LIBRO dot.com

SOBRE LA TRADUCCIÓN
A. K. COOMARASWAMY



LIBRO dot.com
http://www.librodot.com

CAPÍTULO I

SOBRE LA TRADUCCIÓN:*

M(Ψ(, ΔΕϛΑ, ΤΑΠΑΣ

Consideradas desde un punto de vista literario, y aún más con referencia a su valor original como *σ□δηανα*, es decir, como medios de realización, las traducciones existentes de los textos védicos pueden describirse como equivalentes a poco más que a «traducciones literales», de uso real sólo como herramientas y en las manos de estudiantes que puedan y que quieran tomarse el trabajo de consultar los textos originales. Esto equivale a decir que los libros sagrados del este son inaccesibles todavía hoy para aquellos —y éstos son la vasta mayoría— que no pueden leer ni acudir a los textos originales. Si, como piensan muchos, el único acercamiento posible entre el este y el oeste debe efectuarse intelectualmente, aquí se encuentra el primer obstáculo para una comprensión mutua.

La traducción errónea no ha de atribuirse a una falta de asiduidad, ni a un dominio inadecuado de las lenguas orientales por parte de los eruditos, sino más bien a su uso inadecuado de su propio lenguaje. Sería un exceso de consideración negar que la traducción errónea ha sido en parte la consecuencia de una parcialidad religiosa inconsciente en las mentes, o más bien en los corazones, de los eruditos, que además de no tener ninguna facilidad de referencia con respecto a los principios primeros, a menudo son subconscientemente reacios a admitir que alguna otra doctrina no cristiana haya significado la misma cosa que ha significado para ellos mismos una doctrina cristiana aceptada, o si no para ellos individualmente, sí al menos para la tradición europea. Por otra parte, suponiendo una ausencia total de cualquier parcialidad religiosa en el erudito moderno, su perspectiva puramente científica y su educación especial le harán, inevitablemente, casi imposible el acceso a un conocimiento de la metafísica, de la teología y de la literatura mística cristianas, que es donde ha de encontrarse únicamente la terminología que se requiere para una traducción adecuada. Términos tales como interreno, inconocimiento, abismo, procesión, Espíritu, espiración, esencia, naturaleza, sustancia, hipóstasis, mirada, magia, ángel, consonancia o comprehensor son enteramente desconocidos para él en su significación técnica. Y puesto que los traductores orientales han adquirido su vocabulario y su punto de vista principalmente de las obras publicadas por los eruditos europeos, están limitados de una manera similar.

---

* Publicado por primera vez en *Ισις*, (Cambridge, Mass.), XIX, Nº 55, 1933.

En ilustración de lo que se ha dicho ofrezco *συγερενχιασ ραζοναδασ* en lo que concierne a la traducción de tres palabras sánscritas bien conocidas, a saber, *M□ψ□*, *Δεϖα*, y *Ταπασ*, proponiendo que deben traducirse congruentemente por «Magia», «Ángel» e «Intensión», o que deben dejarse en sus formas originales sin traducir.

M⌊Ψ⌊

M□ψ□ es uno de los nombre de Πρακ♦τι, el poder o agencia formativo de la manifestación en ⌋♣ϖαρα, es decir, en el Sí mismo Auto-determinado (*⌊τμαν*), Sí mismo en el que Πυρυ•α y Πρακ♦τι subsisten como principios conyugados[1]. En otras palabras, en la contención del Sí mismo, Πυρυ•α es «eso de lo que», ⌊κ□♣α[2] es «eso en donde», y M□ψ□ es «eso por lo que» puede haber manifestación, actualidad (*σατψα*), «vida».

Esta manifestación, a lo que nosotros llamamos erróneamente «naturaleza»[3], y que es el Mundo fenoménico (*φαγατ, λοκα*), existe sólo *εν αχτο*, y jamás se detiene a *σερ*. La doctrina M□ψ□–ϖ□δα no afirma que el Mundo es M□ψ□, ni que el Mundo no deviene[4], sino meramente que el Mundo deviene de una cierta manera, a saber, porque tiene a M□ψ□ como su terreno (*πραδη□να*) o como su medio de devenir. La doctrina ⌋⌊νψα–ϖ□δα, que no puede divorciarse de la de Ταταατ□, «Talidad», ni de la de Ψατη□βη⌊τα, «Como es», no afirma que el Mundo no deviene; lo que afirma es que el Mundo es a la vez «Vacío»[5] y «Talidad». Es decir, el Mundo es irreal en la medida en que nosotros lo consideramos como una Dualidad de principios autosubsistentes (*σϖ□ϖαστηιτα*) separados, pero real en su Talidad, «Como es»; lo cual es solo otra manera de expresar el punto de vista vedântico. Además de éstas, la única doctrina concebible[6] podría llamarse la doctrina ⌊τμα–ϖ□δα, con referencia a la doctrina del ⌊τμαν según se malinterpreta en el budismo primitivo, donde se suponía que los Vedas proponían el ⌊τμαν (Sí mismo) como un Sujeto en relación a un Objeto; sólo

---

[1] El σ□·κηψα afirma una distinción eterna entre Πυρυ•α y Πρακ♦τι, y esta distinción no requiere ninguna prueba mientras nos adhiramos al punto de vista de la lógica, implícito en el término σ□·κηψα δαρ•α⌉α, «punto de vista de la enumeración». El ϖεδ□ντα no está en oposición al σ□·κηψα como tal, sino que asume otro punto de vista (δαρ•α⌉α), a saber, el αδϖ□ιτα (la no dualidad), en el que la dualidad, siempre existente, no se considera como aniquilada, sino como subsumida en una unidad eterna. Así pues, mientras el σ□·κηψα trata por definición de la Existencia (Satya), el ϖεδ□ντα señala que las dos «Personas» conocidas en relación son de una única Esencia, a saber, el ⌊τμαν.

[2] El espacio elemental, el Terreno de juego del Espíritu (*πρ□⌉□ρ□μα*), que es finito por definición, aunque es sin fin: «localizado» en el «loto del corazón».

[3] «Naturaleza» podría haber sido una traducción legítima de «M□ψ□» si no fuera por nuestro error habitual de identificar a la Madre Naturaleza (*ναταυρα ναταυρανσ*) con sus hijos, a saber, el Mundo, *ενσ ναταυρατα*.

[4] Cuan lejos está el ϖεδ□ντα de una «negación del mundo» puede verse en las propias palabras de ⌋α⌉καρ□χ□ρψα con referencia al ⌊τμαν como Felicidad: «En el vasto lienzo del Sí mismo, el Sí mismo pinta la pintura de los múltiples mundos, y el Sí mismo Supremo tiene una gran delectación en la presenciación de ello» (*Σϖ□τμανιρ⌊πα⌉α*, 95).

[5] ⌋⌊νψα, no el Espacio elemental (*⌊κ□♣α*), que es el *σινε θυα νον* de la existencia, sino el Vacío Absoluto, que es un «aspecto» de la no-existencia.

Cuan lejos está el punto de vista del Μαη□ψ□να de una negación del mundo (en el sentido en que nosotros negamos los «cuernos de una liebre» o el «hijo de mujer estéril») aparece claramente en la magnífica ecuación *ψασ σα·σ□ρασ τατ νιρϖ□⌉αμ*, «la rueda del mundo es en sí misma la liberación».

[6] Nosotros no podemos tomar en serio el punto de vista de «sentido común» de que las cosas «son lo que parecen», punto de vista suficientemente refutado por otra observación de «sentido común», a saber, «que no es oro todo lo que reluce», para no mencionar el ejemplo familiar de la cuerda que se confunde con una serpiente.

necesita señalarse que, de hecho, el ⌊τμαν es «no así» (*νετι, νετι*). Así pues, lo que niega el vedânta es que el conocedor y lo conocido, etc. (aunque *χονχεβιβλεσ* separadamente desde nuestro punto de vista), «sean» entidades separadas y autosubsistentes (*σϖ□ϖαστηιτα, σϖαψαμβη⌈*); lo que afirma es que el conocedor y lo conocido, etc., «son» aspectos conjuntos del Sí mismo (⌊τμαν), Sí mismo que se manifiesta en la Unidad del Acto Puro como el Devenir del Mundo[7]. En otras palabras, el Mundo *εσ* el Sí mismo (⌊τμαν) o la Talidad (Ταταηατ□); sin embargo, nuestra comprensión empírica del Mundo es el Error (Αϖιδψ□).

«Por mi M□ψ□, yo (el Sí mismo) devengo (el Mundo)»[8]. De la misma manera que ni el agente ni la agencia son sinónimos de acto, así M□ψ□ no es tampoco el Mundo (*φαγατ, λοκα*) de las existencias. A M□ψ□ puede llamársele Moha, engaño o ilusión, es decir, eso *πορ λο θυε* el Mundo es engañado (*μοηιτα*); pero aquellos seres engañados (*μυ∂ηα*) de naturaleza caída (*ασυρα–βη□ϖα*) cuya Inteligencia pura (*πραφ□□*) ha sido arrebatada por M□ψ□, no son ellos mismos ilusiones, y, por remota que pueda estar su Liberación (*μ□ψ□–νιϖ♦ττι, /ϖετ□♣ϖαταρα Υπανι•αδ* I.10), incluso de éstos todavía puede decirse «Eso eres tú». ¿Por cuál red (*φ□λα, καλιλα*) es entonces engañado el Mundo, «de manera que no Me conoce (al Sí mismo)»?. Por las propiedades (los tres *γυ⌋ασ*, a saber, energía, movilidad e inercia) que se perciben diversamente en los seres, de manera que ellos se distinguen mutuamente; y por los «pares» (*δϖανδϖ□υ*), a saber, las nociones por las que el mundo se ve como tesis y antítesis. El engaño del ego consiste en su percepción errónea del mundo, percepción que incluye al ego mismo, como una pluralidad de unidades autosubsistentes, y en su consecuente apego o aversión a tales unidades como tales. Este «engaño», en su aspecto personal, *αβηιμ□να*, egoidad, «yo-idad», «pecado original», es compartido por Dios mismo, en la medida en que Dios está en el mundo como el Πυρυ•α, la Persona, el Hombre Eterno; pero sería un aspecto del mismo engaño concebir a Dios mismo objetivamente, es decir, como teniendo en Sí mismo alguna potencialidad no completamente actualizada en la totalidad del devenir simultáneo, engaño que consiste en concebir-«Le» como otro que el mundo *συβ σπεχιε αετερνιτατισ*. Ahora bien, negar una autosubsistencia al mundo no es una negación de nada, en ningún otro sentido que en el que nosotros negamos la realidad de los cuernos de una liebre, o en el que negamos que la omnipotencia pueda hacer que lo que ha sido o puede ser en el tiempo (y que, por consiguiente, está más allá del tiempo), no haya sido o no devenga en el tiempo o no sea en la otra orilla del tiempo.

No hay necesidad de observar que lo que se llama acción, vida, cambio, y eufemísticamente «progreso», no representa en realidad nada más que una secuencia de las reacciones del ego a las cualidades y a los pares de opuestos, y que, desde el punto de vista védico, el conjunto de todas estas reacciones funcionales e inconscientes no representa la

[7] Muy a menudo el vedânta expresa esto directamente, sin referencia a los principios conjuntos Πυρυ•α y Πρακ♦τι, Πραφ□πατι y ς□χ, etc., (la «Persona» y la «Naturaleza», el «Padre» y la «Palabra» cristianos) con una afirmación de la «no dualidad» (*αδϖ□ιτα*) del Sí mismo (*⌊τμαν*), y con la fórmula «Eso eres tú».

[8] Las referencias de este párrafo son a *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* IV.6 y VII.13-15, y 27. Cf. */ϖετ□♣ϖαταρα Υπανι•αδ* I.10 y IV.8-10.

Vida, sino únicamente el «vivir». Por ejemplo, la adquisición de información no es «Vida», sino sólo una reacción del conocedor hacia el hecho que se conoce. Más específicamente, el conocimiento como Realización (o Verificación) *εσ* Vida, a saber, la Vida del Sí mismo, que no está en el conocedor ni en lo conocido, sino en sí misma, como *αδαεθυατιο* (sánscrito *ταδ□κ□ρατ□*) *ρει ετ ιντελλεχτυσ*, como acto inmediato y eterno: de la misma manera, el arte es Vida, una Vida que no está en el veedor, ni en lo visto, que no está en el artista ni en la obra, sino en sí misma, como *χονσοναντια* (sánscrito *σ□δ♦♣ψα*) *διϖερσορυμ*; una devoción y un deseo (*βηακτι*, *πρεμα*, *κ□μα*) que no están en el amante ni en el amado, sino en el encuentro del amante y del amado en la caverna indimensionada del corazón, «Ciertamente, no por amor de ningún ángel, ni de marido, ni de esposa, ni de ser, ni de ninguna posesión querida, sino por el amor del Sí mismo», *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* II.4.5, y «El que se acerca[9] a un ángel (otro que el Sí mismo), pensando "Él es uno y yo soy otro", ese no sabe (*να σα ϖεδα*)», *□δεμ* L.4.10. Así pues, desde el punto de vista védico, sólo es «Vida» lo que se experimenta así inmediatamente en el corazón de «nuestra» consciencia, en el Sí mismo Trascendental; y exteriormente se manifiesta en una pura facilidad o espontaneidad (sánscrito *σαηαφα*, chino *ση□ν*, islámico *ισλ□μ*, cristiano resignación)[10] sin ansiedad ni motivo (*α−σακτα*), como acción que no es acción[11]. El «Evangelio» del Veda, aunque el Veda habla en los términos del conocimiento y no según la *βηακτι−ϖ□δα* (religión), es la doctrina de que esta liberación y expansión, en el sentido más pleno de las palabras[12], está en todo tiempo y siempre virtualmente realizada y que es en todo tiempo y siempre efectivamente realizable: «El Reino del Cielo *εστ□* dentro de vosotros», «-Este *δ□α* tú estarás conmigo en el Paraíso»[13].

---

[9] *Υπ□στηε*, que se emplea también con referencia a la unión carnal, cf. *□δεμ* VI.4.1-3.

[10] Comprendida positivamente, es decir, *σαννψ□σα* como incentivo (*Βηαγαϖαδ Γ×τ□* III.30). Esto es una antítesis del fatalismo, cf. Boecio «Cuanto más alejada está una cosa de la Mente Primera, tanto más implicada está en la cadena del destino» (*Δε Χονσολατιονε* IV, citado por Santo Tomás de Aquino, *Συμμα Τηεολογιχα* I.Q.116, A.4). «Aunque el santo doctor evitaba el uso de esta palabra (destino), por causa de aquellos que relacionaban su aplicación a una cierta fuerza en la disposición de las estrellas», *□δεμ* A.2.

Puede observarse que los cuatro términos entre paréntesis en la explicación de «facilidad» no son completamente del mismo tipo, pues *σαηαφα* y *ση□ν* representan el efecto, y el *ισλ□μ* y la resignación cristiana la causa. Pero en la experiencia inmediata la causa y el efecto son lo mismo.

[11] *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* IV.17. Cf. Maestro Eckhart I.149, «El justo no busca nada en su trabajo; solo los serviles y los alquilados piden algo por su trabajo, o trabajan por algo… así pues, sin ningún propósito ulterior en tu trabajo… entra dentro de tu propio terreno y trabaja; los trabajos que tú haces ahí están todos vivos».

[12] *Μυκτι*, *μοκ•α*, *νιρ−ϖ□⟩α*, como *αν−□ϖ♦ττι*, *α−σ□κτα*, «expansión», «liberación», en el sentido más pleno de las *παλαβρασ*.

[13] Según Santo Tomás: «en el ser puro (el Sí mismo como sujeto) el intelecto y la voluntad no tienden hacia nada externo, sino que permanecen en el sujeto o agente, y son el sujeto y agente, puesto que la naturaleza es una con la esencia. Entonces tiene lugar una procesión vital del intelecto y la voluntad, a saber, 1º como el acto inteligible (a saber, conocimiento o arte) y 2º como el amor efectivo (el «Cada uno es ambos» de ϛιδψ□πατι) respectivamente, es decir, de la misma manera «que el objeto amado está en el amante… así el objeto de que se habla o que se comprende está en el agente inteligente». La Vida «no procede desde la potencialidad al acto», sino que es toda acto (*Συμμα Τηεολογιχα* I.Q.27, A.2 y A.4). Similarmente el Maestro Eckhart, casi en las mismas palabras de la Υπανι•αδ, «Dios está en todas las cosas auto-absorto» (I.380), «incansable en el trabajo como en el amor, y lo que él está amando es todo uno para él. Lo que muestra el amor es Dios… El hombre bueno… formado en la imagen de Dios… ama por amor de sí mismo, es decir, ama por amor del amor, trabaja

Así pues, M□ψ□, es, estricta y técnicamente, la «naturaleza»; no la «Naturaleza» como el mundo, a la cual debe describirse propiamente como «naturada», *πρακ♦τι–φα* o *πρ□κ♦τ□*[14]; M□ψ□ es el medio por el que se efectúa la manifestación. Al Creador (Πραφ□πατι, etc., o ♣ϖαρα *θυα* Πραφ□πατι–ς□χ, Padre y Palabra), como dispositor de este medio, se le llama M□ψ□–ϖιν; el mundo es *μ□ψ□–μαψα*, «hecho de» o «en el modo de» *μ□ψ□*, es decir «mágico». Además, se hace la comparación de sus creaciones, producciones o manifestaciones con las del mago mortal, cuyo *ινδρα–φ□λα* («cuya red de Indra») es un engaño (*μοηα–καλιλα*) o un encantamiento (*ϖα•×–καρα⟩α*) análogo al del mundo mismo como nosotros lo percibimos sensiblemente. En este sentido, la «magia» y el «mago» se ejemplifican en el «juego» (*λ×λ□*) y la persona de Merlin, como se describe en la versión inglesa del siglo XV de un *Ρομαν δε Μερλιν*, que ya no existe completo: «Según Merlin… yo podía levantar aquí un Castillo, y podía hacerlo con una multitud de gente afuera que quería asaltarlo, y también con una multitud de gente adentro que quería defenderlo, y sin embargo yo quería hacerlo con una mayor maestría, pues yo podía ir sobre esta agua y no mojar mis pies, y también podía hacer un río donde nunca había habido agua», y todo esto lo llevaba a cabo haciendo que todas estas cosas procedieran desde el bosque (Brioke) y que se vieran en un círculo «en medio de la tierra», y cuando habían «durado mucho», al cierre del día, las devolvía adentro del bosque, donde desaparecían «súbitamente, de manera que todo volvía al lugar de donde había salido»[15]. Como dice Boehme, «El Mago tiene poder en este Misterio (el *Μψστεριυμ Μαγνυμ*, la *εμαναχι□ν* Divina) para actuar según su voluntad, y puede hacer lo que quiere», en la medida en que «cada misterio es el espejo y el modelo del otro», aunque «debe estar armado en ese elemento en el que quiere crear»[16].

Nuevamente, es Boehme mismo quien explica el mundo como la creación del Mago Divino haciendo uso de la Magia Divina: «La Magia es la madre eterna, la madre del ser (existencia) de todos los seres… el estado original de la Naturaleza… una matriz sin substancia, pero que se manifiesta a sí misma en el ser substancial… tiene en sí misma el *Φιατ*… en la Magia están todas las formas del Ser de todos los seres. Ella es una madre en los tres mundos, y hace a cada cosa según el modelo de la voluntad de esa cosa. Ella no es la

---

por amor del trabajo, por la misma razón que Dios ama y trabaja sin cesar: la actividad divina es su naturaleza, su ser, su vida, y su felicidad… el hombre bueno se comporta lo mismo que Dios no sólo en el hecho de amar todo lo que ama y de hacer todo lo que hace en nombre de Dios, a quien ama en todo ello y por quien trabaja, sino también en amar (es decir, al mismo tiempo y por el mismo acto) y trabajar para sí mismo, el amante» (II.66-67), donde «Dios» y el «hombre bueno» son el Sí mismo.

[14] Βη□ϖα = (M□ψ□, *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* VII.13.14) es «naturaleza» universalmente; *σϖα–βη□ϖα* es naturaleza genérica o individualmente, como cuando hablamos de la «naturaleza equina» o de la «equinidad» por la que un caballo es un caballo, o de la naturaleza específica por la que un caballo dado es ese caballo y no otro.

[15] *Μερλιν* II.309-311, Early English Text Society, vol. 21 (1899). No se pasará por alto la exactitud y la precisión del pasaje citado arriba, aunque bien pudiera ser que los autores arturianos posteriores ya no «comprendieran» su material. La mitología céltica, que incluye «Merlin» y la «Grail legend» (para lo cual, véase mi *Ψακ•ασ* II.37 sigs.), representa una supervivencia de la antigua tradición referente a la Vida, tradición de la que se conservan paralelos en la doctrina ortodoxa.

[16] Boehme, *Σεξ Πυνχτα Μψστιχα* VI.2-5 (*A.Δ.* 1620), en la versión de Earle. (*Σιξ Τηεοσοπηιχ Ποιντσ, ανδ οτηερ ωριτινγσ*, New York, 1920).

comprensión, sino una creatriz acorde a la comprensión, y propende al bien o al mal… La Magia es la madre de donde viene la Naturaleza, y la comprensión es la madre que viene de la Naturaleza… En suma, la Magia es la actividad en la Voluntad del Espíritu»[17].

Así pues, la Magia es la pericia o el arte de Dios *πορ χυψο μεδιο* Él manifiesta o produce el devenir del mundo; y en los demás seres está por participación, o como «el espejo o el modelo del otro». No se requiere nada más en prueba de que el sánscrito «M□ψ□» debe traducirse por la palabra «Magia».

