaro, *Οδασ Ολ□μπιχασ* 9.78, donde *τεχηναισ = μ□ψ□βηι /.* Metis como persona es la primera mujer de Zeus, que renace de su cabeza como Atenea (Hesíodo, *Τη.* 886); la historia implica que «el dios principal siempre tiene a la Sabiduría dentro de él» (H.J. Rose, *Γρεεκ Μψτηολογψ*, p. 50); *μετιετα* (por *μετιετεσ*), como epíteto épico de Zeus, corresponde al sánscrito *μ□ψιν;* de manera que «si quieres crear una imagen de Zeus debes intuir, o concebir (*εννοειν = εξχογιταρε*, sáns. *δηψαι*) campos, arte (*μετιν*), y las habilidades artísticas (*τεχηνασ*), y cómo ella floreció de Zeus mismo» (Filostrato, *ςιτ. Απ.* 6.19). Atenea es una «trabajadora» (*εργανε*, Sófocles, fr. 724), como en latín la *οπεροσα Μινερωα* con Vulcano; y puede observarse que *ενεργεια = ουσια*, y que se contrasta con *ηψλε* (Aristóteles, *Μετ.* 7.2.1 y 6), como se contrastan *λογοσ* y *τεχηνε* con el material que controlan (Plutarco, *Μορ.* 436 A. B). De la misma manera que, también para Santo Tomás de Aquino, el artista trabaja per *ωερβυμ ιν ιντελλεχτυ χονχεπτυμ, Συμμα Τηεολογιχα* 1.45.6.

[388] *Ηιμνοσ Ηομ□ριχοσ* 20; Platón, *Χριτιασ* 109C, D.

[389] Platón, *Προτ□γορασ* 321D-322A.

[390] Platón, *Λεψεσ* 903C; cf. *Φεδρο* 277B, donde *το εντεχηνον και με* se distinguen según que un autor conozca o ignore aquello de lo que trata, y *Ελ Βανθυετε* 209A, donde se distingue al artista «inventivo» (*ηευριστικοι*) de los otros. Para Aristóteles, *Ρηετ.* 1.1.11. y 1.2.2., la distinción es la que hay entre aquél cuyo trabajo está hecho según «las leyes del arte» (*εντεχηνοσ μετηοδοσ*) y el que no es tal experto (*ατεχηνοσ*). Con *εντεχηνοσ* cf. *εντηεοσ, ενεργεια, εννοια*, «ingenio», etc.

[391] *Χριτιασ* 109C, D. Para el arte del gobierno (*πολιτεια*) como equivalente a las artes en general, ver *Ρεπ□βλιχα* 342, —pues todo arte (*τεχηνε*) es más fuerte y gobierna a aquello de lo que es un arte y para lo cual

herrero en su fragua— en posesión de su arte tiene dentro de él a la vez una sabiduría y un método, una ciencia y una pericia; y que como un hombre integral, responsable de ambas operaciones, libre y servil, y capaz por igual de imaginación y de ejecución, es a la vez de la naturaleza de Atenea y de Hefestos: es Atenea quien inspira lo que Hefestos efectúa. Así, tenemos a Fereclo, «cuyas manos sabían (*επιστατο*) hacer todo tipo de obras maravillosas (*δαιδαλα*) porque Atenea lo amaba»[392], y al carpintero de quien se dice que es «un maestro de la sabiduría en cuanto a la forma, por los dictados de Atenea»[393]. En esta relación, la función de Atenea, en tanto que ella es la fuente de la causa formal o el modelo de la obra que ha de hacerse, es esencialmente autoritaria y paternal más bien que receptiva o femenina, y no nos debe sorprender descubrir que a la «inspiración» (*εμπνοια, εμπνευσισ*) del artista, o «al poder divino (*δψναμισ = ♣ακτι*) que le mueve», se le llame a menudo «el Dios», el «Daimon» inmanente, o Eros, es decir, el Espíritu a quien la palabra «inspiración» misma señala[394].

Por otra parte, cuando el «mecánico meramente productivo» (*βαναυσικοσ*) que, por muy industrioso que sea, no comprende lo que está haciendo, y sólo realiza la operación servil, su servicio deviene entonces una cuestión de mera «labor imperita» (*ατεχηνοσ τριβε*)[395] y él es reducido a la condición del simple esclavo que gana dinero para un amo[396], o de simple «mano de obra» (*χηειροτεχηνεσ*), más bien que del arquitecto o amante de la sabiduría[397]. Ésta es precisamente la situación del moderno obrero del trabajo en cadena, en quien el sistema industrial, ya sea capitalista o totalitario, ha separado a Atenea de Hefestos[398].

---

opera.

[392] *Ιλ□αδα* 5.61. Apenas distinguible de la Sophia de Hefestos es «la Sophia de Dédalo» (Platón, *Ευτιφρ□ν* 11E); y lo mismo debe valer para Regin, Wayland y los demás grandes herreros míticos.

[393] *Ιλ□αδα* 15.410-411.

[394] Sobre la inspiración, ver mi Figures of Speech or Figures of Thought, 1946, pp. 25-28, y s.v. en The Dictionary of the Arts.

[395] Platón, *Φεδρο* 260E, cf. 270B.

[396] Jenofonte, *Μεμ.* 3.11.4.

[397] Aristóteles, *Μετ.* 1.1.17; Jenofonte, *ςεχτ.* 5.4.

[398] Todo esto es, por supuesto, perfectamente sabido. «La validación del éxito en función de las apariencias externas ha devenido el objetivo de nuestra civilización. En este sistema de valores las relaciones humanas adoptan los valores del vendedor… Bajo estas condiciones, los hombres devienen por todas partes deshonestos, brutales y crueles… A menos que consiga librarse de la degradante tiranía de su esclavitud a la religión de la economía, el hombre occidental está ciertamente condenado a la autodestrucción, tal como lo indican todos los presagios» (M. E. Ashley Montagu en *Σχηοολ ανδ Σοχιετψ*, vol. 65, n.º 1696, 1947). «Hoy, bajo el orden económico centralizado, parece que estamos descendiendo por debajo del nivel de la bestia, odiándonos, explotándonos y destruyéndonos unos a otros a una escala mundial, y reduciendo al hombre común a un autómata uniformizado incapaz de pensar y actuar por sí mismo» (Bharatan Kumarappa, *Χαπιταλισμ, Σοχιαλισμ, ορ ςιλλαγισμ?*, 1946, p. 194). Hay dos actitudes: la del negociante, según la cual «por mucho… que los individuos sufran, hay que dar vía libre al progreso en conformidad con la empresa de la civilización industrial» (Sir George Watt, en *Ινδιαν Αρτ ατ Δελη*, 1912), y la del humanista, según la cual «por mucho que un sistema económico consiga crear riqueza, será inestable y demostrará ser un fracaso si durante este proceso causa sufrimiento a los hombres, o del modo que sea les impide desarrollar una vida de plenitud» (Bharatan Kumarappa, ibid., p. 112). Elijamos entre ambas.