[17] Boehme, *Σεξ Πυνχτα Μψστιχα* V.

|♣ϖαρα (es decir, el *σαγυ)α* Brahman, el ⌊τμαν), y los nombres personales tales como |ιϖα o ςι•)υ, cuando se aplican a |♣ϖαρα, son sólo los equivalente sánscritos apropiados de «Dios» en el sentido cristiano; el *νιργυ)α* Brahman es la Divinidad. Debido al hecho de que |♣ϖαρα es también un Deva, un Βη⌊τα, un Ψακ•α, un Asura, etc., aunque es el principal en cada una de estas clases (como a menudo lo denota el prefijo Μαη□, «Grande», como en Μαη□δεϖα), y debido igualmente al hecho de que cada una de estas designaciones genéricas puede aplicarse a una indefinida variedad de estados del ser en los «Tres mundos», ha surgido la extendida noción de un politeísmo hindú; de la misma manera que desde el punto de vista islámico la Trinidad cristiana representa un politeísmo, aunque esto es una interpretación errónea[18]. Pero de la misma manera que un cristiano puede decir, y como el Maestro Eckhart lo dice de hecho, que Dios es «Ser», al mismo tiempo que debe hablar de otros «seres» de todo tipo sin entender que Dios es meramente *υν* ser entre otros, quizás inferior o igual a otros, así, en los términos védicos Deva, etc., se da por establecida a la vez una unidad y una jerarquía. Incluso dentro del cristianismo ha habido discusión en cuanto a la propiedad de llamar a Dios un ángel, habiéndose llegado a la conclusión general de que esto es más bien una materia de conveniencia que de fe, puesto que el «Ángel del Gran Consejo» de Isaías 9:6, Versión de los Setenta, presumiblemente se refiere a Dios; cf. la expresión del Maestro Eckhart «primer ángel», y el «Único Ángel» de *Βηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* I.2.7.

La traducción habitual e indiscriminada de Deva como «Dios» o «dios», aunque debe remitirse en parte a *ιδεασ φιφασ* que presuponen un politeísmo pagano, tiene también una sanción etimológica, y proporciona un buen ejemplo del tipo de error que puede surgir de una dependencia inadvertida de lo que es una derivación científica correcta, puesto que, de hecho, la palabra Deva corresponde al latín *δευσ*, al inglés deidad, al español Dios, etc., aunque podría haberse tenido en cuenta que como el *δαεϖα* avéstico el Deva sánscrito no siempre denota precisamente «Dios».

Deva es literalmente «el Brillante»; la traducción más apropiada es «Ángel», y los Devas más altos son principios o inteligencias puras o «Eones», cuyo «brillo» (*πραβη□*, *πρακ□♣α*), representado en el arte como un nimbo o como rayos, se refleja en las posibilidades de la existencia (Μ□ψ□ o ⌊πα|, las Aguas) como la actualidad, es decir, la existencia. Según su jerarquía, a los Devas y Devatas se les llama los «miembros» (*α≡γα*) del Brahman, o los «atributos» (*βηακτι*) o «poderes» (*ϖιβη⌊τι*) del ⌊τμαν —de la misma manera que los Ángeles cristianos, en sus jerarquías y órdenes, son los ministros, poderes, y

[18] Se puede comprender perfectamente por qué los doctores islámicos pudieron interpretar erróneamente como un politeísmo la doctrina de la Trinidad, si consideramos afirmaciones tales como la de Santo Tomás «Nosotros no decimos *ελ □νιχο Διοσ*, pues la Deidad es común a varios» (*Συμμα Τηεολογιχα* I.Q.31, X.2). Y lo que es más destacable, «…a los santos se les llama dioses por participación», Santo Tomas, *Συμμα Τηεολογιχα* I.Q.108, A.5. Los eruditos indios podrían haberse aconsejado aquí antes de hacer dado por sentado el «politeísmo» o de haber inventado el «kathenonismo».

mensajeros de Dios. La correspondencia se extiende tan lejos que, de la misma manera que encontramos en la tradición india, que las sedes y vehículos (□σανα, ϖ□ηανα) e incluso de los atributos y armas (□ψυδηα πυρυ•α, etc.) de los Devas, incluido ♣ϖαρα, se describen y se representan iconográficamente igualmente como Devas, así también las jerarquías cristianas incluyen en el coro más alto un orden de «Tronos», y en el segundo un orden de «Potestades»; y de la misma manera que la virtud de las Potestades es «imponer el orden según la Voluntad de Dios sobre quienes están sujetos a ellos» para «coercionar a los malos espíritus», y así sucesivamente, así también los ψυδηα Πυρυ•ασ de los Devas indios aparecen a su comando, y son los medios por los que su voluntad se lleva a cabo. Los Ángeles y los Arcángeles son órdenes en el coro más bajo, cuyas funciones se relacionan más claramente con la vida humana, de donde que se les envíe como mensajeros a los hombres, o que actúen como guardianes regionales o individuales, para lo cual hay abundantes paralelos en la tradición india, paralelos que llegan hasta la existencia de guardianes individuales (□ρακκηα δεϖατ□). La tradición védica y la tradición cristiana están de acuerdo también en lo que concierne a la independencia angélica del movimiento local. Y finalmente, aunque a menudo se dice que el número de los Devas es de treinta y tres mil, y que el de los ángeles es incalculable, las palabras de Santo Tomás «esto no se dice para dar a entender que éste es el número preciso de ángeles» pueden aplicarse en ambos casos[19].

Además, cuando se dice que en tanto que individuos los Devas son inmortales (αμαρα), esto se refiere a su perpetuidad en un plano del ser dado (λοκα) no sujeto a ningún cambio de estado posterior (πυναρ μ♦τψυ), es decir, no sujeto a ningún «morir de nuevo»[20] en el curso

---

[19] Las autoridades para todas las afirmaciones del siguiente párrafo son: Ψ□σκα, *Νιρυκτα* VII.5; *Β♦η□δδεϖατ□* I.70, 71, 73, 74 y 98; *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* III.9; *Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* I.5, *ανγ□νψανψα δεϖατ□*; mi *Ψακ•ασ*, parte I y II; Santo Tomas, *Συμμα Τηεολογιχα* I.Q.107, A.4; *□δεμ*, Q.108, A.5-7; *□δεμ*, Q.112, A.4; e *□δεμ* Q.113, A.1.

[20] La tradición védica considera el viaje (*ψ□να*) del individuo después de la muerte como un *πασο* desde un plano del ser a otro, con la posibilidad de la perpetuidad en un plano dado hasta el fin del tiempo, y con un retorno a la encarnación en otra edad, para aquellos que no han alcanzado una gnosis total o incluso parcial. Para la reciente doctrina de una reencarnación en la que la posibilidad de un retorno a un plano del ser anterior o más bajo parece representar las tendencias edificantes de las extensiones religiosas, donde se incorporan quizás elementos populares no védicos, cf. mi *Ψακ•ασ* I, pág. 14, nota 1. La idea de un renacimiento efectivo en cualquier plano anterior en el caso de una «reencarnación especial» (*αϖατ□ρα*) se evita expresamente, a saber, en el caso del Buddha, por la doctrina del *νιρμ□⟩α−κ□ψα*, doctrina que corresponde a la herejía docetista en el cristianismo (el Hijo del Hombre = *νιρμ□⟩ακ□ψα*, Cristo en Gloria = *σαμβηογακ□ψα*, Cristo como Logos = *δηαρμα−κ□ψα*).

La palabra *καρμα* no debe traducirse por «causalidad», sino simplemente por «obras», «acción», etc. En la medida en que nosotros podemos pensar en la causa y el efecto como separados en el tiempo, la palabra *απ⟨ρϖα*, «latencia», «no inmediatamente», representa el equivalente más próximo de la «causalidad»; la doctrina *π⟨ρϖα−καρα−κ♦τα−ϖ□δα*, «la doctrina de debido a una acción anterior» afirma que la acción antecedente determina el acontecimiento presente. Cf. Edgerton, *Μ×μ□·σ□ Νψ□ψα Πρακ□♣α*, New Haven, 1920.

La «reencarnación», como la interpretan los budistas (y ahora los teosofistas), no es una doctrina védica. Incluso el descenso de los Πιτ♦σ, «Padres» (un término colectivo) no es un retorno de individuos como tales a un estado de ser anterior, sino, de una manera mucho más general, la operación imprevisible (*αδ♦•⊇α*) de las

del Tiempo, aunque esto no excluye el retorno natural de su ser al Brahman al final del Tiempo (*καλπ□ντα*)[21], lo que, ciertamente, es un tipo de muerte, pero en sentido absoluto, es decir, en el sentido de *μορσ φανυα ϖιταε*[22]. A los Devas también se les llama inmortales, no como individuos, sino como la estación (*στη□να*) que ocupan, y esto se refiere a su eternidad como principios, como cuando decimos que en otra edad algún otro individuo diferente del Indra presente ocupará el trono de Indra. Desde este punto de vista en el *Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* VI.9.15 sigs. se habla de los Devas como una primera emanación (*πρατηαμαμ ασ♦γραμ*), como una pronunciación permanente (*στηιτα ϖψ□η♦τι⟩*), y en este sentido se contrastan con las existencias individuales (*μ□νυ•ψ□⟨*, los hombres», los «mortales») cuya existencia es «día a día» (*σϖα⟨, σϖα⟩*). De completo acuerdo con esto, San Gregorio y San Agustín afirman *«ανγελυσ νομεν εστ οφφιχιι, νον νατυραε»*; y de la misma manera que a algunos de los Devas más altos no les afecta el final del tiempo, así también «los órdenes angélicos… según la diferencia de gracia y de naturaleza… permanecerán siempre… (pero) en cuanto a la ejecución de los oficios angélicos permanecerá hasta un cierto grado, y hasta un cierto grado cesará» el Día del Juicio (Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* I.Q.108, A.7). Y además, de la misma manera que de los decedidos se habla en parte como Devas (y ésta es una de las razones específicas por las que la traducción de Deva como «Dios» o «dios» es impropia), así también «los hombres pueden merecer la gloria en un grado tal que sean iguales a los ángeles, en cada uno de los grados angélicos; y esto implica que a los hombres se les eleva a los órdenes de los ángeles» (Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* I.Q.108, A-8).

Se ha demostrado suficientemente mediante un cotejo detallado de las nociones correspondientes a la naturaleza y funciones de los Devas y de los Ángeles, que la traducción de Deva como «Dios» o «dios»[23] (de las cuales, la traducción como «dios», significa más o menos «dios falso») es sólo legítima cuando el Deva de que se trata, ya sea expresamente o ya sea implícitamente, es el Deva más alto, y que en todos, o en casi todos los demás casos debe

---

causas antecedentes o «heredadas» en el efecto presente. El Δεϖαψ□να y el Πιτ♦ψ□να son el ascenso y el descenso de la escala de Jacob.

[21] [En su nota 21 el autor cita extensamente, palabra por palabra, su artículo «*Μαη□–Πραλαψα* and Last Judgment»; el lector puede remitirse a él directamente].

[22] A los Bodhisattvas se les considera como *□φ□ναφα–δεϖ□⟨*«ángeles naturales» (*Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* II.8) o como «ángeles engendrados»; o como habiendo tomado nacimiento, y después como *καρμα–δεϖ□⟨* (*□δεμ*), es decir, como «ángeles con respecto a las obras», cuya duración se mantiene después de la muerte como Salvadores o Intercesores hasta el final del Tiempo, o quizás siempre en el Tiempo del Tiempo, independientemente de que la despiración total (*νιρϖ□⟩α*) está siempre dentro de su alcance. Los Bodhisattvas de este tipo corresponden a los Α□νταραταμασ védicos y a otros, la posibilidad de cuya reencarnación (*αϖαταρα⟩α*), a pesar del logro de la Gnosis Perfecta, es examinada por ⏐α≡καρ□χ□ρψα, *Χομμεντ. ον ϛεδ□ντα Σ⟨τρασ* III.3.30, 31. El pasaje siguiente se aplica muy especialmente al caso de un Bodhisattva: «En el caso de los seres de este tipo, que debiéndose a obras particulares han sido señalados para oficios particulares, el efecto de las obras que han surgido para el oficio no desaparecen antes de que esos oficios se hayan cumplido completamente». Un tal descenso implica una Pasión, de la que el Αβηινι•κραμα⟩α de Σιδδη□ρτα proporciona un ejemplo específico.

[23] Tanto «Dios» como «dios» deben excluirse de las traducciones de los textos palis, donde Βραημ□ no es la deidad suprema, sino sólo el más alto de los Ángeles, y donde el Buddha todavía no está «deificado».

emplearse la palabra «Ángel». Lo mismo será válido para Ψακ•α en la mayoría de los contextos, con la distinción de que los Ψακ•ασ, aunque son de una sola jerarquía, son de órdenes muy diversos, y algunos son hadas y elfos más que ángeles; así pues, en este caso, generalmente es mejor retener la palabra original. Cuando aparecen juntos Deva y Asura, debe aplicarse a ambos la misma designación genérica (de la misma manera que Miguel y Satán son igualmente «Ángeles»), y si a de hacerse una distinción, entonces Asura debe traducirse como «Ángel Obscuro» o mejor como «Daimon». Nos queda señalar que los *ςι♣ϖε Δεϖατ□*, los «Distintos Ángeles», generalmente significan (e.g. *Β♦η□δ Δεϖατ□* I.69 sigs.) las tres Personas de la Trinidad (*τριδη□*). Pero como lo expresa el Maestro Eckhart (II, 153) «las huestes de los ángeles son incontables», pero «para el que conoce la distinción aparte del tiempo y del número un centenar sería lo mismo que uno».

ΤΑΠΑΣ

La práctica de *ταπασ* es principalmente un proceso intelectual por el que se fortifican y se enfocan los poderes creativos de un ser; con un equivalente empírico en la práctica de diversas austeridades ya sea por los ψογυ×σ o por otros. Son ejemplos el *ταπασ* que practica la Deidad (Dios como Creador con respecto a un ciclo temporal dado) preparatorio a la creación de un universo, y el *πα□χ□γνι ταπασ* de Yμ□ practicado con miras a la recuperación de la parcialidad específica de │ιϖα. *Ταπασ* es una pasión que se emprende voluntariamente, y que tiene en vista un fin conocido. Podría describirse bien como una elevación del potencial espiritual hasta el punto del chispazo: la «llamarada», la «flama», o el «encendido» de Boehme, o el *ζιμζυμ* hebreo. La traducción habitual de *ταπασ* es «penitencia»; pero aunque las nociones de pena, esfuerzo, sudación y fusión están presentes simbólicamente, «penitencia» es enteramente inapropiado, en la medida en que no hay ninguna idea de expiación con referencia al pasado, sino sólo de una tensión hacia un fin futuro.│α≡καρ□χ□ρψα[24] explica *ταπασ* como «*κ♦χχηρα*, etc.» un nombre de la raíz *κ♦•*, juntar, obtener, dominar, y que implica esfuerzo, retención, etc. Ahora bien, tenemos a nuestra disposición las siguientes palabras, a saber, *ιντενσι□ν*, que se define como «tensión, ejercicio enérgico (como de la mente), aumento de poder o energía»; *ιντενσο*, «que muestra su atributo característico en un grado muy alto, impelido a una actividad muy alta»; e *ιντενσιφιχαρ* (intransitivo), «devenir intenso o más intenso; actuar con poder o energía creciente». De lo cual es suficientemente evidente que *ταπασ* debe traducirse generalmente por «intensión», y el verbo *ταπ*, generalmente, por «intensificar».

Para concluir, concebimos que el fin propio de la «Religión Comparada», considerada como una disciplina, debe ser la demostración de la identidad de la tradición metafísica común que constituye el fondo de todas las extensiones religiosas, identidad que cuando se establezca (lo cual sólo puede hacerse intelectualmente, y no con miras inmediatas a la edificación, puesto que el intelecto se define como «el hábito de los principios») permitirá que las religiones en plural existan lado a lado como variaciones necesitadas por la infinitud del tema y por la variedad del carácter humano, puesto que la cosa está siempre en el conocedor según el modo del conocedor. Lo que Europa ha comprendido por «tolerancia religiosa» es meramente una concepción negativa, alcanzada por la vía del escepticismo y de la conveniencia política. El principio básico de la tolerancia es positivo; en las palabras de Ψ□σκα, «Nosotros vemos efectivamente que debido a la grandeza de Dios, al único principio de la vida se le alaba de diversas maneras»; en las palabras de Ruysbroeck, «Debido a su incomprensible nobleza y sublimidad, que no podemos nombrar acertadamente ni expresar integralmente, nosotros Le damos todos estos nombres»[25]. Cf. ϑαλ□λυ∏δ δ×ν P⎝μ×, «Yo he otorgado a cada uno un modo particular de adorar-Me. Yo he dado a cada uno una forma de expresión peculiar»; Iβν αλ–™Αραβ×, «Dios, el omnipresente y omnipotente, no está

[24] Comentario sobre *Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* I.9.

[25] Ψ□σκα, *Νιρυκτα* VII.5, cf. *Β♦η□δ Δεϖατ□* I.70 y 98. Ruysbroeck, *Αδορνμεντ οφ τηε Σπιριτυαλ Μαρριαγε*, cap. XXV.

limitado por ningún credo, pues Él dice (*Θυρ∏□ν* II.109) “A dondequiera que os volváis, allí está la faz de Αλλ□η…” Si uno comprendiera el dicho de Junayd “El agua toma su color del vaso que la contiene”, no interferiría en las creencias de otros hombres, sino que percibiría a Dios en cada forma de creencia», y «Yo sigo la religión del Amor, cualquiera que sea el camino que tomen sus camellos»; ⇒□φιζ, «Donde el anacoreta con turbante canta Αλλ□η día y noche, las campanas de la iglesia llaman a la oración y la cruz de Cristo está allí»; *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* IV.11, «la senda que los hombres toman, desde cualquier lado que sea, es Mía». Ciertamente, como dice A♣οκα, «el que ama desacreditar las sectas de otros, con la intención de aumentar el esplendor de la suya, con tal conducta en realidad inflige a la suya el más severo daño»[26]. Aquellos que aceptan, que comprenden y que viven por la tradición védica no pueden admitir que ella representa un politeísmo[27], un panteísmo[28], o una negación de la existencia, y ofrecen pruebas válidas en refutación de cualquier terminología de este tipo, tal como la emplean generalmente los eruditos. Por otra parte, no puede concebirse tampoco un acercamiento inicial entre Europa y Asia sobre ninguna otra base que una base intelectual como se ha definido arriba, ni tampoco debe olvidarse que desde los puntos de vista oriental y escolástico (que es ciertamente europeo) el «arte» es una parte del intelecto.

Así pues, no puede exagerarse la importancia de traducir «los libros sagrados paganos», no meramente con exactitud gramatical, sino en lo que concierne a los términos específicos de su contexto, con un conocimiento preciso de su significado real, y por medio de los equivalentes exactos o más próximos posibles. Esto es de una necesidad tan inmediata que no debemos vacilar en rehacer todas las traducciones existentes que no son enteramente competentes desde este punto de vista, recordando que las traducciones no se hacen como fines en sí mismas, sino para ser leídas, marcadas, aprendidas, y digeridas interiormente. Es cierto que esto implicará una revisión drástica de casi todas las versiones de los textos védicos existentes, y mucho más que esto; pero la tarea es un trabajo que la generación presente no debe eludir. El erudito está en deuda sujeto por los términos mismos de su vocación.

---

[26] A♣οκα, Edicto de la Roca XII.

[27] *Β♦η□δ Δεϖατ□* I.70 y 98: «Debido a su Gran-Sí-mismidad (*μαη□τ–μψα*) a los Ángeles se les da una diversidad de nombres… (pero) la Divinidad (*δεϖατϖα*) de cada Ángel es de-su-ser-de-una-esfera (*σ□λοκψατϖ□τ*) y de uno-y-el-mismo-nacimiento (*εκαφ□τατϖ□τ*) y debido-a-la-inmanencia (*ϖψ□πτιματϖ□τ*) de la Energía-Ígnea (*τεφασ*) en ellos, aunque se ve que se les adora individualmente (*στυτα ∫*)».

Puede dudarse el hecho de que la designación de «politeísta» pueda aplicarse propiamente a ninguna religión conocida. Para el panteón sumerio-acadio, desde este punto de vista, ver Langdon, *Σεμιτιχ μψτηολογψ*, p. 89.

[28] Cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.90.3, «Un cuarto de Él es todas las existencias, tres cuartos inmortal»; *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* VII.12, «no Yo en ellos, sino ellos en Mí».

APÉNDICE

En apéndice se dan, como ejemplo, una versión de *Bηαδρα)ψακα Υπανι•αδ* I.2.1 y 2, donde se rastrea el Génesis desde el *νιργυ)α* Brahman todavía no determinado como el Uno; otra de *Bηαδρα)ψακα Υπανι•αδ* I.4.17, donde se rastrea el Génesis desde el *σαγυ)α* Brahman, ya como el Uno Autodeterminado; y otra de *Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα)α* VIII.8.1, donde se describe la creación casi en los términos del Génesis hebreo. Donde las palabras sánscritas se traducen por más de una palabra, esto se indica a veces con un guión. Las mayúsculas denotan lo universal, las minúsculas lo general y lo particular. Las palabras sánscritas están entre paréntesis y se han agregado algunas notas en justificación de mis traducciones; pero la traducción tiene la intención de ser enteramente inteligible al lector sin sánscrito. Mi pretensión es que éstas traducciones sean a la vez versiones literales y versiones literarias, y lo suficientemente transparentes como para que las comprenda fácilmente cualquiera que esté familiarizado con cualquier otro aspecto de la misma tradición, es decir, en primer lugar, cualquier lector que esté familiarizado con el Antiguo Testamento.

Bηαδρα)ψακα Υπανι•αδ I.2.1 y 2

En el comienzo nada de todo esto estaba aquí. Este todo (*ιδαμ*) estaba velado por la Muerte (*μητψυ*), por la Privación (*α♣αν□ψ□*); pues la Privación es la Muerte[29]. Eso (*ταδ*) asumió (*ακαρυτα*) el intelecto (*manas*), «Que yo sea dotado de Sí mismo» (*□τμανϖ× σψ□μ*)[30]. Él (*σα/*, el Sí mismo) emitió luz (*αρχαν αχαρατ*). De Él, cuando Él brillaba (*αρχατα/*) nacieron (*φ□ψαντα*) las Aguas (*□πα/*)[31]. «Ciertamente, mientras Yo brillaba, había Delectación» (*καμ*), dijo (*ιτι*)[32]. Esto es ciertamente el Brillo (*αρκατϖα*) del Brillo (*αρκα*). Ciertamente, hay afirmación para el que conoce así el brillo del brillo.

Ciertamente, las Aguas eran un (contra-) brillo. Lo que era la espuma de las Aguas, eso se solidificó, eso devino la única (*ϖψα♣αϖατ*) Tierra (*πητηιϖ×*). En eso Él se esforzó (*α♣ρ□μαψατ*). A lo cual (*τασψ□ντα*) la Energía Ígnea (*τεφασ*) y la Tintura (*ρασα*) de Su esfuerzo (*♣ρ□ντ□*) e intensión (*τ□πτα*) brotaron como (*νιραϖαρτατ*) el Fuego (*αγνι*)[33].

---

[29] «La Sin-vide-idad es… falta de una forma intrínseca». Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* II.Q.6, A.2.

[30] Cf. *Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* II.7, *σϖαψαμ ακυρυτ.*

[31] Es decir, la Luz hace visibles las Posibilidades del Ser.

[32] Cf. *Bηαδρα)ψακα Υπανι•αδ* VI.4.6. *Ιτι* es aquí el alemán *αλσο.*

[33] La concepción de la «Palabra interior», es decir, Su conocimiento de Sí mismo.

[*Βϕηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.2.3, Él (el Sí mismo) deviene un Principio de Vida triple; y se describe como el cuerpo-espacio-elemental (*□κ□♣α–♣αρ×ρα*, *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* I.6), el adentro-donde han de realizarse todas las posibilidades del ser. *Βϕηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.2.4, como también en *Βϕηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.4.17 traducida abajo, donde el Sí mismo manifestado, entrando en unión con su propia Naturaleza, cuyo nacimiento como Madre es la respuesta a su consciencia como Padre, engendra en Ella el Año, es decir, el Tiempo como todas las Cosas.]

Βϕηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ I.4.17

En el comienzo Este-Todo (*εταδ*) era solo el Sí mismo (*□τμαν*), Uno (*εκα*). Él (*σα⟩*) quiso (*ακ□μαψατ*): «Sea (*σψ□δ*, «fiat») de Mí mismo (*με*) un nacimiento-como-esposa (*φ□ψ□*) para que (*ατηα*) yo engendre (*πραφ□ψεψα*). Sean de Mí mismo los Aparejos (*ϖιττα*), para que yo haga Obras (*καρμα κυρϖ×ψα*)[34]». Tan grande, ciertamente, es la Voluntad (*κ□μα*)[35]. Ni aunque uno quiera, puede nadie tener (*να⊃ ϖινδατε*) más que eso. Por lo cual sigue siendo válido (*τασμ□δ*) que, incluso aquí y ahora (*αδψα*), cuando uno es solo uno (*εκ□κ×*), quiere «Sea de mí mismo una esposa (*φ□ψ□*), para que yo engendre. Sean de mí mismo aparejos (*ϖιττα*), para que yo haga obras (*καρμα κυρϖ×ψα*)». Y en la medida en que uno es indigente (*εκ□ικα*) de éstos, ciertamente piensa «Yo no estoy entero (*κ♦τσνα*)».

---

[34] Traducido a menudo como «obras sacrificiales»; pero aunque esto no está excluido en modo alguno del contexto, el sentido es aquí más amplio. El punto de vista védico es que todas las obras que se hacen con conocimiento son rituales o sacrificiales (*ψαφ□α*), cf. la aplicación de esta doctrina a la unión carnal, *Βϕηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* VIII.4.3.

[35] *Κ□μα*, como Voluntad, es uno de los nombres esenciales del Sí mismo; por consiguiente es susceptible de una disposición dual como Voluntad (Κ□μαδεϖα) y como Deseo (Rati), y de una disposición triple como Voluntad (*κ□μα*), Delectación (*□νανδα*), y Deseo (*τ♦•να*). De hecho, la palabra *κ□μα* tiene todas estas implicaciones. La concepción budista de Κ□μαδεϖα, sólo como un aspecto contraído (*τ□μασικα*) del Deseo, ha causado mucha confusión. Sin duda era inevitable que en un sistema donde la doctrina del Sí mismo no se comprendía, la Voluntad sólo pudiera considerarse como un estado de Sed (*τα⟩ηα*); de hecho, sólo con gran dificultad el budismo llegó a concebir una Voluntad «Verdadera» (*σατψα κ□μα*, *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.3.1; *δηαρμ□ϖιρυδδηα⊃ κ□μα*, *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* VII.2) no motivada por una necesidad, aunque ésta había estado presente en las nociones de «Κ□μα» *σα∝καλπα* y de «Κ□μα» *ϖα♣α* desde los tiempos védicos. Y desde el punto de vista específicamente budista, la identificación de Κ□μαδεϖα con la Muerte (Μ□ρα) y con Satán (Π□πμαν) era correcta. Pero Eros, como *πριμυμ μοβιλε*, es un Poder sumamente poderoso, y no puede desecharse fácilmente. De la misma manera, el budismo concebía a la Muerte sólo en su aspecto *τ□μασικα* como mal. Mientras que (como hemos visto arriba, *Βϕηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.2.1) Muerte (*Μ♦τψυ*) e Indigencia (*Α♣αν□ψ□*) no son menos nombres esenciales de la Identidad Suprema que Vida y Abundancia, Identidad Suprema cuya naturaleza-esencia es el pulso simultáneo de la Manifestación y la No-Manifestación (*ϖψακτα*, *αϖψακτα*), de la Existencia y la No-existencia (*σατ*, *ασατ*).

Ahora bien, Su (τασψα) Entereidad (κ♦τσνατ□)[36] es así: Su Intelecto (μανασ) es Él mismo, Su Palabra (ϖ□χ) es Su nacimiento-como-esposa (φ□ψ□); Su Espíritu es Su Engendrado (πραφ□); Su Ojo (χακ•υ) es su Aparejo (ϖιττα) Racional (μ□νασα), pues, ciertamente, es por la Visión (χακ•υ•□) como Él entra-en-posesión (ταδ–ϖινδατε); Su Oído (♣ροτρα) es Su Aparejo Angélico (δ□ιϖα), pues, ciertamente, es oyendo (♣ροτρενα) como Él escucha eso (ταχχη♦νοτι)[37]; Él mismo (□τμαν) es, ciertamente, Sus Obras (καρμα), pues es por medio de Sí mismo (□τμαν□) como Él hace las Obras.

El sacrificio (ψαφ□α) es quíntuple. El animal ofrecido (πα♣υ) es quíntuple. La Persona (πυρυ•α) es quíntuple. Todo esto, haya lo que haya, es quíntuple. El que conoce Esto, gana (απνοτι) Todo[38]

Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α VII.8.1

A las Aguas (□πα⟨) les llegó su Sazón (♦τα)[39]. El Viento-del-Espíritu (ς□ψυ) movió (□ρχχηατ) su Espalda [de las Aguas] (π♦•⊇ηα)[40]. De ello sobrevino (σαμαβηαϖατ) una

---

[36] Cf. el «Pleroma» gnóstico.

[37] El Ojo, como eso por lo que se siente la forma sustancial (ρ⟨πα), y el Oído como por lo que se escucha el nombre (ν□μα) son símbolos respectivamente de los mundos sensible e inteligible, particular y general; por otra parte, el conocimiento trascendental, que no requiere ningún símbolo orgánico, ya se ha mencionado arriba, «Su intelecto (μανασ) es Él mismo», donde μανασ = πραφ□□.

[38] «Quíntuple» se refiere a los cinco espíritus vitales (πρ□⟩α) y a los Cinco Elementos (τανμ□τρ□). Πα♣υ puede tomarse como significando el «hombre» individualmente, cf. □δεμ I.4.10: El Πυρυ•α, la Humanidad, el Hombre Universal, Adam. En las versiones de Hume de estos pasajes, aunque son versiones cuidadas, la traducción de αρχαν como «alabanza», κ□μα como «deseo», y ϖ□χ como «voz» llevan a la confusión. Cf. Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ IV.1.2, Χη□νδογψα Υπανι•αδ VII.2.1 y Καυ•ιτακ× Υπανι•αδ III.5, donde el significado es en cada caso «Palabra», con Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ III.2.3, donde ϖ□χ es realmente «voz», es decir, pronunciación funcional, mero sonido (ρυτα): combinando estas fuentes, es evidente que el Nombre (ν□μα) viene entre ϖ□χ como «Palabra» y ϖ□χ como «voz», como determinante próximo (παραστ□τ πρατι–ϖιδη□νακα) de la primera, y «sobre-aprehensor» (ατι–γρ□ηα) de la segunda.

[39] Las Aguas son todas las posibilidades del ser, en sí mismas pura potencialidad, en sí mismas nada, y esta nada, por así decir, está a sus anchas en el cuerpo-de-espacio-elemental (□κ□♣α–♣αρ×ρα) del Sí mismo. «Donde el tiempo no ha entrado jamás y donde no se ha visto jamás ninguna forma, en el centro, en la sumidad del alma, ahí es donde Dios está creando todo este mundo» (Maestro Eckhart I.164); pero más específicamente, las posibilidades del ser con referencia a un λοκα o καλπα particulares. En todo el libro del Génesis es inevitable un modo de expresión cronológico, pero no debe olvidarse que todas las posibilidades del ser son desde la eternidad simultáneamente potencialidades y actualidades, el Sí mismo Autodeterminado, el Uno, que es Siempre-Acto y Todo-Acto, tanto como Inacción. Las Aguas, sánscrito ⌊πα⌋, femenino colectivo plural, son un aspecto de Πρακ♦τι, de ς□χ, de Μ□ψ□, etc., es decir, son la Potencialidad en tanto que se distingue del Poder; y de aquí la propiedad y la poesía de ♦τυ, que implica «madura para la concepción», «plena de promesa».

[40] A menudo se habla de la tierra y se la representa como una hoja de loto que flota sobre la «espalda» de las Aguas, e.g. /ατα πατηα Βρ□ημα⟩α VII.4.1.8 y X.5.2.8; la «espalda» o la «faz» de las Aguas es así un plano dado del ser, un λοκα. En una figura estrechamente relacionada a la tierra se la considera como espuma condensada, como en Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ I.2.2, traducido arriba. Sobre esta hoja o Tierra flotante

Bella-Cosa (*ϖ□μα*)[41]. Μιτρα–ϛαρυ⟩α se contravieron a sí mismos (*παρψψαπα♣ψατ*) y dijeron «Verdaderamente, una Bella-Cosa ha venido a ser aquí entre los Ángeles» (*δεϖε•υ*)[42]. De aquí el canto Bello-Angélico (*ϛ□μαδεϖψα*).

---

yace (*υττ□ναπαδ*) el Creador (*/γ ϛεδα Σα·ηιτ□* X.72.3), intensificando (*ταπατι*), hasta que, en la plenitud del tiempo, brota de su ombligo, como centro generativo, el Árbol de la Vida (ver mi *Ψακ•ασ* II, 1-3) que es también el Árbol del Conocimiento del Bien *ψ* del Mal (*δϖανδ□υ*). En lugar de una hoja de loto, encontramos muy habitualmente que la Deidad que yace sobre las Aguas está soportada por el N□γα Ananta (a saber, la Eternidad como Principio Permisivo del Tiempo) como su lecho (*♣αψανα*). En otras versiones, al Creador nascente se le representa como un niño acunado en una hoja de baniano, que flota sobre el Mar infinito, como ϛα⊇α–πατρα–♣αψιν.

[41] Es decir, la Pintura del Mundo (*φαγαχχιτρα*), cf. | α⟩καρ□χ□ρψα, *Σϖ□τμανιρ⟨πα⟩α* 95, citado arriba, nota 4; Maestro Eckhart, «las palabras "Dios vio que era bueno"… expresan una cierta satisfacción que Dios obtiene de sus obras, como la de un artista de su arte», «al encontrar su reflejo sumamente delectable».

[42] «Los Ángeles», es decir, la Trinidad del Fuego, el Sol Supernal, y el Espíritu. Como ya hemos visto, el ser de los Ángeles naturales o engendrados (*□φ□ναφα δεϖ□/*) es eterno *ιν πριγχιπιο* y *θυα* nombres esenciales del Sí mismo; se les concibe como presentes ya en el movimiento de las Aguas, como arriba, o como tomando parte en el drama primordial (*ν♦τψα*) o en el Batimiento de las Aguas, *σαμυδρα μαντηανα*, en cuyo tiempo se incorporan los *καρμα–δεϖ□/*, los «ángeles por las obras».

CAPÍTULO II

VERSIONES DE LOS VEDAS*

A pesar del hecho de que los Vedas, y más especialmente las Υπανι•αδσ, se han reconocido desde hace mucho tiempo en Europa como libros de supremo valor desde muchos puntos de vista, ese reconocimiento permanece confinado a un círculo muy estrecho de eruditos y pensadores; en las palabras de Jung, hablando generalmente, «cualquier percepción verdadera de la profundidad completamente extraordinaria de esas ideas y de su sorprendente exactitud psicológica es todavía sólo una posibilidad remota». Las causas de esta situación son varias, y las principales de entre ellas son, primera, el declive del hábito de los principios primeros en Europa desde el siglo XIII, y segunda y consecuentemente, la falta de versiones adecuadas; pues la carencia de comprensión implica la carencia de un vocabulario adecuado, y sin este vocabulario es imposible que el contenido de los originales pueda traducirse a otro lenguaje. Tampoco hay muchas «traducciones» existentes —con excepción, quizás, de *Ηερτηα*, de Swinburne, en la que se refleja verdaderamente el pensamiento de las Υπανι•αδσ— que pueda decirse que transmiten alguna noción de la grandeza poética de los textos sánscritos. Todo lo que tenemos consiste en versiones tan etimológicamente literales como es posible; y aunque estos esfuerzos en la literalidad son de un valor sólo como «traducciones literales», el erudito puede hacer un uso posterior de ellas, por muy inatractivas que resulten en su forma. Por otra parte, las exégesis han sido emprendidas en su mayor parte por eruditos ignorantes de metafísica, teología y psicología. El resultado neto es que para los lectores ingleses que no son también sanscritistas, no existe ningún medio real de acceso a los valores espirituales del Ρ γ ςεδα o de las Υπανι•αδσ.

La traducción, puede admitirse, es un arte difícil. Además, en el caso de la filosofía, popularizar es destruir, y esto es así □ *φορτιορι* en el caso de la metafísica, donde el lenguaje es más bien simbólico que dialéctico. La sabiduría no puede

* Publicado por primera vez en *Ινδιαν Αρτ ανδ Λεττερσ*, (Londres), VII, Nº 1, 1933.

reconocerse ni adquirirse sin esfuerzo; ni siquiera los indios se fían de su conocimiento del sánscrito para su comprensión de los Vedas, sino que dependen de la enseñanza tradicional, que es generalmente oral. Por otra parte, la metafísica no es una cosa aquí y otra allí; la tradición teológica europea, incluso si no es puramente metafísica, no obstante está en situación de proporcionar un trasfondo para la comprensión de los Vedas. Cuando se me pregunta cuál es la mejor manera de acercarse al pensamiento de la India, mi costumbre es sugerir un estudio preliminar de Plotino, Maimónides, Santo Tomás de Aquino, el Maestro Eckhart y Boehme, de los cuales los dos últimos son quizás los más valiosos de todos desde este punto de vista. En cualquier caso, y de cara a las necesidades reales de la situación, se torna una confesión de cobardía hacer una excusa de «Tradutorre, traditorre».

Lo que sigue es una primera tentativa de traducción que tiene la intención de seguir los requerimientos que se asumen arriba. Estas versiones de muestra se moldean tan estrechamente como es posible a los originales: son traducciones de palabra por palabra, o que hacen uso de palabras unidas por un guión para representar un solo término sánscrito, y en las que se introducen en bastardilla palabras que no están representadas efectivamente en el original. Más que esto, cada palabra que se emplea se usa expresamente con respecto a su significación exacta y técnica. Por ejemplo, la «Naturaleza» ha de comprenderse siempre como el correlativo de la «Esencia», y nunca como el equivalente del «mundo», que no es «natura», sino *ενσ ναταυρατα.* Similarmente, la «existencia» ha de distinguirse siempre del «ser», la «creación» de la «emanación», y el principio de la especie. Al traducir *ψυγα* por «eón» he tenido presente el doble sentido de «eón», a saber, 1º un gran período de tiempo, *σαεχυλυμ,* y 2º un poder existente desde la eternidad. *Αμ♦τα* se traduce por «inmortalidad» cuando implica un estado absolutamente libre de contingencia, pero se traduce como «vida» cuando se trata de la vida *ψ* muerte perpetuadas, que son los aspectos conjuntos de la *μορταλιδαδ.* Y así sucesivamente. Tales discriminaciones son absolutamente necesarias si ha de transmitirse el sentido del original.

Hay palabras, que no son familiares o que son arcaicas, que se emplean expresamente: pues, en primer lugar, el lenguaje coloquial moderno es efectivamente inadecuado para el fin que tenemos en vista, donde se necesita un vocabulario más preciso, más expresivo, y sobre todo más intelectual; en segundo lugar, los términos

que no son familiares fuerzan al lector a aportar un contenido nuevo, donde un término coloquial solo serviría para inhibir el pensamiento; y en tercer lugar, puesto que el lenguaje del ⎪γ ςεδα, y a un grado menor el de las Υπανι•αδσ, es en sí mismo más o menos arcaico en comparación con el sánscrito clásico, el efecto que produce en los lectores no es en modo alguno infiel al del original en sánscrito.

|γ ςεδα Σα·ηιτ□ X.72

Ahora hablaremos llanamente de los parientes de los Ángeles,
Como puede verse en los abundantes cantos, y de un eón anterior. 1.

El Señor del Incremento (Βραημα\ασπατι), como un herrero con-sus-fuelles-lo-forja:
En el eón primordial de los Ángeles, la Existencia nació de la No-existencia. 2.

En el eón primordial de los Ángeles, la Existencia nació de la No-existencia:
Y con ella las Direcciones (del espacio), eso era desde el Yacente. 3.

Del Yacente nació la Tierra, de la Tierra nacieron las Direcciones:
El Acto-Puro (Δακ•α) nació de lo Infinito (Aditi), y lo Infinito del Acto-Puro. 4.

Ciertamente, lo Infinito nació: Ella es tu hija, oh Acto-Puro:
De ti, nuevamente, nacieron los Ángeles, el Bienaventurado, el linaje de
la Inmortalidad. 5.

Mientras vosotros, oh Ángeles, permanecíais firmes en la Inundación, cada uno enlazado con otro,
Como si fuera *δεσδε λοσ πιεσ* de danzarinas surgió el picante polvo. 6.

Cuando vosotros, oh Ángeles, junto con los Dispositores expandisteis los *Τρεσ* Mundos,
Entonces trajisteis-al-nacimiento en el Mar al Sol oculto. 7.

Ocho son los Hijos de lo Infinito, unidos como *συσ* incorporaciones,
Con siete Ella (lo Infinito) elevó a los Ángeles, al Pájaro Sol (M□ρτ□\∂α)
lo dejó allí. 8.

Con siete Hijos lo Infinito se elevó al Eón primordial,
Al Pájaro Sol Ella lo parió aquí en nacimiento y muerte (repetidos). 9.

|γ ςεδα Σα·ηιτ□ X.90

La Persona (Πυρυ•α) tiene un millar de ojos, un millar de cabezas, un millar de pies:
Envolviendo a la tierra por todas partes, (la Persona) gobierna en el corazón. 1.

La Persona es también Todo Esto, a la vez lo que ha sido y lo que ha de devenir,
E igualmente el Señor de la Vida cuando surge en el Alimento. 2.

Por grande que sea su Omnipotencia, aún más grande es Él:
Un cuarto de Él es todas las existencias, tres cuartos en el cielo inmortal. 3.

Con tres partes la Persona permanece arriba, con Una Él es el existente aquí:
Desde donde Él procede por todas partes, presenciando la Tierra y el Cielo. 4.

De Él nace la Naturaleza (ςιρ□φ), de la Naturaleza nace la Persona:
Cuando nace, Él extiende la tierra desde el Este al Oeste. 5.

Cuando los Ángeles sacrificaron con la Persona como su Ofrenda,
La Primavera fue el aceite, el Verano el combustible, el Otoño la Ofrenda. 6.

A Él, a la Persona primogénita, (los Ángeles) le rociaron sobre el esparcido:
Los Ángeles, los Perfectos, y los Profetas, hicieron de Él su sacrificio. 7.

Del sacrificio, cuando se hubo realizado toda la ofrenda, se recogió
el aceite salpicado.
De eso hicieron los pájaros y las bestias del campo y del bosque. 8.

De sacrificio, cuando se hubo realizado toda la ofrenda, nacieron
los Laudes (|γ ςεδα) y las Liturgias (Σ□μα ςεδα),
De él nacieron los Metros, y el Formulario (Yajur Veda). 9.

De él nacieron los caballos y todas las *βεστιασ* que tienen dientes *θυε χορταν* en ambas mandíbulas.

De él nacieron las vacas, y de él nacieron las cabras y las ovejas. 10.

Cuando ellos dividieron a la Persona, ¿cuán múltiplemente le dividieron?
¿Qué era su boca? ¿qué eran su brazos? ¿cómo llamaron a sus muslos y a sus pies?. 11.

El Sacerdote (Bρ□ημα⟩α) era su boca; de sus brazos se hizo el Gobernante (P□φανψα);
Sus muslos eran el pueblo mercader (ς□ι♣ψα); de sus pies nacieron los Siervos (⎜⟨δρα). 12.

La Luna nació de su Intelecto; el Sol de su ojo;
De su boca el Punto (Indra) y el Fuego (Agni); de su Espíritu, el Aire (ς□ψυ). 13.

De su ombligo fue el Firmamento; de su cabeza resultó el Cielo;
De sus pies la Tierra; las Direcciones de su oído. Así diseñaron los *Τρεσ* Mundos. 14.

Siete eran los recintos, tres veces siete la leña,
Cuando los Ángeles ataron a la Persona como su bestia sacrificial. 15.

Con un sacrificio los Ángeles sacrificaron al Sacrificio: hubo las primeras Leyes *εσταβλεχιδασ*.

Estos Poderes omnipotentes moran en el Empíreo desde el comienzo, donde están los Perfectos y los Ángeles. 16.

|γ ςεδα Σα·ηιτ□ X.129

La No-existencia entonces no era, ni la Existencia, ni era ningún
Firmamento, ni ningún Empíreo más allá. ¿Qué cubría todo, o dónde era
algún lugar de reposo? ¿Qué eran las Aguas?. El Abismo insondable. 1.

Entonces no eran ni la muerte ni la vida, ni ningún atisbo de la noche ni del día:
Ese Uno alentaba sin aire, por el poder intrínseco. Ningún otro era ni
nada era más allá. 2.

En el comienzo, la Obscuridad-Inerte estaba oculta por la Obscuridad-Inerte,
Este Todo era Fluido, indeterminado:
El Vacío estaba cubierto por el Vacío. Ese Uno nació de la omnipotencia
de la intensión. 3.

En el comienzo, la Voluntad surgió en ello, la semilla primal del Intelecto,
eso fue lo primero:
Buscando el corazón enteramente por el Pensamiento, los sabios cantores
encontraron la genitura de la Existencia en la No-existencia. 4.

¿Qué rastro se tendió abajo, y qué rastro se tendió arriba?.
La Semilla era, la Omnipotencia era: el Poder Intrínseco abajo, la Voluntad Dadora
arriba. 5.

¿Quién lo conoce bien? ¿quién puede exponerlo aquí? ¿de dónde nació ello?
¿de dónde se derramó?.
Estos ángeles de aquí, si vinieron a ser con el derrame de ello,
¿quién lo sabe?. 6.

De dónde vino al ser este derrame, si fue señalado, o no,
El que es el Presenciador de ello en aquel Empíreo, ese ciertamente sabe,
o no sabe. 7.

Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ I.2, 1-7

En el comienzo nada de todo esto estaba aquí. Este todo estaba velado por la Muerte, por la Privación; pues la Privación es la Muerte. Eso invistió el Intelecto, «Sea yo dotado de Sí mismo»

Él, el *Σ□μισμο*, manifestó la luz. De él, cuando brillaba, nacieron las Aguas. «Ciertamente, mientras yo brillaba, había delectación», dijo. Eso es el Brillo del Brillo. Ciertamente, hay delectación para el que conoce así el brillo del brillo. 1.

Las Aguas, ciertamente, eran el *χοντρα*-brillo. Lo que era la espuma de las Aguas, eso devino la Tierra. Sobre lo cual él, *ελ Σ□μισμο*, se esforzó. La Energía Ígnea y la Tintura de su esfuerzo e intensión brotaron como el Fuego. 2.

Él efectuó en sí mismo una Trinidad: *υν τερχιο ελ Φυεγο*, un tercio el Sol Supernal, un tercio el Viento.

Él, el Espíritu verdadero, asumió *χον ελλο ταμβι□ν υνα* Trinidad *φορμαλ: λα δε λοσ Τρεσ Μυνδοσ, εν λα σεμεφανζα δε υν Χαβαλλο*. Su cabeza la dirección oriental, sus patas delanteras esta y esa dirección a cada lado. Igualmente su cola la dirección occidental, sus patas traseras esta y esa dirección a cada lado. Sus flancos el sur y el norte. Su espalda los Cielos, su vientre el Firmamento, sus bajos este *τερρενο*. Él está establecido en las Aguas. El que conoce esto, está establecido dondequiera que esté. 3.

Él, la Muerte, la Privación, quiso, «nazca de mí un segundo Sí mismo». Por medio del Intelecto hubo un conocimiento carnal de la Palabra *ινηαβλαδα*. Lo que era la Semilla, eso devino el Año. Antes de eso no había ningún Año. Él le parió durante tanto como dura el Año, a medida que esa longitud de tiempo salía de él.

Cuando hubo nacido, la Muerte bostezó en él. Él dio un grito: eso, ciertamente, devino la Palabra hablada. 4.

Él, *λα Μυερτε,* pensó para sí mismo, «Ciertamente, si atento contra él, haré menos alimento para mí». Con esa Palabra, ese Sí mismo derramó todo Esto, todo lo que hay aquí: el ⎪γ Veda, el Yajur Veda y el Σ□μα Veda, los metros, los sacrificios, los hombres y las bestias. De todo lo que derramó, de eso empezó a comer. Ciertamente, él devora todo: esa es la Libertad de Aditi. El que conoce así la Libertad de Aditi, deviene un comedor de todas las cosas aquí, todo deviene su alimento. 5.

Él quiso, «ofrezca yo nuevamente con otro sacrificio». (*Εντονχεσ*) se esforzó, emprendió la intensión. Cuando se hubo esforzado y estaba intensificado, emergió su gloriosa virilidad. Así, cuando los soplos vitales hubieron salido, el cuerpo comenzó a henchirse. Sin embargo, el Intelecto permaneció en el cuerpo. 6.

Él quiso, «Qué este *χυερπο* mío sea el todo, que con él yo sea dotado de Sí mismo *δε νυεϖο*». Con ello devino nuevamente un Caballo. «Esa equinidad se ha hecho una de nuevo», pensó. Ciertamente, eso es la naturaleza equina íntegra del caballo-sacrificial. El que la conoce así, ciertamente conoce el A♣ϖαμεδηα.

Él le contempló Intelectualmente, sin restringir-*λε*. Después de lo que dura un año, él le sacrificó a Sí mismo. A los ángeles les entregó *οτρασ βεστιασ σαχριφιχιαλεσ*. Por consiguiente, los hombres sacrifican la víctima dedicada a Πραφ□πατι, *ελ Α□ο,* como si fuera a las huestes angélicas.

El Caballo-que-es-el-Sacrificio (*α♣ϖαμεδηα*) es ciertamente el que intensifica: su hipóstasis es el Año, *Πραφ□πατι*. Este fuego *σαχριφιχιαλ* es el Brillo, los *Τρεσ* Mundos son su hipóstasis.

Éstos son gemelos, el Brillo y el Caballo-que-es-el-Sacrificio. Y sin embargo
son un Único Ángel, como la Muerte. El que conoce esto, ahuyenta a
la mortalidad, la muerte no le tiene, él mismo deviene la Muerte,
y de *τοδοσ* estos ángeles él deviene el Uno. 7.

M□itri Υπανι•αδ VI.1-4, VI.35 y VII.11

Esa Persona de Oro que está dentro del Sol, que presencia esta Tierra desde su estación de oro, es El mismo que mora consumiendo alimento en el Loto del Corazón. VI.1.

El que mora existente en el Loto del Corazón, consumiendo alimento, es ese mismo Fuego Solar numinoso al que se llama el Tiempo omniconsumiente.

¿Qué es el Loto y de qué modalidad es?. Este Loto es ciertamente lo mismo que el Espacio. Estas cuatro direcciones y las cuatro interdirecciones son sus pétalos de alrededor.

Estos gemelos, el Espíritu y el *Σολ Συπερναλ*, van uno hacia el otro. Uno debe laudarlos con esa Palabra-Imperecedera, O∉, con las Pronunciaciones, *Βη⟨ρ, Βηυωασ, Σωαρ*, y con la Σ□ωιτρ×, *Εσα Ενεργ□α–Ígνεα*

δε Σαωιτ♦, σεα νυεστρα λα ωισι□ν δε λα γλορια δε εσοσ Ángελεσ, θυε Él ινχιτε νυεστρα χομπρενσι□ν. 2.

Hay ciertamente dos formas del Brahman; en una semejanza, y sin imagen. El Eso que es en una semejanza es no-esencial (*ασατψα*)*:* el Eso que es sin imagen es esencial (*σατψα*), verdadero Brahman, Luz. Esa Luz es la luz del Sol *Συπερναλ,* el «Hijo de lo Infinito».

Ciertamente Eso devino con el O∉ como su Sí mismo. Él asumió una Trinidad, pues el O∉ tiene tres pies, y es con éstos como «la totalidad del mundo está tejida, trama y urdimbre en Él». Como se ha dicho, «contemplando que el Sol *Συπερναλ* es O∉, con eso unifica tu Sí mismo». 3.

Y como se ha dicho también, «Ciertamente, el Canto es la Runa y la Runa es el Canto; en verdad, eso es el Sol Supernal, eso es el Canto, y el O∉. Así se dice, «El Canto es la Runa, el Inductor, la Luz-porta-imagen, sin sueño, sin edad, sin muerte, de tres pies, de tres sílabas,

a quien se conoce como quíntuple, y a quien se murmura en la caverna *δελ χοραζ□ν*». Pues también se ha dicho, «El triple Brahman tiene su raíz arriba; sus ramas son el espacio, el aire, el fuego, el agua, la tierra, y los demás elementos». A éste Brahman se le llama la Única Higuera; y le es inherente la Energía-Ígnea que es el Sol *Συπερναλ,* «el Hijo de lo Infinito», y que lo es igualmente del O∉; por consiguiente, siempre debe laudarse con O∉, al que es el Único Iluminador. Pues como se ha dicho, «Esta Palabra-Imperecedera es ciertamente provechosa, esta Palabra-Imperecedera es trascendente; para el que sabe esto, todo lo que desea es suyo». 4.

Ciertamente, Ésta es la forma intrínseca del Firmamento en la vacuidad del hombre interior, Esa es la Energía-Ígnea suprema, determinada como la Trinidad del Fuego, del Sol Supernal y del Espíritu. La forma intrínseca del Firmamento en la vacuidad del hombre interior es ciertamente la Palabra-Imperecedera, el O∉.

Y por esa Palabra-Imperecedera, la Energía-Ígnea brota, asciende y se pronuncia; eso es ciertamente una base sempiterna para la visión del Brahman. En la espiración tiene-su-sitio en el calor-oscuro que emana la Luz, y que procede hacia arriba como procede el humo cuando tira el viento, a modo de la abertura de un enramado en el Firmamento, rama tras rama… omnipenetrante como visión-contemplativa… VII.11.

El que es allí, la Persona en el Sol Supernal —mí mismo soy Él. VI.35.

CAPÍTULO III

UN ESTUDIO DE LA KA⌈HA YΠANIՓAΔ (IV.1)*

Aquí nos proponemos examinar esta traducción bien intencionada hecha por el Dr. Rawson de la *Κα⊇ηα Υπανι•αδ*[43] casi exclusivamente en relación con el único verso IV.1, que es como sigue:

Παρ□□χι κη□νι ϖψατ♦⟩ατ σϖαψαμβη⟨τ
τασμ□τ παρ□κ πασηψατι ν□νταρ□τμαν
Κα♣χιδ δ×ραη πρατψαγ□τμαν αικσαδ
□ϖ♦ττα χακ•υρ αμ♦τατϖαμ ιχχηαν.

Citamos primero la versión del autor, seguida de la nuestra, así—

(1) El Auto-existente horadó los sentidos hacia fuera:
Por consiguiente, uno mira hacia fuera, no al Sí mismo Interior.
Deseando la inmortalidad, un cierto sabio,
Con los ojos desviados vio al Sí mismo dentro.

(2) Se debe a que el Auto-subsistente horadó los agujeros hacia fuera
Por lo que uno mira hacia fuera y no a la Esencia interior:
(Pero) cada contemplativo, deseando la inmortalidad,
Con los ojos invertidos ve (esa) Esencia-presente[44]

---

* Publicado por primera vez en *Ινδιαν Ηιστοριχαλ Θυαρτερλψ*, (Calcutta), XI, Nº 3, 1935.

[43] *THE KA⌈HA YΠANIՓAΔ; AN INTRODUCTORY STUDY IN THE HINDU DOCTRINE OF GOD AND OF HUMAN DESTINY*. Por Joseph Nadin Rawson, Oxford University Press, London, and Association Press, Calcuta, 1934, pp. 241.

[44] *Πρατψαγ□τμαν* puede traducirse también como «Esencia ejemplificada», cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* III.48.3 donde Indra es *πυρυδηα πρατ×κα /*, «múltiplemente ejemplificado»; y para *πρατψα□χ* en el sentido de «presentada», «adelantada», etc., cf. II.10.5

En primer lugar, para zanjar un punto menor, diremos que *κα♣χιδ* en la tercera línea no puede significar «un cierto», sino más bien «alguno» o «cada uno», cf. *κα♣χανα* en *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* VI.9: «Por la facultad intrínseca del ojo nadie ve Esto jamás», e *□δεμ* VI.18: «De manera que pueda algún otro comprehensor de la Esencia inmanente», donde *ανυψα* /es similarmente indefinido; de aquí que no haya una referencia específica a Naciketas. En cualquier caso, se traza un contraste entre la consciencia profana y extrovertida y la consciencia contemplativa o introvertida: el Reino del Cielo está dentro de vosotros, y por lo tanto no es visto por aquellos cuya atención está concentrada en los objetos de la experiencia, considerados como son en sí mismos. Como lo resume | α≡καρ□χ□ρψα, «No es posible para el mismo hombre

---

ϖι♣ϖατα /*πρατψα□χαμ* (también X.79.5) que corresponde a I.97.5 *ϖι♣ϖατομυκηα* /, VI.47.18, *πρατιρ(πα* /, etc.

La Esencia (*□τμαν*) es eso por lo que una cosa es; el nombre o la forma (*ν□μα*) es eso por lo que ella es *λο θυε* es; y el aspecto, el fenómeno (*ρ(πα*) es eso por lo que nosotros la percibimos *χομο* es.

El *□τμαν*, literalmente el «espirante», considerado primeramente como despirado, es «Ese Uno» que *ανχτ αϖ□τα*, /*γ ςεδα Σα·ηιτ□* 129.2, el *πυρυσα* /⊃ *απρ□να* /de *Μυ)δακα Υπανι•αδ* II.1.2, el *αλι≡γα Πυρυ•α* de *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* VI.8, y la Muerte que quiere *□τμανϖχ σψ□μ* en *Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* 1.2.1, puesto que, en el budismo, el estado de despiración (*νιρϖ□)α*) es similarmente *ανατττα*; en segundo lugar, considerado efectivamente como espirante, es el Soplo de la Vida, *πρ□)α* (el *ρυα* /hebreo, el *ρ(* /islámico, el *χηΠι* chino, el *πνευμα* griego, el *σπιριτυσ* latino, etc.); y en tercer lugar, considerado como el Engendrado, se hace manifiesto (*Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* I.5.7, «El Padre es *Μανασ*, la Madre es *ϖ□χ*, y el Engendrado es *πρ□)α*»). Expresado en términos cristianos, el Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo son consubstanciales; pero hay una distinción, puesto que en la formulación hindú las tres Personas de la Trinidad son el Padre, la Madre, y el Engendrado, y aunque el Espíritu o la Esencia es el vínculo entre ellos, no siempre se mienta como una Persona o hipóstasis distinta.

Para un examen de la traducción de *□τμαν* por «Esencia», ver mi «Two Vedantic Hymns of Adoration» que ha de aparecer en el próximo número del *Βυλλετιν οφ τηε Σχηοολ οφ Οριενταλ ανδ Αφριχαν Στυδιεσ*, 1935. El Spiritus o el pneuma, a saber, el Dios vivo en todas las cosas, es precisamente esa base del ser o esencia de la que depende su existencia, y sobre la que se sobreimponen todos los accidentes de la existencia. En esta esencia viva participan todas las cosas (de la raíz *βηαφ*—el significado original de *βηακτα* es «participante»). En tanto que la base de la existencia, la palabra *□τμαν* adquiere naturalmente también el sentido secundario de «sí mismo»; pero no por ello era necesario introducir para el sentido original de *□τμαν* una expresión tan peliaguda como «Sí mismo». En una frase tal como *□τμ□να∝ ϖιβηαφψα*, «dividiendo su esencia» o «dividiéndose a sí mismo», apenas pueden distinguirse los dos significados afines.

estar atento a los objetos exteriores y tener visión de la Esencia-presente». La mayoría de los traductores han captado esta significación general del verso, y las incomprensiones sólo aparecen cuando procedemos a una exégesis, como ocurre con el profesor Rawson. En su mayor parte, estas incomprensiones aparecen en el tratamiento de la expresión *κη□νι ϖψατ♦)□τ* cuando se ignoran el uso primitivo y el contexto pleno de estos términos. En primer lugar, es erróneo traducir *κη□νι* meramente por «sentidos»; y ha de preferirse con mucho la traducción de Hume, a saber, «las aberturas (de los sentidos)», traducción que corresponde a los *ινδριψα–δϖ□ρα* de | α≡καρα. Nuestra propia traducción es absolutamente literal. Hablando estrictamente, *κη□νι* no es nada sino «aberturas», «espacios», o «agujeros»: puesto que en el */γ ςεδα*, como dice acertadamente Monier-Williams, *κηα* es usualmente la abertura dentro del cubo de una rueda, a cuyo través pasa el eje. Para un análisis más detallado de la significación metafísica del *κηα* védico, remitimos al lector a mi *«Κηα* and others words denoting "zero" in connection with the metaphysics of space», en el *Βυλλετιν οφ τηε Σχηοολ οφ Οριενταλ Στυδιεσ*, vol. VII, pp. 487-498[2a].

En el caso de la rueda Solar que representa al universo (en su extensión como espacio, en su revolución como tiempo) es el Sol el que ocupa el lugar central, y todos los rayos irradian desde esta fuente como rayos de luz; y el cubo de la rueda se considera así como el «agujero en el cielo» (*διϖα♣–χηιδραμ*), y se compara al agujero (*κηα*) de la rueda de un carro que está también «todo cubierto de radios», *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α* I.3. El Sol es además la «puerta de los mundos» (*λοκα–δϖ□ρα, Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.6.6), a cuyo través todas las cosas proceden desde el ser a su existencia, y a cuyo través retornan a su fuente[45]. En la primera dirección, es la afluencia de los rayos del Sol a través de este «agujero en el cielo», es la afluencia de su luz omniformal (*φψοτιρ ϖι♣ϖαρ(παμ, ς□φασανεψι*

[2a] Puede observarse aquí el sorprendente paralelo en el *Ταο Τ□ Χηινγ*, cap. II: «Nosotros juntamos treinta radios, y lo llamamos una rueda; pero toda la utilidad de la rueda depende del espacio donde no hay nada». Cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* II.28.5, *♦δηψ□μα τε ϖαρυ)α κηαμ ♦τασψα*.

[45] Precisamente como en San Juan 10:9, «Yo soy la puerta: si un hombre entra por mí, se salvará, y entrará y saldrá, y siempre encontrará pradera», cf. *πιστισ Σοπηια*, «tendrá el poder de explorar todas las regiones de las heredades de la luz, etc.» y *Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* III.10.5 «él va arriba y abajo de estos mundos, comiendo lo que desea, asumiendo cualquier aspecto que quiere», puesto que, como se expresa en otras partes, ahora es un *κ□μαχ□ριν*.

Σα·ηιτ□ V.35, *βη□–ρ⟨πα*, *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.17, etc.) la que revela, es decir, la que saca de la obscuridad uniforme de la potencialidad a la luz multiforme del día, o la que «crea», todas las cosas en su tipo (*ϖι♣ϖ□ ρ⟨π□⟩ι πρατιμυ□χατε*, */γ ςεδα Σα·ηιτ□* V.81.2); y el aspecto particular (*ρ⟨πα*), el color (*ϖαρ⟩α*) o la especie (*φ□τι*) de cada cosa refleja ésta o aquella parte de la luz integral acordemente a la forma propia (*ν□μα*) o a la naturaleza individual (*σϖαβη□ϖα*)[46] de la cosa. En la dirección inversa del movimiento, es a través del Sol como uno «escapa enteramente» (*ατιμυχψατε*, *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.3), alcanzando el «mundo de más allá del halcón» (*ϑαιμιν×ψα Βρ□ημα⟩α* III.268), donde «ni el sol, ni la luna, ni ninguna estrella brilla, ni el alumbrado alumbra»[47] (*Κα⊇ηα Υπανι•αδ* V.15), sino más bien la «Luz de las luces a quien los ángeles adoran como la vida sempiterna» (*φψοτι•□μ φψοτιρ* etc., *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.4.16). Allí «la Persona que no es humana» (*αμ□ναϖα πυρυ•α*, *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* V.10.2), «la Persona despirada y dementada» (*πυρυ•α/⊃ απρ□⟩ο ηψαμ□να/*, *Μαιτρι Υπανι•αδ* II.1.2), «atrae al comprehensor por la vía del *δεϖαψ□να* (a través del *βραημα–λοκα*, el "Cielo") hasta el Brahman» (*Χη□νδογψα Υπανι•αδ*, *□δεμ*)[48]. «Ningún hombre viene al Padre sino *α τραϖ□σ* de Mí»; pero

---

[46] Cf. *Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* VIII.5.6 y *ϑαιμιν×ψα Βρ□ημα⟩α* I.160 donde todas las criaturas (*πα♣⟨ν*) son originalmente de un único aspecto (*εκαρ⟨πα*), y Πραφ□πατι, al verlas o emanarlas «en el *πυ•καλα*» (probablemente = *πυ•καρα*, «loto») y al distinguir sus colores (a saber, rojo, blanco y negro, probablemente = ρ□φασικ, σ□ττϖικ, τ□μασικ), o como lo traduce Caland, su «forma» o su «belleza», deviene él mismo un «brillador» (*σαβηα*). *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* V.15, «Su brillo ilumina todo esto» (*τασψα βη□σ□ σαρϖαμ ιδα· ϖιβη□τι*) presenta la formulación inversa. Lo que ha de comprenderse aquí es el *αϖιν□βη□ϖα* de la luz formal y sus reflexiones, a saber, el «Antes de que las criaturas fueran, Dios no era» del Maestro Eckhart y la inversa; puesto que cada uno de ambos es causal con respecto al otro, cf. *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.2.1 sobre el «brillo del brillo» (*αρκασψα αρκατϖα*), y las palabras de Dante *συο σπλενδορε⊃ ρισπλενδενδο.*

[47] Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* III. supp. q.91, a.1, «El estado de gloria no está bajo el sol».

[48] El *δεϖαψ□να* suprasolar (= *παρα∝γατι* de *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.30, y generalmente la «tercera zancada» de ςι•⟩υ) corresponde a lo que en el budismo μαη□ψ□να se llama la «vía no enseñada» (*α♣αικ•α μ□ργα*). Cf. P⟩μ× (XXXV en Nicholson, *Σηαμσ–ι–Ταβρ×ζ*), «El último paso… se da sin pies».

Hay que tener cuidado en la traducción de los términos *αμ♦τα*, *δεϖαψ□να* y *αβηαψα π□ραμ* o *παρα∝γατι* o *παδα*. El *δεϖαψ□να* (= *αμ♦τατϖ□ψα γ□τυ*, */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.72.9 y el «puente» de *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* III.2) conduce en primer lugar al Cielo, *σϖαργα–λοκα*, a saber, el lugar de la realización de todos los deseos (*κ□μασψ□πτιμ*, *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* II.11), y la *αμ♦τατϖα* en este

una vez que el alma ha salido, ya no es Agni en Su aspecto de Hombre Universal (*ϖαι♣ϖ□ναρα, ν♦ττα μα*), ya no es Agni en tanto que el «sabio conductor y el infalible pastor que conoce los caminos» (*ϖιδϖ□ν πατηα / πυρα ετα, /γ ςεδα Σα·ηιτ□* V.46.1, *γοπ□μ ανιπαδψαμ□ναϽ πατηιβι♣ χαρανταμ*, I.164.31, etc.), ya no es ese Agni que en tanto que el Hijo (*κυμαρ□*) ha *llevado* al viajero hasta la puerta de los mundos y le ha hecho pasar a su través, sino más bien el Padre mismo, o Agni en tanto que uno con el Padre (*ψατη□ εκα /, Κα⊇ηα Υπανι•αδ* V.9) y en tanto que «mora en Su terreno» (*κ•ετι βυδηνα /, /γ ςεδα Σα·ηιτ□* III.55.7), que es el terreno de la Obscuridad Divina (*ταμασι κ•εσι, /γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.55.5), el que atrae al Comprehensor, ahora ya no más en el modo humano, al punto más allá de todos los nombres, donde la aparente distinción entre la Esencia interior y la Esencia Supernal se subsume en la estación de la No-otreidad y Mismidad o Simplicidad Perfecta, es decir, en el ser del (Μαη□–) Πυρυ•α que está «más allá (de lo manifestado) y de lo inmanifestado, que es omnipresente y no caracterizado» (*Κα⊇ηα Υπανι•αδ* VI.8), de manera que la Persona esencial que él es, es la misma en Él mismo y en el Sol y en todas las hipóstasis[49].

---

reino sin temor es precisamente la «aeviternidad» en el sentido de *Συμμα Τηεολογιχα* I.q.10, a.5, o, en la mitología céltica, la «vida perdurable» de los «vivos siempre vivos». Naciketas renuncia expresamente a todo lo que implican el Cielo y la aeviternidad, *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* II.11. Por otra parte, los mismos términos se usan en otros lugares con referencia a la eternidad absoluta del Brahman atemporal (*ακ□λα*), y es claramente esta *□τψαντικα, αμ♦τατϖα* lo que ha de comprenderse en *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* IV.I como el fin último, y similarmente esta *αβηαψα π□ραμ* en III.2. El espacio no nos permite aquí un examen completo de *αμ♦τατϖα*, pero en lo que concierne a *αμ♦τατϖα* como «aeviternidad» ver Hopkins en *Θουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ*, XXVI.37, y para la distinción entre la aeviternidad relativa y la aeviternidad absoluta, ver | α≡καρ□χ□ρψα sobre *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* V.10.1 (disponible en inglés en la versión de *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* por Jha editada por Seshachari, Madras, 1899).

[49] Este *αϖψακτ□τ τυ παρα / πυρυ•α /*, «Persona más allá de lo inmanifestado», es la «Identidad Suprema» de *ϖψακτ□ϖψακτα, σαδασατ, αμ♦τα* y *μ♦τψυ*, «Cuya semejanza es de Vida y también de Muerte» (*ψασψα χη□ψ□ αμ♦τα ψασψα μ♦τψυ, /γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.121.2); los cuales no se distinguen *αντε πρινχιπιυμ, πρ□γυτπαττε /*, como en X.129, 1-2, donde *σατ* y *ασατ, αμ♦τα* y *μ♦τψυ*, el día y la noche (= la luz y la obscuridad) son todavía indivisos en Ese Uno. Entonces, «en el comienzo», *σατ* nace de *ασατ* (X.72.2), y la Muerte, la Privación, asume la Esencia (*Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* I.2.1, *□τμανϖ× σψ□μ*; en Sí mismo había sido *αν□τμψα*, como esta expresión se usa en *Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* II.7, cf. el *αναττα* budista), cf. el Maestro Eckhart I.381, «La Divinidad es tan vacía como si no fuera», y I.267, «La primera asumición formal en la Divinidad

En la artesanía humana, el agujero (*κηα*) en la rueda del carro (o los agujeros, *κη□νι*, cuando se consideran en relación mutua las dos ruedas del Cielo y la Tierra, es decir, las dos ruedas del carro de la luz) se prepara de antemano para la inserción de la punta (*□)ι*) o de las puntas del eje; pero donde la causa y el efecto son uno, a saber, en El Que no procede desde la potencialidad al acto, la inserción de la punta del eje (*ιλ πυντο δελλο στελο αλ χυι λα πριμα ροτα βα διντορνο* de Dante) y la preparación del lugar para ello son un único acto. Y esto es el acto de la creación: para tomar los paralelos más literales a nuestro texto, en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* II.15.3, Indra «con su *ϖαφρα* horada los agujeros» (*κη□νι ατ♦)ατ*), y en IV.28.1, «abre las aberturas cerradas» (*απα αϖ♦)οτ απιηιτ□ κη□νι*) y así libera a los Ríos de la Vida. En IV.28.5, *απιηιτ□νι α♣ν□* reemplaza a los *απιηιτ□ κη□νι* del primer verso, pues la Fuente de la Vida se considera como «sellada» por una piedra o piedras, o lo que equivale a la misma cosa, se considera que las Aguas están aprisionadas dentro de la Roca de las Edades (*α♣μανψ αναντε*, */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.130.3; *αδριμ αχψυταμ*, VI.17.5; cf. *♣♦)ϖαντϖ □πα/⊃ αδρε/*, V.41.12, y de aquí la designación del Río de la Vida como A♣μανϖατ× en X.53.8, etc.)[50]. Alternativamente, es el Fuego o la luz del Sol oculto lo que se libera de la pétrea tumba antenatal (II.12.3, donde Indra «efectúa la natividad de Agni en la roca»;

---

es el ser… Dios»; así pues, la Muerte y el No-ser representan hacia la Vida y el Ser lo que la Divinidad representa hacia Dios.

Esta Identidad Suprema es el fin último considerado por *Κα⊇ηα Υπανι•αδ;* la enseñanza de Yama es que para alcanzar Eso, no es suficiente con encontrar la Luz y la Vida, sino que el alma debe perderse también enteramente a sí misma en la Muerte y la Obscuridad, cf. el Maestro Eckhart I.274, «el alma honra máximamente a Dios al dejarse de Dios», I.411, «Nadie que no ha muerto a Dios puede ser enterrado y beatificado en la Divinidad», por consiguiente, «Sumérgete, esto es la anegación». En otras palabras, toda la *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* es el soporte para una *χοντεμπλατιο ιν χαλιγινε*.

[50] */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.115.1, «El Sol es la Esencia de todo lo que es concreto o transitorio»; *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α* III.2-3, «Aquel Sol, la Esencia surgida del mar (es decir, una vez venido al ser), es la esencia de los ángeles y de los mortales»; *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.1, «Este Πυρυ•α de Oro dentro del Sol, que desde Su reino de oro presencia la tierra, ciertamente, Él es eso que mora en el loto del corazón, donde consume el alimento» («consumir alimento», o «encontrar pradera» es lo mismo que existir en un modo; pues la existencia es sólo una condición anexada a la esencia, aunque sin modificación *σεχυνδυμ ρεμ* —«La Esencia innacida no es aumentada por las buenas obras ni disminuida por las malas», *Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* IV.4.22).

VII.6.2, *βη□νυμ αδρε⟩*; y a los Ríos o a los Rayos de la Luz se les mienta constantemente como vacas robadas u ocultadas confinadas en una cuadra o un establo de piedra (X.139.6, *απα αϖ♦⟩οτ δυρο α♣μαϖραφ□ν□μ*; I,162.3, *βιναδ αδριμ⊃ ϖιδαδ γ□⟩*. Para describir la partición de la roca que encierra (*αδριμ⊃ δ♦ℜηαμ*, IV.1.14; *παριδημ αδριμ*, IV.18.6) se emplean todo tipo de verbos que implican un acto de destrucción, por ejemplo, *βιναδ* (hendir), *αϖ♦♣χατ* (romper), *ατ♦⟩ατ* (horadar), *χραψατ* (abrir), *ηινϖαντι* (golpear), *ϖι ϖαϖρυ/* (rajar), *δαδ♦ϖ□∝σα/* (pulverizar); y todo esto con el fin de que la Luz brille, de que los Ríos corran, «para que podamos ganar la salida (*κηαμ*) de la Ley Eterna de ϛαρυ⟩α», que es todo lo que cada criatura que desea proceder desde la potencialidad al acto considera bueno[51]. La salida generalmente la efectúa Indra con su *ϖαφρα* (e.g. II.15.3, *ϖαφρε⟩α κη□νι ατ♦⟩ατ*); es decir, ejerciendo el poder temporal (*κ•ατρα*) que recibe de Agni (X.124.4, «Yo dejo al Padre, mi elección es Indra»), el cual pone el *ϖαφρα* en sus manos (X.52.6). Como ocurre con toda mimesis ritual de «lo que se hizo en el comienzo», a esto corresponde el agujereado simbólico (*ϖψ□δηψαντι*) de la piel (*χαρμα*) por un κ•ατριψα en la ceremonia del Μαη□ϖρατα (*Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* V.1.5 y */□≡κη□ψανα /ραυτα Σ⟨τρα* XVII.15). La piel que se agujerea[9a] representa el cielo, al que se concibe como un velo, una cortina, o un muro de roca que separa la operación interior e invisible de la operación exterior y visible[52]; y de la misma manera que la hechura del «agujero en

[51] La vida exterior, considerada así por la potencialidad individual deseosa (*πραφ□–κ□μψα*) como el «Bien», implica para la criatura una experiencia tanto del bien como del mal; de la misma manera que en el Génesis, cuando Adam come del árbol, la consecuencia inevitable es la de la expulsión del Paraíso al mundo exterior condicionado por el placer y el dolor como opuestos, a saber, «el bien y el mal… una cosa que no tiene ningún lugar en el ser real» (Maestro Eckhart I.207). Es según el nombre (*κηα*) del lugar de su origen, como al bien y al mal, según los conoce efectivamente la criatura, se les llama *συ–κηα* y *δυ⊢κηα;* lo cual es justamente como si, teniendo presente el Génesis, hablamos del placer y del dolor como los «frutos» dulces y amargos respectivamente.

[9a] No meramente, como sugiere Keith, un encantamiento de «lluvia» sino también un encantamiento de «luz». Por supuesto, «encantamiento» es un término de la antropología para lo que, hablando con propiedad, debe llamarse un «rito metafísico».

[52] El ritual imita a */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* X.68.4, donde Β♦ηασπατι «sacó el ganado de la roca, hendió la piel de la tierra como si fuera agua» (*υδδηαρανν α♣μανο γ□ βη⟨μιψ□ υδν□ϖα ϖι τϖαχαμ βιβηεδα*). Aquí, por supuesto, no debe olvidarse que *βη⟨μι*, como *π♦τηιϖ×*, *βυδηνα*, raramente se refiere, si es que se refiere alguna vez, específicamente a la tierra física de debajo de nuestros pies, sino que denota el terreno o la plataforma del ser sobre cualquier plano; por ejemplo,

el Cielo» (*διϖα♣χηιδραμ*) abre una ventana a cuyo través la Gran Persona o la Esencia Supernal (*μαη□πυρυ•α, παραμ□τμαν*) mira adentro del tiempo y del espacio (X.144.4, donde, en tanto que el Pájaro Sol, «entrando dentro del Océano, Él presencia todo este universo», *ιδα∝ ϖι♣ϖαμ βηυϖανα∝ ϖι χα•⊇ε*)[53], así también, microcósmicamente, las aberturas de los sentidos en la piel del cuerpo físico del hombre son los puestos de vigilancia, *Αυσσιχηταπυνκτε*, de la Persona que lo habita o de la Esencia Interior (*Αιταρεψα ⎛ρα⎞ψακα* II.6 y III.2.4)[54]. Ahora bien, incluso si suponemos que | α≡καρα deploraba la creación del mundo, es decir, la obra de la «ignorancia» (*αϖιδψ□*), en el mismo sentido en que, sin duda, el profesor Rawson deplora la caída del hombre, aunque, aparte de la creación o de la caída, ningún individuo habría venido o podría haber venido al ser como tal, sin

---

π♦τηιϖ× (dual) es «el Cielo y la Tierra», cf. Σ□ψα⎞α sobre */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* VI.16.13, «La Tierra (*βη⎛μι*) es el soporte de cada mundo». Los adjetivos correspondientes *βη⎛μψα, π♦τηιϖ×ψα, βυδηνψα*, han de traducirse propiamente por «ctónico».

En el texto presente, la «piel» es el tegumento de la «Roca» (*α♣μαν*) dentro de la que estaban aprisionados los Rayos de la Luz. *Υδν□ϖα* implica el símil de un manantial o de una fuente que brota; la abertura hecha en la Roca de las Edades es la de la fuente de la Vida, *υτσα* o *αϖατα*, a veces *καϖανδηα*, en */γ ϛεδα Σα·ηιτ□, πασσιμ*, e.g. II.24, donde Βραημα⎞ασπατι abre la «fuente con boca de piedra, la fuente de agua» (*α♣μ□σψαμ αϖαταμ⊃ υτσαμ υδρι⎛αμ*).

El «muro» corresponde a la «línea fronteriza entre las criaturas unidas y las criaturas separadas» del Maestro Eckhart (I.464) y a la «muridad» islámica (*φιδ□ριψψα*), a la que a veces se llama la «cortina obscura del cielo» (Nicholson, *Στυδιεσ* etc., p. 95).

[53] Esta procesión divina, aunque desde el punto de vista de quienes estamos en la «ignorancia» implica la investidura de la mortalidad (*/γ ϛεδα Σα·ηιτ□* I.164.32, *νιρ♦τιμ□ ϖιϖε♣α*) y la sujeción a la inveteración (*Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⎞α* XXV.17.3 donde Πραφ□πατι «está estupidificado por la vejez», *φ×ρψψ□ μ⎛ρα*) y a la desintegración (*Πραφ□πατι⊵ ϖψασρα≡σατα, ⎜αταπατηα Βρ□ημα⎞α* etc., *πασσιμ*), es, desde el punto de vista del Comprehensor que se asume en el ϛεδ□ντα, un acto enteramente gozoso, cf. *Σιδδη□νταμυκτ□ϖαλ×*, «Que cuando entra en el mundo de la Obscuridad con sus alas de gozo y de satisfacción, vivifica todos los mundos»; así mismo, el ϛεδ□ντα mantiene que esta misma visión beatífica es accesible aquí y ahora para cualquier contemplativo que vea «con ojos invertidos».

[54] A menudo el ojo es representativo de todos los sentidos, e.g. | α≡καρα en comentario sobre *Αιταρεψα ⎛ρα⎞ψακα* II.6, «La visión es la puerta del sentido (*ινδριψα–δϖ□ρα*) que aprehende todas las cosas en su diversidad», mientras que en comentario sobre *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* IV.1, dice inversamente que «De aquel cuyos ojos, oídos, etc. se han apartado de todas las cosas en su diversidad se dice que tiene la "visión invertida"». Cf. P⎞μ×, XXIII, en el *Σηαμσ–ι–Ταβρ×ζ* de Nicholson, «Este ojo y esa lámpara son dos luces, pero cuando se juntan, ya nadie los distingue».

embargo | α≡καρα, al parafrasear *ϖψατ♦⟩ατ, ηι∝σιταϖ□ν ηαναν∝ κ♦ταϖ□ν ιτψαρτηα /,* posiblemente no pudo haber entendido, de la misma manera que ningún hindú preparado en las escrituras o adoctrinado tradicionalmente pudo haber supuesto, que lo que se significaba aquí era que «Παραμε♣ϖαρα maldecía, o injuriaba a los sentidos». De hecho, si el profesor Rawson está en disposición de citar a dos escritores hindúes modernos que traducen *ϖψατ♦⟩ατ* por «sentenciados» y «condenados», esto sólo ilustra el hecho de que, bajo las condiciones presentes, incluso un hindú puede ser afectado por esa miopía intelectual que, hablando en general, vicia la mayoría de los resultados de la «erudición moderna». | α≡καρα, cuando dice «golpeó y destruyó», está repitiendo simplemente las palabras del */γ ςεδα Σα·ηιτ□*, y todo lo que esto significa es que Dios hizo que las potencialidades ciegas vieran; es el profesor Rawson mismo el que, al imponer valores morales a formulaciones metafísicas, confunde todo el planteamiento. Si el profesor Rawson replicara que en *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* IV.1 *κη□νι* es el objeto inmediato de *ϖψατ♦⟩ατ*, entonces nosotros nos remitimos a */γ ςεδα Σα·ηιτ□* IV.28.1 y 5 de donde se desprende que el objeto real es *α♣ν□*, y señalamos que cuando de acuerdo con un idioma similar nosotros hablamos de «abrir una vía» o de «despejar un camino», esto no significa la destrucción de un agujero o de un camino, sino de todo lo que obstruye el agujero o el camino: y en segundo lugar, a la luz de *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* II.3.3, *κη□⟩ι σα □κ□♣ο*, donde «Las aberturas son el espacio principal», y de *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.14 y VIII.1.1-4, donde el *□κ□♣α* se identifica con el Brahman, es decir, con la Esencia (*□τμαν*), como «la ocasión de la forma y el aspecto» (*ν□μαρ⟨παψορ νιρϖαηιτ□*), y donde «este espacio principal (*αψαμ □κ□♣α*) dentro del agujero del loto del corazón es lo que uno debe desear comprender sobre todo lo demás, pues este espacio principal es la Esencia sin vejez a la que no se mata cuando se mata al cuerpo», uno puede preguntarse cómo o por quién podrían ser condenados o injuriados estos *κη□νι*, pues estos «agujeros», en los que la Esencia interior presencia, son uno y continuos con Ella misma; es decir, es Dios mismo quien presencia en ellos, y eso es una parte de Su acto eterno[55]. Estos

[55] El Gobernador de todas las cosas, cuya morada está dentro de este espacio en el corazón, no es afectado por la contingencia de lo que se refleja en Su visión, «Él no es aumentado por la acción buena ni disminuido por la acción mala» (*Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.4.22). «De la misma manera que el Sol, es decir, el ojo de todo el mundo, no es manchado por las faltas de la visión exterior» (*Κα⊇ηα Υπανι•αδ* V.11), y esto ha de comprenderse según la explicación de Santo Tomás,

«agujeros» (la totalidad de los once *δϖ□ρα* de *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* V.1) son para el Comprehensor, como el *διϖα♣−χηιδραμ*, puertas a cuyo través, en tanto que *κ□μαχ□ριν*, entra y sale a voluntad.

Al Sol se le llama el «ojo de ςαρυ⟩α» o de Μιτρ□ϖαρυ⟩αυ, o de éstos con Agni, o finalmente, como en nuestra *Υπανι•αδ* V.11, «el ojo de todo el mundo», y «ve todas las cosas a la vez» (*ϖι♣ϖαμ αβηιχα•⊇ε, ⁄γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.164.4; *αβηι ϖι♣ϖ□ βηυϖανι χα•⊇ε*, VII.61.1, etc.); y este ver todas las cosas a la vez es también su «creación» o emanación, puesto que, en lo que concierne a las cosas vistas, la irradiación de la luz omniforme mencionada arriba es a la vez su causa y el medio de su percepción (V.81.2). Y de la misma manera que en el Génesis, Dios ve que todo este mundo es «muy bueno», así «la Esencia Supernal (*παραμ□τμαν*), viendo la pintura del mundo pintada por la Esencia en el lienzo de la Esencia, tiene una gran delectación en ella» (*⁄α≡καρ□χ□ρψα, Σϖ□τμανιρ⟨πα⟩α* 95, parafraseado ocho siglos más tarde en el *Σιδδη□νταμυκτ□ϖαλ×*, ed. Venis, p. 181, «Yo contemplo el mundo como si fuera una pintura, yo veo la Esencia», *πα♣ψ□μι χιτραμ−ιϖα⊃ □τμ□να∝ πα♣ψ□μι*)[56]. Así pues, es un error fundamental asumir

---

Συμμα Τηεολογιχα III, q.94, a.1 *αδ* 2, a saber, que «puede haber deformidad en la cosa vista sin imperfección de la visión: debido a que las imágenes de las cosas por las que el alma conoce los contrarios no son ellas mismas contrarias», lo cual, si se aplica a las almas de los bienaventurados, debe aplicarse aún más en el caso de Dios, cuyo conocimiento del mal es *συβ σπεχιε βονι*.

[56] Todo este punto de vista se adopta en el budismo, donde el Buddha, el «pariente del Sol» (*□διτψα-βανδηυ*) es el «ojo en el mundo» (*χακκηυ∝ λοκε, Δ×γηα Νικ□ψα* II.158), cf. la inscripción en el siglo XII de ςιπυλα♣ρ×μιτρα (*Επ. Ινδ.* XXI, 97-101) verso 12, que habla de la «estación sin límites» (*ασ×μα παδε*) desde donde los Victoriosos (es decir, los Buddhas) ven la totalidad del mundo (*πα♣ψαντι ϖι♣ϖαμ*) como un objeto dado colocado en la palma de la mano». Y en lo que concierne a este conocimiento especulativo (*□δαρ♣α φ□□να*) que Dios tiene de las cosas, cf. San Agustín, *Δε Χιϖ. Δει*, lib. XII, c.29, *σπεχυλυμ ετερνυμ μεντεσ σε ϖιδεντιυμ δυχιτ ιν χογνιτιονεμ ομνιυμ χρεατορυμ ετ προπριυσ θυαμ αλιθυιδ;* como lo expresa también Χηυανγ Τζ⟩, «La mente del sabio, al estar en reposo, deviene el espejo del universo». En *Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* VII.8.1, lo que Μιτρ□ϖαρυ⟩αυ contempla cuando el Spiritus mueve las Aguas es «una cosa bella» (*ϖ□μαμ*) y esto da su nombre al ς□μαδεϖψα Σ□μαν con el que pueden compararse las concepciones de San Agustín y de otros cristianos sobre la armonía o el canto universal. Todas las tradiciones han estado plenamente de acuerdo en lo que respecta a la perfección de la visión beatífica del mundo, visión en la que participa el individuo cuando el espejo del alma está limpio, cf. *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* VI.5 *ψατη□ ™δαρ♣ε τατη□Π ταμμι*, y *Καυ•ιτακ× Υπανι•αδ* IV.2

que el Veda o el ςεδ□ντα consideran el mundo como una equivocación; lo que se afirma es que en la medida en que se consideran por separado sus partes o sus principios, y no en su integridad *συβ σπεχιε αετερνιτατισ* como Dios los ve todos juntos, la visión es una visión aflictiva. El hombre no iluminado tiene un conocimiento de (*αϖιδψ□*) cada cosa independientemente y corre en vano en persecución de los bienes particulares (*Κα⊇ηα Υπανι•αδ* IV.14, *π♦τηακ πα♣ψα∝σ τ□ν–εϖα ανυδη□ϖατι*), pues como lo expresa Ulrich Engelberti, *ιγνοραντια διϖισιϖα εστ ερραντιυμ*[57]. Pero quienquiera que mira en el espejo eterno —y eso equivale a decir quienquiera que mira «con los ojos invertidos», o -«pensando inversamente» (*πρατψακ χετανΔ, Ψογα Σ⟨τρα* I.29), o «corriente arriba» (*πρατικ⟨λα*, etc., *πασσιμ*), o con el *δαιϖψα χακ•υσ* y no con el *μ□∝σα χακ•υσ*, cf. *Συμμα Τηεολογιχα* I. p. 12, a.3 «Igualmente, las palabras "Ahora mi ojo Te ve", han de comprenderse del ojo de la mente»— ve a la vez todas las cosas y a Dios, como Él se ve a Sí mismo, y lejos de perder algo, posee todas las cosas en su perfección incorruptible. No es el espectáculo[58], sino la visión profana, es decir, la visión de las ciencias desarraigadas o del humanismo[59], lo que el ςεδ□ντα llama una «ilusión» (*μοηα*). El profesor Rawson comete continuamente el error habitual de confundir *μοηα* con *M□ψ□*. Hablando con propiedad, *M□ψ□* es el «medio por el que» opera el Gran Mago (*μ□ψιν*), es decir, toda la «medida» (de la raíz *μ□*, como en *νιρμ□*, «crear») que pertenece a la naturaleza divina, *σϖαβη□ϖα, πρακ♦τι,*

□διτψε μαηατ⊃ □δαρ♣ε παρατιρ⟨πα!. El hecho de que la visión beatífica del mundo es esencialmente estética y desinteresada es común a San Agustín y a Santo Tomás; para el primero, ver Wikmann, *Βειτρ□γε ζυρ Αεστηετικ Αυγυστινυσ*, 1909, pp. 22 sigs., y para el segundo, *Ιν ΙΙ λιβ. Σεντ. διστ.* q.1, a.1, «Pues si no hubiera ningún menoscabo de ningún bien en nada, todas las cosas buenas serían iguales, y así la belleza del universo, que se compone de diferentes grados de excelencia, cesaría de ser», cf. *Συμμα Τηεολογιχα* III, q.94, a.5c, «Nosotros nos deleitamos al conocer las cosas malas, aunque las cosas malas mismas no nos deleitan».

[57] Tomado de la *Συμμα δε Βονο* de Ulrich, ver Sitz. k. Akad. Wiss., Ph-Kl., 1925, Heft 5, p. 81.

[58] A Él, en tanto que «espectador», las Υπανι•αδσ lo llaman *παριδρα•⊇♦*, etc. Cf. ϑ□μ× (en Nicholson, *Μψστιχσ οφ Ισλαμ*, p. 80), «Él era a la vez el espectador y el espectáculo», y Maestro Eckhart I.148, «juego y jugadores son lo mismo», y toda la concepción india de la *λ×λ□*.

[59] A menudo es muy difícil decir si el punto de vista del profesor Rawson es el de un cristiano, o el de un racionalista. Ciertamente, en su confesión de patripasianismo, p. 180, no es ortodoxo; y parece hablar como un racionalista o un pragmático cuando pregunta «¿qué hay sobre la dedicación inegoísta del científico?», y cuando observa que «fue el veredicto del Génesis, "Dios vio todo lo que había hecho y vio que era muy bueno", lo cual preparó el camino para la ciencia moderna» (!), p. 149.

etc.); y si eso que es consecuentemente *μ□ψα-μαψα*, «naturado por magia» (en el sentido de Boehme), es decir, nuestro entorno, *νατυρα νατυρατα*, deviene la ocasión de nuestro engaño, la culpa no es de la naturaleza divina, sino del que se engaña. Lo que niega | α≡καρα es la realidad última de las cosas como se conocen «ignorantemente», es decir, objetivamente, y como son en sí mismas, no la de las cosas «como son en Dios»; y este punto de vista, que es el de la Υπανι•αδ y el de | α≡καρα, es igualmente apropiado al cristianismo, cf. San Agustín, *Χονφεσσιονυμ* XI.4, *θυο χομπαρατα νεχ πυλχηρα συντ, νεχ βονα συντ, νεχ συντ*, «comparadas con Quien, las cosas no son bellas, ni buenas, ni son en absoluto».

La visión Solar y Divina o beatífica del mundo es imparcial, ya sea que nosotros consideremos al Presenciador (*δρα•⊇♦*) como afuera o como adentro; cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VII.60.2: «El Sol presencia a la vez lo que está derecho y lo que está torcido entre los mortales», II.27.3-4: «Los ángeles solares dentro de ti ven a la vez lo malo y lo bueno», y la *Υπανι•αδ* V.11: «De la misma manera que el Sol, el ojo del mundo, jamás es tocado (*να λιπψατε*) por ninguna falta de visión exterior, así, puesto que es aparte del mundo, la única Esencia interior en todos los seres jamás es tocada por la aflicción del mundo (*λοκα–δυ/κηα*)»[60]. En el último pasaje, *λοκα–δυ/κηα* es literalmente «Weltschmerz» («mal del siglo»), y antes de examinar el resentimiento característicamente patripasiano del profesor Rawson con respecto a la doctrina de la impasibilidad divina, y en qué sentido Dios es o no impasible, debemos considerar la significación de *λοκα–δυ/κηα;* el «sufrimiento humano» del profesor Rawson, aunque está incluido, representa sólo una fracción del contenido integral de esta expresión. *Λοκα–δυ/κηα*, o como en *Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* VIII.1.9 y *ϑαιμιν×ψα Βρ□ημα⟩α* III.72, *τραι♣οκα*, «la aflicción del triple universo», depende de la separación del Cielo y de la Tierra (y por consiguiente del mundo extenso intermediario, *ανταρ×κ•α*, cf. la *χιμα δελ μονδο, μεζζα* e *ινφιμα παρτα* de Dante)[61] que está implícito en el acto de creación como lo considera la criatura,

[60] Cf. San Mateo V.45, «Él hace que Su sol brille igualmente sobre lo que es malo y sobre lo que es bueno»; */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.124.6 (Υ•ασ); */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VII.49.4 (ςαρυ⟩α); *Λα⟩κ□ϖατ□ρα Σ⟨τρα* II.112; «Cuando el Sol sale, brilla imparcialmente (*ψαδϖατ–σαμα*) sobre lo alto y sobre lo bajo».

[61] *Παραδισο* XXIX.31-36. El *πυρο αττο*, la *ποτενζα χον αττο*, y la *ποτενζα* de Dante corresponden a *σαττϖα, ραφασ* y *ταμασ*.

αϖιδψαψ□, «en conocimiento de»[62]. Puesto que tal distinción y separación es el *σινε θυα νον* de la existencia en cualquier modo, el sufrimiento es universal, «toda la creación gime y se afana junta», o como en *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* III.5 «todo lo que no es esta Esencia omnipresente está sumido en la aflicción» (*□τμα σαρϖ□νταρα–στηαμ⊃ ατοΠνψαδ αρταμ*). Es un poco difícil comprender como este «Mal del siglo», ocasionado por la división (*ϖιψογα*), ya sea en su aspecto universal o ya sea en su aspecto particular, podría considerarse como adhiriéndose (*λιπ*) a Dios como Él es en Sí mismo, a Dios, cuyo conocimiento de todas las cosas no es objetivo sino que se da en Su conocimiento de Sí mismo, es decir, en el conocimiento de que «Yo soy lo que yo soy». Así pues, no es desde Su punto de vista, sino sólo desde nuestro punto de vista en tanto que Viajeros, como hay una división (*ϖιψογα*) entre el Cielo y la Tierra, entre la Esencia y la Naturaleza, o entre el buscador y el objeto del deseo, en cualquier nivel de la experiencia.

Por otra parte, hay otro punto de vista, y sólo desde el punto de vista del Viajero, un punto de vista más válido («consolador»), según el cual la Persona del Αϖατ□ρα Eterno (Agni, el Buddha, Cristo)[63] sufre el *λοκα–δυ⁄κηα*, padeciendo universalmente todo lo que cada individuo sufre particularmente. Está tendido en la Cruz o en el Árbol de la Vida. Bebe el veneno de la existencia (⎮ιϖα, en tanto que *ϖι•απα*); Su sufrimiento es tan real como el nuestro, pero no más real, es decir, que no es real en la Eternidad o esencialmente. Es precisamente en tanto que nosotros concebimos Su omnipresencia (*ϖψ□πακατϖα*) como un estar presente *αθυ□ y αλλ□*, es decir, como si habitara indefinidamente numerosas posiciones locales, como nosotros Le crucificamos diariamente y como batimos el veneno que quema Su garganta, repitiendo así el primer sacrificio creativo con el que los ángeles Le dividieron mentalmente (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□, ϖψαδαδηυ⁄⊃ ϖψακαλπαψαν*); y de la

[62] «*Κραμα* (la procesión) es *δϖιτϖα*», *Ταιττιρ×ψα Πρατι♣□κηψα*, XXI.16; el *σκαμβηα* védico, el *στηαυροσ* gnóstico, «mantiene aparte» al Cielo y la Tierra. «Die Liebesgeschichte des Himmels» (en la expresión de Siecke) es fundamental al mito cósmico, y la causa o el modelo formal de todo romance, ya sea «religioso» o «profano». La separación del Cielo y la Tierra es típicamente la obra de Indra, e.g. en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VII.23.3.

[63] En el */γ ςεδα Σα·ηιτ□*, Yama se identifica a veces con Agni (e.g. I.164.46), y a veces con el querido amigo de Agni (e.g. X.52.3). En ambos casos, Yama es el poder temporal, y Agni el poder espiritual; pues estos poderes pueden estar unidos en la misma persona (cf. Ινδρ□γν×) o pueden ejercerse por separado.

misma manera nos incumbe a *νοσοτροσ* juntar-Le (*σα∝σκ♦*) de nuevo, es decir, juntar de nuevo a nuestros propios ojos, al que es en Sí mismo y en la Eternidad enteramente Simple y lo Mismo. Si a veces se dice que Él se sacrifica a Sí mismo voluntariamente por amor nuestro, como Yama en */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* X.13.4, o como en *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.26, «Subdividiendo su Esencia, Él llena estos mundos» (*□τμ□να· ϖιβηαφψα*, etc.) o como en *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* V.12, donde «Siendo Él Uno, se hace a Sí mismo muchos», esto no significa por una división efectiva de Sí mismo, puesto que Él es indivisible; de la misma manera que cuando se dice que Agni «hace lo que debe hacerse» (*/γ ϛεδα Σα·ηιτ□* I.165.9, *καρι•ψ□ κ♦⟩υηι;* VII.9.3, *ϖακτϖ□νι ϖαδ□τι;* VII.20.1, *χακρι⊵ ψατ καρι•ψαν*, cf. *Σαδδηαρμα Πυ⟩∂αρ×κα*, en cap. XV, *καρταϖψαμ καροτι*) esto no es *περ νεχεσσιτατεμ χοαχτιονισ* sino *ινφαλλιβιλιτατισ;* y de la misma manera que nosotros podemos decir de una fuente de luz, que ella se multiplica en un millar de reflejos y que sin embargo es una en sí misma. Esta relación «ejemplaria» entre el uno y los muchos es la propiedad común de todas las tradiciones; cf. por ejemplo, */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* III.54.8, *ϖι♣ϖαμ εκαμ;* I.31.5 y IV.28.4, *εκ□ψυσ⊃ ϖι♣ϖ□ψυσ*, *ϛ□φασανεψι Σα·ηιτ□* V.35, *φψοτιρ ϖι♣ϖαρ⟨παμ*, y las palabras de San Buenaventura *υνυμ σεχυνδυμ ρεμ σεδ τανεμ πλυρεσ σεχυνδυμ ρατιονεμ ιντελλιγενδι σιϖε διχενδι.*

Nosotros sufrimos precisamente en la medida de nuestras propias imperfecciones, es decir, en la medida en que nos mantenemos aparte de las cosas y las consideramos objetivamente, y en la medida en que las consideramos históricamente; e igualmente en la medida en que así deseamos o tememos las cosas como si fueran distintas de nosotros en el espacio o en el tiempo. Pero al cristiano se le prescribe que «devenga perfecto como vuestro Padre en el Cielo es perfecto»; y una de *Συσ* perfecciones es que «Él no comprende las cosas según una idea fuera de Sí mismo» (*Συμμα Τηεολογιχα* I, q.15, a.1 *αδ* 1). Así pues, Dios sólo conoce aquí y ahora, es decir, en la eternidad y *συβ σπεχιε αετερνιτατισ;* ¿qué puede Él esperar o que puede Él temer?. Y si Él ni espera ni teme, ¿cómo puede decirse de Él que sufre?. Lo que afirma el ϛεδ□ντα es exactamente lo opuesto del patripasianismo; así pues, no se trata de que el Padre, o el Hijo en tanto que uno con el Padre (puesto que Él *εσ* uno, excepto en nuestra estimación, es decir, *σεχυνδυμ ρατιονεμ ιντελλιγενδι σιϖε διχενδι*) sufra con nuestro sufrimiento, sino de que nuestra imperfección y nuestro

sufrimiento son ambos igualmente irreales, de que todos nosotros σομοσ perfectos como nuestro Padre en el Cielo es perfecto, y de que todas las cosas participan efectivamente de Su delectación.

Mirar con ojos «invertidos» o «convertidos» es comprender esto. Aquí citamos a Platón meramente como argumento, «usa las bellezas de la tierra como peldaños, etc.», puesto que esto es precisamente lo que se entiende por ver con ojos invertidos; y la visión extrovertida, al contrario, es mirar a las bellezas de la tierra con interés y curiosidad acordemente a sus valores inmediatos, y correr persiguiéndolas en vano. El pecado se define como toda «desviación del orden hacia el fin» (Συμμα Τηεολογιχα II.I, q.21, a.2c). ¿Mantendrá el profesor Rawson que el fin último del hombre es el goce de las bellezas de la tierra, contraviniendo así a la totalidad de la estética cristiana, la cual mantiene que Dios es infinitamente más bello que lo que puede ser en sí misma cualquiera de Sus criaturas; o admitirá la verdad de Καϖηα Υπανι•αδ II.11, de que «así se aparta del orden hacia el fin (η×ψατε αρτη□τ) quien prefiere lo que más le gusta (πρεψασ) a lo que es más bello (♣ρεψασ)»?.

Habría sido posible criticar de la misma manera casi cada página de la obra del profesor Rawson, y demostrar ya sea el conocimiento inadecuado de las fuentes o ya sea la comprensión imperfecta del significado de los textos, o ambas cosas a la vez. Pero para concluir vamos a comparar el resultado con la finalidad que se tenía en vista. Desde el Prefacio, p. VIII, parece que el propósito de la obra es promover «un desarrollo indio verdaderamente original de la teología cristiana» que, aunque «debe tener sus raíces en las escrituras cristianas y en la experiencia cristiana… debe brotar también del conocimiento y de la reverencia hacia todo lo que es verdadero en el pensamiento y la experiencia religiosas del pasado de la India». Así pues, la deseabilidad de hacer cristianos a los hindúes se da evidentemente por admitida, y no se da menos por admitida la capacidad del autor para decir justamente lo que es o no es verdadero en el pensamiento y la experiencia religiosos del pasado de la India.

CAPÍTULO IV

NOTAS SOBRE LA KA⌈HA YΠANIΠ⇑AΔ [*] [64]

ΠΡΙΜΕΡ ςΑΛΛ|

Αρηα⟩□ β♦ηαδ δεϖ□σο αμ♦ταττϖαμ □να♣υ /, /γ ςεδα Σα·ηιτ□ X.63.4

Κα εταμ □διτψαμ αρηατι σαμαψαιτυμ?, ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α I.6.1

Κασ ταμ μαδ–ανψο δεϖα· φ□□τυμ αρηατι?, Κα⊇ηα Υπανι•αδ II.21.

Varios pasajes cruciales de la *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* parecen haber sido radicalmente incomprendidos incluso por | α≡καρα, y a fortiori por los traductores modernos. En primer lugar debemos comprender la situación. La Muerte (*μ♦τψυ, ψαμα*) es en todos los Βρ□ημα⟩ασ y Υπανι•αδσ, como también en el */γ ςεδα Σα·ηιτ□*, uno de los nombres más altos de Dios. Identificada con el Sol, todo aquello que está bajo el Sol está en su poder, y todo aquello que está más allá del Sol es inmortal; La Muerte es el Soplo de la vida, a cuya partida los seres vivos mueren (*/αταπατηα Βρ□ημα⟩α* X.5.1.4, 21-4 y 13, 14 etc.). Bajo el Sol la Muerte toma la forma de «muerte repetida» (*πυναρ μ♦τψυ*); más allá del Sol, gobierna en el Paraíso. La Muerte no muere. Solo por una conquista del primero de sus aspectos y por la unión con el otro puede alcanzarse una inmortalidad, —el Comprehensor «derrota a la muerte repetida, la muerte no le tiene, la Muerte deviene su Esencia Espiritual (*□τμαν*), él deviene el Primero de los Devas» (*Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.2.7), «él gana el más allá del Sol» (*Χη□νδογψα Υπανι•αδ* II.10.5). El Orbe solar mismo, el disco del Sol, es la entrada a la casa de la Muerte, la mansión

[*] Publicado por primera vez en el *Ινδιαν Ηιστοριαλ Θυαρτερλψ*, (Calcutta), Vol. I, 1938, N[os] 1, 2 y 3.

[64] Ver también mi «A study of the Κα⊇ηα Υπανι•αδ», *Ινδιαν Ηιστοριαλ Θυαρτερλψ* XI, 1935, pp. 570-584. Aquí se harán referencias frecuentes al libro de Rawson, *Τηε Κα⊇ηα Υπανι•αδ*, Oxford, 1934.

del Brahman, adentro de la cual el Viajero busca admisión en nuestra Υπανι•αδ y en muchos de los textos afines, e.g. */♣□ϖ□σψα Υπανι•αδ* 15-16. En nuestra Υπανι•αδ, la Muerte misma es el Gurú, y Naciketas es el *♣ρ□ϖακα* y *♣ι•ψα*. Procedamos sin más demora a un examen de los pasajes particulares.

1.5 *Βαη⟨ν□μ εμι πρατηαμα⊃ εμι μαδηψαμα/, κιμ⊃ αδψα καρι•ψατι?,* «Como uno de muchos yo voy primero, y voy a medio camino, y ahora ¿qué hará Ella (la Muerte) conmigo?». «Ahora», es decir, ahora que ha llegado el tiempo, ahora que yo he muerto realmente y que he dejado el cuerpo tras de mí. Las «tres noches» de I.9 (que no son necesariamente «noches» consecutivas) implican igualmente tres visitas a la Muerte: y estas tres «noches» corresponden también a las tres preguntas y a los tres dones y a los tres pasos del texto. Por *βαη⟨ν□μ* Naciketas reconoce la universalidad de su experiencia. El suyo no es, ciertamente, un caso particular: es la regla que todo hombre muere tres veces y que nace tres veces, —la primera cuando es engendrado, la segunda cuando es iniciado, y la tercera cuando parte de este mundo (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.9). Habiendo muerto ahora por tercera vez y «realmente», Naciketas está en el umbral de la Vida nueva adentro de la cual el sacrificador «renace del Fuego»[65]. Esta formulación de las «tres muertes» hace inteligible lo que de otro modo sería difícil de comprender, a saber, las palabras de la «Voz» en la versión de *Ταιττιρ×ψα Βρ□ημα⟩α*, «A ti se te ha dicho, "Vete a

[65] Nosotros no podemos ver, como insiste Keith, en qué aspecto *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* II.5 es «fundamentalmente distinto» de *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α*. Si en *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* hay tres «nacimientos» que se mencionan específicamente, no debe olvidarse que todo nacimiento implica una muerte previa, y que en cualquier caso esto es explícito en el caso del tercer nacimiento, puesto que es cuando el hombre parte (*πραιτι*) como un *κ♦τακρτψα/*, es decir, cuando «muere», una vez realizadas sus tareas, cuando «nace de nuevo» (*πυναρ φ□ψατε*) y deviene inmortal (*αμ♦τα/βηαϖατι*). Los textos no son idénticos, pero no obstante son perfectamente congruentes.

Πυναρ φ□ψατε: «es regenerado», nacido de nuevo por última vez, nunca nacido de nuevo como un individuo mortal, sino solo con el Espíritu y como el Espíritu, *α♣αρ×ρα/♣αρ×ρε•υ*, cf. *Κα⊃ηα Υπανι•αδ* VI.4 *σαργε•υ λοκε•υ ♣αρ×ρατϖ□ψα καλπατε* (sc. como un K□μ□χαριν). *Πυναρ φ□ψατε*: como en *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* III.9.28, *φ□τα εϖα, να φ□ψατε, κο νϖ εϖα· φαναψετ πυνα/?*, «Él nace, ciertamente, (y sin embargo) no nace (pues ha devenido el "Innacido", *αφα⟩;* pues ¿quién hay ahora para engendrarle de nuevo?» (puesto que él ya no es un miembro de ningún linaje, ver *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.14.1, y paralelos hindúes, budistas y cristianos).

las casas de la Muerte"[66] "A la Muerte te he confinado"[67] "Ve a ella cuando ella no está en casa"» (*πραϖασαντα*). De hecho, es sólo en la tercera mañana cuando la Muerte aparece en persona. Uno no se encuentra con la Muerte cara a cara hasta que el cuerpo se ha consumido realmente[68]. Pero la Muerte tiene otras «casas» además de esa que está más allá del disco de oro, de las cuales la noche negra de la matriz, a la que a menudo se llama un «infierno», es una, la «noche» de la iniciación otra, y la «noche obscura de la muerte» una tercera. La Muerte «como ella es allí» (*/ατα πατηα Βρ□ημα⟩α* X.5.2, 16-17) no está en la matriz, ni se muestra en persona al iniciado, ni siquiera en la muerte; la Muerte no está «presente» ahí, sino que está sólo «re-presentada» por el concepto de la «muerte recurrente» (*πυναρ μ♦τψυ*); y esto, comprendemos, es lo que se entiende por el dicho «Ve a ella cuando ella no está en casa». En otras palabras, la Voz aconseja a Naciketas que se prepare mediante una comprensión de lo que se entiende por un paso de las muertes recurrentes que se le asignan a todo hombre aquí y ahora.

I.8-9 (Como se representa en la versión de *Ταιττιρ×ψα Βρ□ημα⟩α*)*:* También puede considerarse la cuestión del alimento que «come» Naciketas en estas tres noches. Los alimentos son respectivamente la «progenie» (*πραφ□μ*) de la Muerte, los «animales sacrificiales» (*πα♣⟨ν*), y sus «deberes» (*σ□δηυκ♦τψ□ν*). Estos «alimentos» deben corresponder a los tres medios por los cuales uno «domina a la muerte» tres veces en el curso de una vida normal, como se describe en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.9 sigs., pues la «muerte» es la misma cosa que el «hambre» (*α♣αν□ψ□*, privación). ¿Qué son la «progenie» o los «hijos» de la Muerte?. En */ατα πατηα Βρ□ημα⟩α* X.5.2.16 la Muerte es «uno como es allí, y muchos como es en sus hijos»; y claramente, estos «hijos» son los «soplos» o los «rayos» o los «pies» que alcanzan el corazón de toda cosa viva, y a cuyo respecto se dice que cuando se retiran, la criatura muere; de la misma manera que los múltiples rayos del Sol son sus «hijos» (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* II.9.10)[69], pues el

[66] Obsérvese el plural, «casas».

[67] La «Voz» sustituye a la *δαδ□μι*, *□δ□μ* del Padre, que entendemos que viene de *δ□*, confinar o atar, como un sacrificio es «atado» al poste. Las palabras de conclusión son habladas por la Voz, y no se citan como palabras del Padre.

[68] «Mientras el alma progresa, Dios permanece invisible» (Maestro Eckhart).

[69] «Bajo la teoría de la procesión por los poderes, a las almas se les describe como rayos» (Plotino, *Εν□αδασ* VI.4.3).

Sol es lo mismo que la Muerte (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.10.10 y *πασσιμ*). Así pues, el hecho de comer la «progenie» de la Muerte es la misma cosa que «venir al ser en conformidad con el soplo; puesto que se debe a que el soplo mora en el semen emitido por lo que viene al ser» (*σα τατο ™νυσαμβηαϖατι πρ□≡α· χα; ψαδ□ ηψ εϖα ρεταϲ σικταμ πρ□⟩α □ϖι♣ατψ ατηα τατ σαμβηαϖατι, ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.10.5)[70]. De esta manera, a saber, «viniendo al ser en conformidad con el soplo», vence a la primera muerte. Ahora bien, en lo que respecta a los «animales sacrificiales»: «Ciertamente, el hombre es no nacido hasta que no sacrifica; pues es a través del sacrificio como el nombre nace» (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.14.8), lo cual se refiere, por supuesto, a la iniciación sacrificial, iniciación que implica una muerte temporaria y simbólica, y un renacimiento, como se desarrolla plenamente en el tercer libro del */αταπατηα Βρ□ημα⟩α.* Y de esta manera, a saber, por este «nacimiento desde Agni», vence a esta segunda muerte, la muerte iniciatoria (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ*

[70] «El que mora en el semen es otro que el semen… Él es el Espíritu, el Controlador Interno, el Inmortal» (*□τμ□νταρψ□μ♦τα/ Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* III.7.23); de aquí, «No digáis que es "Del semen" desde donde un mortal, una vez partido, nace de nuevo, sino de lo que está vivo (en el semen); de la misma manera que un árbol brota de la semilla, tan pronto como muere viene al ser de nuevo» (*Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* III.9.28). Esto solo puede comprenderse plenamente a la luz de *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VI.11-12 donde se deja claro que no es la semilla como tal lo que está vivo, sino ese «indimensionado» (*α⟩ιμ□ναμ*, ver el examen de *Κα϶ηα Υπανι•αδ* 11.20, abajo) que no se ve «dentro de ella, desde el cual crece el gran árbol». Lo mismo está implícito en *Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ□* XI.4.14, «Cuando tú, el Soplo, das la vida, entones él nace de nuevo»; cf. *Καυ•ιτακ× Υπανι•αδ* III.3 «Es en tanto que el Soplo (*πρ□⟩α*) como el Espíritu Providente (*πραφ□ατμαν*) agarra y erige a la carne». Y ésta es también, precisamente, la doctrina cristiana, como la enuncia Santo Tomás de Aquino en *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».

La comparación *δη□ν□ρυηα ιϖα⊃ πρετψα σαμβηαϖα/* de *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* III.9.28 se repite en *Κα϶ηα Υπανι•αδ* I.9 *σασψαμ ιϖ□φ□ψατε πυνα/.* El punto de todas estas comparaciones y alusiones es que es el Espíritu, y no el individuo, fulano, el que renace perpetua e instantáneamente, aunque no está sujeto a las vicisitudes del nacimiento, Son sólo los vehículos psicofísicos que son animados por el Espíritu, y que en este sentido son encarnaciones del Espíritu, o hablando más propiamente manifestaciones del Espíritu, los que son causalmente determinados, y mortales. Por consiguiente, sólo el que «se conoce a sí mismo» como el Espíritu, y no como el vehículo psicofísico, es libre e inmortal: y que «Eso eres tú» sigue inmediatamente al pasaje que se cita brevemente arriba de *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VI.12.2. Ver además mi «The coming to birth of the Spirit» que ha de aparecer en breve en *Ινδιαν Χυλτυρε.*

Βρ□ημα⟩α III.16.6). Finalmente, en lo que respecta a los «deberes» (*σ□δηυκ♦τψ□/*) de la Muerte: estas «cosas que han de hacerse rectamente» son las «obras que ha de hacer» el nombre nuevo nacido de la iniciación[71], a saber, «lo que hacen de bien, eso se eleva como su ingesta de alimento» (*ψατ σ□δηυ κυρϖαντι ταδ ε•□μ αννδψαμ υτσ×δατι, ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.14.6). Y es este «alimento» el que sustenta y lleva al nombre muerto hasta que alcanza el Sol y se encuentra cara a cara con la Muerte, el Ángel con la Espada Flamígera, el Sol, la Verdad —«su soplo primero asciende»; explica a los Devas, todo el bien que hizo (*ιψαδ ασψα σ□δηυ κ♦ταμ*), y todo el mal también: entonces asciende junto con el humo (de la pira)… Se acerca al que brilla allí (*ϑαιμιν×ψα Βρ□ημα⟩α* I.18), a saber, «el Sol, la Muerte» (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.10.10 y *πασσιμ*). En otras palabras, es por el «deber hecho» o por lo «que se ha hecho de bien» (*σ□δηυκ♦ταμ*) por lo que al sacrificador se le mantiene en el ser en la «noche» de la tercera muerte, y hasta que alcanza las puertas mismas del Paraíso solar donde la Muerte está siempre en casa. Pasadas estas puertas no hay ningún transporte por medio de ningún «alimento», puesto que «la ingesta de alimento» implica de alguna manera una incorporación formal; lo que está más allá del Sol, que es la Muerte, es inmortal (*/αταπατηα Βρ□ημα⟩α* II.3.3.7); y nadie deviene inmortal con el cuerpo (*/αταπατηα Βρ□ημα⟩α* X.4.3.9; *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.38.10). Sólo con conocimiento, es decir, con un conocimiento como el que la Muerte misma imparte, se da el paso final; y este conocimiento, que es el conocimiento del Brahman, es el conocimiento de uno mismo como el Sí mismo, como el Espíritu (*□τμαν*). Como todos nuestros textos implican (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.14.5, etc., junto con los paralelos más estrechos posibles en las tradiciones hermética, cristiana e islámica), esto es un corte total entre el Espíritu y su manifestación psicofísica, es decir, un cesar de conocerse a uno mismo por ningún nombre o aspecto (*ναμ□–ρ⟨πα*), o como alguien o en alguna parte: pues no puede haber ningún retorno a la fuente excepto como de igual a igual, y como «Eso que no ha venido de ninguna parte y que no deviene jamás alguien» (*Κα⊇ηα Υπανι•αδ* II.18). La pregunta «¿Quién sabe dónde está?» (*Κα⊇ηα Υπανι•αδ* II.25) se aplicará tanto al individuo enteramente liberado (*ατιμυκτα*, etc.) de su individualidad como

[71] Para la iniciación (*δ×κ•□*) como una muerte y un renacimiento ver *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* V.2.4 y VI.1.3, *Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* I.3 y VI.31, *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.7-9, */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* III.1.2 y III.2.1, etc.

al Espíritu mismo, que sólo es omnipresente debido precisamente a que «no está en ninguna parte». Como los textos budistas lo expresan tan a menudo, «En el allí más allá de allí no hay ninguna otra extensión de la talidad» (*ν□παραμ ιττηατ□ψ□τι, Σα·ψυττα Νικ□ψα* V.222, etc.)[72].

Hablando estrictamente, el examen precedente del problema de los «alimentos», de las «casas», y de las «noches», considerados como una cuestión a dilucidar, solo es pertinente a la versión de la historia de *Ταιττιρ×ψα Βρ□ημα⟩α*. En la Υπανι•αδ no se nos dice, y sólo nos deja que asumamos, que la muerte ha estado «ausente»; en ambas versiones sólo se nos dice que el huésped ha «partido hambriento». Y esto va de suyo, puesto que uno no «come» en la matriz, ni en la víspera del sacrificio, ni en el propio lecho de muerte. El «día de ayuno» (*υπα−ϖασατηα*) que precede a un sacrificio (ver */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* I.1.1.7-11), de una manera o de otra uno «no come», y «debe dormir esa noche en la casa del fuego sacrificial o en el hogar del fuego (*□ηαϖαν×ψ□γ□ρε ϖαιτ□· ρ□τρι· ♣αψιτα γ□ρηαπατψ□γ□ρε*) pues el que entra a la operación se acerca a los Devas, y yace entre esos mismos Devas a quienes se acerca». Es a una «noche» tal como ésta, pasada ayunando en la «casa del Fuego», a la que se alude como la segunda «noche» que ha de pasarse en la casa de la Muerte. Las palabras de */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* I.1.1.9, «Por consiguiente, que coma, aunque coma, cuenta como no comido» son singularmente sugestivas de la situación representada en la versión de nuestra historia de *Ταιττιρ×ψα Βρ□ημα⟩α* donde, aunque Naciketas «no come», es capaz de decir lo que «ha comido»[73]. En cualquier caso, hemos podido rastrear una relación entre los tres tipos de «alimento» de la versión de *Ταιττιρ×ψα Βρ□ημα⟩α*, y las «tres muertes» que implican las «tres

[72] Cf. *Σα·ψυττα Νικ□ψα* I.119, donde Μ□ρα busca en vano al *αρηατ* partido, Godhika.

[73] La historia de ςι♣ϖ□μιτρα e Ινδρα en *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* II.2.3-4 es virtualmente idéntica a la de Naciketas y la Muerte en *Κα⊇ηα Υπανι•αδ*. Indra habla como el Sol; ςι♣ϖ□μιτρα rinde una triple visita a la «querida casa» de Indra. En cada ocasión ςι♣ϖ□μιτρα repite un himno, que dice «Esto es alimento», que significa evidentemente, «Esto ha sido mi sustento». Indra le concede un don (no tres, pues toda la historia está condensada) y, ςι♣ϖ□μιτρα elige «conocerte a ti, oh Indra». Indra se describe a sí mismo como el Sol, como el Soplo, y es este soplo lo que es realmente su propio sustento y el de ςι♣ϖ□μιτρα. El Comprehensor de esto deviene inmortal. El «Lo que yo soy, él es; lo que él es; yo soy» de *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* corresponde a la respuesta del postulante para el paso a través del Sol en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.14.3-4. En */□⟩κη□ψανα ⟨ρα⟩ψακα* I.6 los dones son tres, pero ςι♣ϖ□μιτρα hace la misma elección en cada caso, a saber, «conocerte a ti, oh Indra».

noches» de ambos textos. De la misma manera, en *Καⵐηα Υπανι•αδ* I.11 *ρ□τρ×/ ♣αψιτ□*, la referencia no es a ninguna noche, sino al «descanso» del Padre en las noches del tiempo, en el sentido de «el séptimo día descansó». «ϛαρυ⟩α es La Noche» (*Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* XXV.10.10); «la noche, la oscuridad, la muerte» de *Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* IV.5; la «noche» de *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.1.9, *μυηψαντι δι♣ο να ϖαι τ□ ρ□τριμ πραφ□□ψαντε;* es decir, el Brahman de *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.17, *να ηψ ασψαⵐ δι♣α/καλπαντε.* Así pues, en un sentido u otro todas las (cuatro) «noches» de nuestro texto son «muertes» más bien que «tiempos»; y tampoco hay nada extraño en esto, en una tradición donde las estaciones, los meses, las quincenas, los días y las noches son muy a menudo estados del ser mucho más que tiempos.

I.10 y 11, *τϖατ πρσ♦•ⵒαμ ψ ματ πρασ♦•ⵒα/*, «liberado por Ti» (Naciketas) y «liberado por mi» (Αυδδ□λακα ⟨ρυ⟩ι, Gautama, padre de Naciketas). Estas expresiones sólo pueden comprenderse a la luz de */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* X.16.4-5, «Llévale atrás, oh Agni (aquí el Devorador, la Muerte), devuélvele atrás de nuevo, a los Patriarcas en el mundo de los Perfectos; dotándole de Vida, deja que el Residuo ascienda, deja que se agregue en su propia forma» (*ϖα/α ενα· συκ♦τ□· λοκε*[74], *αϖα σ♦φα πυναρ, αγνε, πιτ♦βηψα/; □ψυρ ϖασ□να υπα ϖετυ ♣ε•α/*[75], *σα· γαχχηατ□·*[76] *τανϖ□*[77]). Aquí no hay ninguna dificultad, con sólo que no nos

[74] Ver el examen de *Καⵐηα Υπανι•αδ* III.1 *♦ταμ πιβανταυ συκ♦τασψα λοκε.* El Paraíso de Yama en */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* X.16 se describe más plenamente en X.135.1 sigs., donde es también quizás el «Orden» lo que «Yama bebe con los Devas» (*δεϖαι/σαμ πιβατε ψαμα/*).

[75] */ε•α/*: cf. *Καⵐηα Υπανι•αδ.* KV. IV.3 y V.4 *κιμ ατρα παρι♣ι•ψατε?* con *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.4-5 *ατι♣ι•ψατεⵐ □τμαν.* Hemos mostrado en otra parte que no es en modo alguno accidental el hecho de que | ε•α y Ananta sean designaciones a la vez de la Serpiente del Mundo y del Brahman (ver mi «Angel and Titan» en *ϑουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ* 55, 1935 y mi «Janaka and Ψ□φ□αϖαλκψα» en *Ινδιαν Ηιστοριχαλ Θυαρτερλψ* XII, 1937).

[76] En X.14.8 *ηιτϖ□ϖαδψαμ πυναρ ασταμ ενι, σα· γαχχηασϖα τανϖ□ συϖαρχ□*, «Desechando al enemigo execrable, vuelve a casa de nuevo, sé agregado en una forma de la luz». *Ασταμ ι* se usa aquí como se usa esta expresión regularmente respecto al Sol poniente, a saber, como «ir a casa», es decir, «A eso desde donde el Sol sale y a eso a donde vuelve a casa» (*ψατασ χοδετι σ⟨ρψοΠ στα· ψατρα χα γαχχηατι, Καⵐηα Υπανι•αδ* IV.9). Esta «Casa», que es el fin último del hombre como era su primer comienzo, es además uno de los nombres del Viento del Espíritu, «la entera Divinidad (ϛ□ψυ)... Su verdadero nombre es "Casa" (*σα ηαι•οΠ σταμ ν□μα*). Ellos llaman «Casa» a las «Capturas» (*γραη□⟩*) en el Oeste» (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.1.1-3). Cf. las

persuadamos a nosotros mismos de que la historia de Naciketas es el relato de un acontecimiento «histórico». Lo que Naciketas pide es ser «pasado» por la Muerte, ser

---

expresiones modernas «ir a su última casa», «ir al Oeste» = morir. El Oeste implica *ςαρυ)α* que, ciertamente, es el Agarrador de todas las cosas (*/αταπατηα Βρ□ημα)α* II.3.2.10 *ψατηεμ□ ϖαρυ)α / πραφ□ γ♦η)ατ;* similarmente *Μαιτρ□ψα)× Σα·ηιτ□* I.10.12, *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* V.2.1.3, *Αιταρεψα Βρ□ημα)α* VII.15 etc.). El Viento es el *□τμ□ τε ϖ□τα⊃ ϖαρυ)α* (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* VII.87.2) de ςαρυ)α, o lo que viene a ser lo mismo, el soplo de ς□χ = Aditi (*αηαμ εϖα ϖ□τα πραϖ□μι,* */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.125.8). De aquí en el Réquiem */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.16.3 *ϖ□ταμ □τμ□⊃ γαχχηατυ*, y la expresión común *ϖ□ψογατα* /= decedido. Para ςαρυ)α como uno a quien se debe amar y temer a la vez, ver */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VII.86. Esta «Casa» es la casa del Padre, de la que el hijo Pródigo parte con su porción, y a la que retorna después de comer las mondas; la Muerte es el Guardián de la Puerta.

Σα·γαμανα, el «Juntador», es uno de los nombres de Yama, e.g. en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.14.1. Es en este sentido también como «ser unificado» (*εκο βη(*) y «morir» son regularmente expresiones coincidentes. De la misma manera las expresiones del Maestro Eckhart, «seres separados y unidos», es decir, por una parte, aquellos que están vivos por sí mismos, y por otra, «los bienaventurados muertos, muertos y enterrados en la Divinidad». «Cuán a menudo quise juntar a tus hijos... y tú no quisiste» (San Mateo 33:37).

[77] Cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.56.1-2 *σα·ϖε♣ανε τανϖα♣⊃ παραμε φανιτρε⊃ διϖ×ϖα φψοτι / σϖαμ. Ταν(* es «forma» de tal suerte como es apropiada al (τμαν, cf. *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* II.23 *ϖιϖ♦)υτε ταν(· σϖ□μ. Τανϖ□* equivale a decir *σϖαρ(πε)α*, «en tu propio propio, o forma intrínseca», es decir, en un cuerpo de luz. Con *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* II.23 cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.71.4 (*ϖ□γ*) *τασμαι τανϖα· ϖι σασρε.*

La asumición de esta «forma» es una «resurrección de las cenizas». De hecho, ésta es la doctrina védica de la «resurrección del cuerpo», doctrina que se expresa más plenamente en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α* III.3.5, «Quienquiera que es un Comprehensor de esta Esencia Espiritual del Logos (*υκτηασψ□τμ□ναμ*, donde *υκτηα = σ□μαν*, que se identifica con el Sol) viene al ser en aquel mundo con miembros y cuerpo completos» (*σ□≡γασ σατανυσ σαρϖασ σαμβηαϖατι*). Por supuesto, esto no significa que la «forma» o el «cuerpo» de luz, es decir, la «forma intrínseca» (*σϖαρ(πα*), que es edificada por el sacrificador mientras todavía está en el cuerpo, sea una forma o un cuerpo físico. Antes al contrario, es una «transformación» del cuerpo físico, que ya no existe como un fenómeno (*ρ(πα*), pero que sin embargo subsiste, más eminentemente, con todo lo que le es propio, como un efecto en su causa, cuando ha sido «reducido» (es decir, recedido). En otras palabras, la «resurrección» (*πυνα / σαμβηαϖα*) es un renacimiento de todo lo que era real en eso que ha muerto; y todo lo que es «real», incluso aquí y ahora, es «luz».

Aquí no podemos dedicar un espacio a la comparación de las doctrinas india y cristiana de la resurrección del cuerpo, excepto para observar que es una doctrina igualmente cristiana que toda resurrección es una resurrección de las cenizas, y que todos los miembros del cuerpo son resucitados; de hecho, todo lo que pertenece realmente a la «naturaleza humana» comprendida propiamente (ver Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* Suppl. 78.2c, 80.1c, etc.).

«liberado» junto a su padre, junto al Padre a quien la Muerte ya «ha pasado» y «liberado» desde hace mucho, es decir, en el cierre de un Eón anterior; lo que Naciketas pide es «ser pasado» y «liberado» en su «descanso», un descanso que ha de ser perfeccionado por el retorno y la bienvenida del hijo. En otras palabras, y como lo sugiere el nombre de ⌊ρυ⌉ι, ésta no es una historia «humana»[78], sino una *γενεαλογια ρεγνι Δει* siempre recurrente, en la que el Padre está siempre saliendo en el Hijo, y el Hijo está siempre retornando al Padre: y esta salida y envío del Hijo es siempre una entrega del Hijo a una «generación y muerte recurrente» en el sentido de */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* X.72, *πραφ□ψαι μ♦τψαϖε τϖατ πυνα/* ψ δε *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* I.4, *μ♦τψαϖε*. Los «muchos» de *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* I.5 hacen referencia a «muchos Agnis»: y el hecho de que Naciketas, el Κυμ□ρα, es él mismo «un» Agni viene implícito además por el *ϖαι♣ϖαν□ρα⊃ ατιηι/* y la expresión técnica «dale su quietus» (*♣□ντιμ κυρϖαντι*) de I.7. Naciketas es a la vez el Sacrificio y el sacerdote Sacrificial; si necesita ser instruido en su oficio por la Muerte[79], esto corresponde a */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* X.52.1 donde Agni pide igualmente que se le instruya en sus deberes. El nombre de nuestro héroe se prefigura y quizás se da a entender en */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* X.51 *εταμ αρτηα·*[80] *ναχικετ□ηαμ αγνι/*, «Yo, *Αγνι*, no he reconocido (*να χικετα*, Σ□ψα⌉α, "no he aprobado") la tarea», a saber, la del Sacerdote (*ηοτρ□ αηα· ϖαρυ⌉α βιβηψα, ιβ.*) y Auriga cósmico (*ρατηιμ, ιβ.* 6); mientras es Yama el que «reconoce» a Agni (*τα· τϖ□ ψαμο αχικετ, ιβ.* 3). Ciertamente, en nuestro texto, la relación que hay entre Naciketas como «preguntador» y Yama como Gurú es precisamente la que hay entre «uno que no

[78] Rawson mismo concluye que «probablemente los nombres, que son todos patronímicos, no significa que sean históricos» (p. 65). E incluso si elegimos pensar que son «históricos», en la misma medida que puede considerarse como histórico el sacrificio de Abraham, sigue siendo válido que tales sacrificios como los de Naciketas a la Muerte, o que tales consagraciones como las de Rohita a ϛαρυ⌉α, son «tipos» del Sacrificio Eterno del Hombre Universal, a quien otros sacrifican al mismo tiempo que él se sacrifica a sí mismo. Si nosotros consideramos «crueles» a los padres que sacrifican a sus propios hijos, no debemos olvidar que ningún hombre puede engendrar a un hijo (un hijo que es él mismo) sin que al mismo tiempo no lo entregue a la Muerte, o más bien, a la triple muerte que se menciona arriba (triple, porque en una sociedad tal como ésta, la iniciación es la regla). En este aspecto, lo que es verdadero del Hijo de Dios es verdadero del Omnihombre, y lo que es verdadero del Omnihombre es verdadero del hijo de Dios.

[79] Aquí puede observarse la aplicabilidad de */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* X.52.3. «¿Quién es el Sacerdote? ¿Es el de Yama?» a Naciketas.

[80] El *βη⌊ρψ⊃ καρτϖαμ αρτηαμ* de */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* I.10.2.

sabe pero que busca saber» (*αχικιτω□·♣ χικιτυ•α/, Ατηαρωα ςεδα Σα·ηιτ□* IX.9.7) y uno que sabe, y en este sentido el nombre es apropiado: cf. también en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.79.4 «Ningún conocimiento del Dios tengo yo, un mortal» (*ν□ηα· δεωασψα μαρτψασ χικετα*). Aunque no todos estos contextos son equivalentes, no puede cuestionarse el hecho de que se supone que Naciketas es «Uno que no sabe» o «que no quiere»[81].

En */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.135 nos encontramos de nuevo con un Κυμαρ□, un «Doncel» decedido, cuyo cuerpo ha sido consumido en la pira funeraria, y que ahora habla con la Muerte, y que aprende de ella el significado de la muerte. El Κυμαρ□ dice, «Yo he presenciado de cerca al Que cuida (es decir, a Yama, a la Muerte) de los Antiguos (es decir, los Patriarcas precedentes), al Que pasa la mala senda[82], y después de éste (mundo) yo anhelo de nuevo»: a lo cual Yama responde «(Ahora) tú, o Hijo mío, subes a un nuevo carro sin ruedas, cuyo único poste apunta en todas direcciones, carro que tú mismo has hecho con intelecto (*μανασ□κ♦νο/*), aunque (todavía) no lo ves». Este «carro» no es, por supuesto, un vehículo «físico», sino un vehículo «sin ruedas» y «orientado universalmente», en distinción del cuerpo físico de moción local que se ha dejado atrás; en otras palabras, el «carro» es la misma cosa que la «forma» de luz, la *ταν(= σωαρ(πα* de los textos citados previamente. Σ□ψα)α identifica acertadamente al Κυμαρ□ de este réquiem védico con el Naciketas de nuestra Υπανι•αδ. En el cuarto verso se formula la pregunta, «¿Quién era el padre del niño?». En X.51.4, citado arriba, el padre es evidentemente ςαρυ)α[83]: en */αταπατηα Βρ□ημα)α* VI.2.1.1 sigs. es explícitamente el «Padre Πραφ□πατι» quien busca al Κυμαρ□, que le evade, entrando dentro de los animales sacrificiales, del hombre, del caballo, del toro, del carnero, y de la cabra: y cuando Πραφ□πατι, descubre a éstos, los sacrifica «por amor de él» (*κ□μ□ψα*); de la misma manera que Αυδδ□λακα sacrifica animales y finalmente a su propia hijo.

---

[81] Sería imposible examinar aquí con la amplitud adecuada la «vacilaciones» de los Mesías, Agni, Buddha, y Cristo, aunque todas son del mismo tipo.

[82] «Mala» aparentemente sólo porque el Κυμαρ□ es todavía *αχικιτω□ν,* Naciketas, pero en realidad «la ancha senda que Yama descubrió primero para nosotros, y la pradera que no nos será arrebatada» de */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.14.2. Compárese Chuang Tzu, «¿Cómo sé yo que el que teme a la muerte no es como un niño que ha perdido el camino y que no puede encontrar su casa?».

[83] El «Padre Titán» (*ασυρα–πιτ♦*) de */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.124.3, a quien Agni deja cuando procede desde la función no sacrificial a la función sacrificial, desde la potencialidad al acto.

Una vez que se ha comprendido esta universalidad y atemporalidad esencial de la historia de Naciketas, deviene inmediatamente inteligible la actitud del «Padre» (o al menos debería ser enteramente comprensible para un cristiano, aunque no lo sea para un humanista)[84]. Si, como agrega Σ□ψα⟩α, en la versión de *Ταιττιρ×ψα Βρ□ημα⟩α* el Padre «mira» (*παρ×τψα*) al Hijo «como si estuviera colérico» (*κρυδδηεϖα*), o, como comenta ⏐α≡καρα en relación con *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* I.5, le «habla» «con una intención airada» (*κροδηαϖα♣□τ*), esto concuerda con todo lo que sabemos por el ⏐γϖεδα de lo que parecen ser la relaciones entre el Padre y el Hijo, donde al padre (o a ambos Padres) se le mienta una y otra vez como «inamistoso» (*αμιτρα*, *α♣ιϖα*) en relación al Hijo, en cualesquiera de los «gemelos» Ινδραγν× a que se alude en un contexto dado[85]. En innumerables textos, Agni es el «Amigo» (*μιτρα*) y ςαρυ⟩α es el «No amigo» (*αμιτρα*), y no puede trazarse ninguna distinción real entre ςαρυ⟩α ψ Ψαμα como «vengadores» («La venganza es mía, yo restituiré, dice el Señor»). Sin embargo, el hecho de que ésta no es la verdad final de la cuestión se expresa agudamente en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.124.3, donde Agni, al abandonar el Padre Titán, al que se considera usualmente como «inclemente», confiesa «Yo mismo "inclemente", Le abandono a Él, que es verdaderamente "clemente"». Se trata de una cuestión de «proximidad»; el Padre ya no es «mortal de ser tocado» para aquellos que «se le aproximan, haciéndole su amigo» (*μιτρακ♦τψεϖοπ□σατε*, *Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* III.4), puesto que «como uno se acerca a él, así Él deviene» (*ψατηοπ□σατε ταδ εϖα βηαϖατι*, */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* X.5.2.20, cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* V.44.6)[86]. Si el Padre Titán es un «Dios

[84] La paráfrasis de Hume de las palabras del Padre por «¡Oh! vete al Hades» es bastante mala, pero es mucho más chocante la de Rawson; a saber, «Sin embargo, su padre, encolerizado por la persistencia de su "presumido hijo", estalla con el equivalente de un colérico "vete al infierno"». Nosotros estamos muy familiarizados con la «cólera del colonialista inglés»: su introducción aquí es una profanidad.

[85] Similarmente en el caso de tales otros héroes solares como Rohita (*Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* VII.15) consagrado por su padre para ser un sacrificio. Cf. el «mal hecho por ςαρυ⟩α a Πραφ□πατι», */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* XI.2.6.7.

[86] */γ ςεδα Σα·ηιτ□* V.44.6 *ψ□δ♦γ εϖα δα♦♣ε τ□δ♦γ υχψατε* corresponde a Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* I.13.1 y 3 *Προνομινα ϖερο δεμονστρατιϖε διχυντυρ δε Δεο, σεχυνδυμ θυοδ φαχιυντ δεμονστρατιονεμ αδ ισ θυοδ ιντελλιγιτυρ*, con III.35.5c. *Υνδε νιηιλ προηιβετ*

de Cólera» que ha de evitarse como tal, ¿qué otra cosa sino una Reconciliación (un A-una-miento) se predice en *Καϖηα Υπανι•αδ* I.10 cuando se dice «Dichoso será tu Padre, Αυδδ□λακα ⎩ρυ⎫ι, cuando de antiguo se le revele por mí, que dulcemente descansará por la noche, su cólera disipada (*ϖ×ταμανψυ⎭*), cuando te vea liberado de las fauces de la Muerte» (*μ♦τψορ μυκη□τ πρανυκταμ*)?[87]. Nosotros conocemos bien *μανψυ* como la «Cólera de Dios», por */γ ςεδα Σα·ητ□* X.83, manifestada como el «rayo» (*ϖαφρα*), —«¡Un gran terror! ¡Un rayo levantado!. Un rayo que aquellos que lo comprehenden devienen inmortales» en *Κατηα Υπανι•αδ* 2[88]. Hay otras escrituras en las que la cólera de Dios debe ser aplacada por el sacrificio de un cordero.

I.16 y 11.3; *σ♦≡κ□*. Como todo el mundo sabe, esta palabra no aparece en ninguna otra parte; pero su traducción por «cadena» o «guirnalda» parece ser completamente satisfactoria. Sin embargo, algo más de estudio de la palabra puede probarse útil. Las claves las proporcionan, *σ♦κα*, flecha, y *σραφα*, guirnalda, derivados de *σ♦φ*, y de su modificación *σραφ*, en sus sentidos de «soltar» o «soltar como una flecha», y de «girar, retorcer, o tejer» como una guirnalda. Lo que es común a *σ♦κα* y *σ♦≡κα* depende de lo que es el significado más habitual de *σ♦φ,* a

---

πλυρεσ ταλεσ ρελατιονεσ ειδεμ ινεσσε⊃ Ομνισ αυτεμ ρελατιο θυαε εξ τεμπορε δε Δεο διχιτυρ, νον πονιτ ιν ιπσο Δεο αετερνο αλιθυιδ σεχυνδυμ ρεμ, σεδ σεχυνδυμ ρατιονεμ.

[87] *Μ♦τψορ μυκη□τ πραμυκταμ* (cf. *Καϖηα Υπανι•αδ* III.16) = *ματ–πρασ♦•ταμ* en el verso previo: donde ambos significan «liberado», es decir, que no vuelve a la tierra (una triste recompensa), sino que cruza el umbral solar y que pasa a través de la puerta de oro para entrar en el Paraíso de Yama y de ςαρυ⎫α; pues las «fauces de la Muerte» son una puerta abierta a la Vida para aquellos que comprenden. *Μορσ φανυα ϖιταε.* Mi traducción de arriba nos dispensa de cualquier necesidad de enmienda del texto.

La bienvenida del Padre al Hijo puede ser imaginada en las palabras de *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⎫α* III.14.5, «Lo que tú eres, yo soy, y lo que yo soy, tú eres, entra» con su equivalente exacto en P⎩μ×, *Ματηναω×* I.3063, «Puesto que tú eres yo, entra, oh mí mismo».

[88] */γ ςεδα Σα·ητ□* X.83 identifica *μανψυ* con ςαρυ⎫α así como con el *ϖαφρα*, etc. Lo mismo está implícito en X.73.10 «Él (Agni) salió de la Cólera» (*μανψορ ιψ□ψα*), y en *Ταιττιρ×ψα Σα·ητ□* V.1.5.9 y 6.1 donde «Cuando está atado, Agni, como *ςαρυ⎫α*, ataca al sacrificador… él le desata… (y así) distribuye la cólera de *ςαρυ⎫α* que está en él. Entonces vierte agua; las aguas son pacificaciones; ciertamente, aplacado por las aguas, él calma su inclemencia». Compárese todo este examen con la originación de la «llamarada desde la «obscuridad» en Boehme, *Τηρεε Πριγχιπλεσ* XIV.69.75.

saber, «liberar»; pues la flecha es eso que se libera del arco, y *σ♦≡κ□* es el «producto» en el sentido en que *σ♦•⊇ι* es el acto de producción[89]. Al mismo tiempo, aunque las formas son superficialmente diferentes, *σρφα* es sinónimo de *σ♦≡κ□*, y la semántica de ambas palabras puede comprenderse fácilmente en relación con los significados de *σραφ*, «retorcer» o «girar», y de valores similares aunque menos usuales en *σ♦φ*. De hecho, los collares indios se hacían y todavía se hacen a menudo de hilo de oro tejido. Por consiguiente, *σραφα* y *σ♦≡κ□* implican ambas una cadena, que puede ser una cadena de oro o de joyas, o una guirnalda de flores.

Ahora estamos en situación de preguntarnos si el *ανεκαρ⟨π□ σ♦≡κ□* de *Κατηα Υπανι•αδ* I.16 y el *ϖιτταμαψ× σ♦≡κ□* de II.3 son realmente una y la misma «cadena». Consideremos primero el último. No puede haber ninguna duda de qué tipo de cadena es el que rechaza Naciketas. Representa manifiestamente «cualesquiera deseos que en este mundo mortal son difíciles de obtener» (I.3), bienes[90] que la Muerte ofrece a Naciketas, con sólo que se contenga de presionar por su tercer don[91]. *ςιτταμαψ×* significa hecho de, o de la naturaleza de la riqueza, la

[89] Obsérvese que en tanto que «producto» no hay nada implícito en cuanto a si lo que se entiende es una «propiedad» material o espiritual. El «producto» puede ser ya sea de cosas fenoménicas, o ya sea de un mantenimiento de ideas. En otras palabras, *σ♦≡κ□* puede significar ya sea una riqueza extrínseca o ya sea una riqueza intrínseca.

[90] De la misma manera que *αρτηα*, «propósito», es también «objeto», a la vez como causa primera y como causa final, a saber, como deseo y cosa deseada, así *κ□μα*, «deseo», es también el «bien» definido por Aristóteles (Etica I, cf. Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* I.5.1c) como «Todo lo que los hombres desean»; así pues, *κ□μ□/* puede traducirse a menudo mejor por «bienes» que por «deseos». Entonces tiene que hacerse una distinción particular entre los bienes particulares y los bienes últimos, o entre los deseos falsos y los deseos verdaderos, como en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.3.1-2 y en Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* II.11.23.7c y 45.1 ad 1, (a saber, la distinción entre *βονυμ ϖερυμ* y *βονυμ φαλσυμ* y la distinción entre *σατψ□/ κ□μ□/* y *σατψ□/ κ□μ□/ αν♦τ□πιδη□ν□/*. En último análisis, ésta es una distinción entre todos los bienes considerados como particulares y el bien universal en el que existen y en el que pueden obtenerse todos los bienes (*σαρϖ□πτι*, *Καυ•ιτακ× Υπανι•αδ* III.3, etc.).

[91] En nuestro texto, la tentación de Naciketas por M♦τψυ, Yama, corresponde a la tentación de M□ρα en *ϑ□τακα* I.63 (a saber, la soberanía universal) y en *ϑ□τακα* I.78 (a saber, las hijas de M□ρα), y a San Mateo 4:8-9 «Todas estas cosas te daré si…», y a la tentación por la «Serpiente» en el Génesis. EL Tentador (ya sea el Amor o la Muerte, Satán o la Serpiente) es siempre uno y el mismo Padre Titán a quien el Agni que procede abandona en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.12.3-4, y el Tentado es siempre el «Hombre» solar. Cuando el Sol de los Hombres y la Luz de los Mundos dice «Retrocede

propiedad, los bienes, o las posesiones: éste es el significado que se muestra tan bien en *Bηαδρα ψακα Υπανιαδ* 1.5.15, «El Sí mismo espiritual (*τμαν*) es el cubo, los bienes (*ϖιττα*) son la llanta (de la rueda del mundo, o de cualquier ser)[92]. Por eso es por lo que, si alguien es afligido por una pérdida total (de la propiedad), pero él mismo sobrevive, ellos sólo dicen "Él se ha liberado con la pérdida de una llanta"». *Bηαδρα ψακα Υπανιαδ* I.417 distingue además entre una «riqueza humana» (*μνυα· ϖιτταμ*, o V.l, *μνασαμ ϖιτταμ*)[93] y una «riqueza divina» (*δαιϖα· ϖιτταμ*) del Sí mismo espiritual (*τμαν*), de las cuales la primera es lo que se «obtiene por el ojo» (símbolo de la percepción sensorial), y la segunda lo que es «escuchado por el oído» (símbolo de la inteligencia, —*ταχ χηρυοτι*, «lo que escucha», no sin referencia a la «*ρυτι*»)[94].

---

atrás de mí, Satán», este «atrás de mí» (*μαδ–παχ*) es una relegación de ςαρυα a su lugar en el Oeste. *Αιταρεψα Βρημα* V.2.3.1 «Yama tiene el dominio de toda la extensión de la tierra; y el que de afuera pide a Yama un lugar de ello…» corresponde a San Lucas IV.6 «pues a mí me ha sido entregado; y a quien quiero se lo doy». En el caso de la primera tentación del Buddha por Mρα (*ϑτακα* I.63), el rechazo por el Buddha de la Rueda Enjoyada (*χακκα ρατανα*μ), que es el símbolo reconocido del poder temporal, equivale a decir «Mi reino no es de este mundo». Es en un sentido muy diferente como el Buddha, lo mismo que Cristo, es a la vez rey (*χακραϖαρτιν*) y Profeta (*ισιταμα, Μαφφημα Νικψα* I.386).

El carácter virtualmente idéntico de las tres tentaciones, a saber, la del Buddha, la de Cristo, y la de Naciketas, nos lleva a apoyar además el punto de vista de que la historia de *Κατηα Υπανιαδ* no es tanto la historia de un «sacrificio humano» específico como la historia de las relaciones del Hombre Universal con la Muerte; o si queremos evitar esta conclusión, es manifiesto al menos que la relación de Naciketas con la Muerte en un «tipo» de la conquista de la Muerte por el Hombre Universal, en el mismo sentido en que el sacrificio de Abraham es un «tipo» del sacrificio del Hijo del Hombre.

[92] Cf. la distinción de San Bernardo entre *εσσε* y *προπιυμ*.

[93] *Μνασα· ϖιτταμ* sería «conocimiento racional» en tanto que se distingue de los «principios primeros», cf. Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* II.II.1.180.1c «El poder apetitivo (es decir, *κμα*) le mueve a uno a observar las cosas ya sea con los sentidos o ya sea con el intelecto, a veces por amor de la cosa que se ve… a veces por el conocimiento mismo que uno adquiere por la observación». *Κατηα Υπανιαδ* I.27 proporciona un adecuado comentario: *να ϖιττενα ταρπα×ψο μανυψο, λαπσψμαηε ϖιτταμ αδρκμα χετ τωϑ*, «El hombre no ha de contentarse con los bienes; ¿podemos nosotros alcanzar los bienes, que te han visto a Ti («No solo de pan», —ni de «obras» tampoco).

[94] Esto no es una depreciación del ojo como tal, sino de las recogniciones sensacionales con respecto a las recogniciones intelectuales. Su incidencia sobre la tendencia moderna a sustituir la educación «verbal» por una educación «visual» es evidente. Por supuesto, por «educación visual» se entiende una transmisión de información en los términos de lo que las cosas *παρεχεν*, y nunca el uso

En nuestra Υπανι•αδ, la Muerte es el *γυρ□* y Naciketas es el *♣ρ□ϖακα*; la distinción entre *ϖιττα* y *ϖιττα* en *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* corresponde a la distinción que nos proponemos reconocer, como la que hay entre *σ♦≡κ□* y *σ♦≡κ□* en *Κατηα Υπανι•αδ*. Sin embargo, también hay una distinción entre «escuchar» y «escuchar». «Él no es aprehendido con mucha escucha de la escritura» (*να βαηυν□ ♣ρυτενα⊃ λαβηψα⁄, Κατηα Υπανι•αδ* II.23): «Un hombre tiene oídos, pero no la ha escuchado (a *ς□χ*, como en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.125.5; a Aditi, como en *Κατηα Υπανι•αδ* II.7; a Sophia); pero a otro (sc. *ψα εϖα· ϖεδα*) ella misma se le desvela», *τανϖαμ ϖι σασρε, */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.71.4, prototipo de *Κατηα Υπανι•αδ* II.23 *ϖιϖ♦⟩υτε τενυ· σϖ□μ*). Naciketas es precisamente ese tal «otro», *—τϖ□δ♦⟩ νο βη⟨ψ□τ ναχικετα⁄πρα•⊇□, Κατηα Υπανι•αδ* II.9).

Y aun más que esto, puede citarse un texto védico que proporciona un notable paralelo del rechazo por Naciketas de la *ϖιτταμαψ× σ♦≡κ□* de la Muerte: a saber, el de */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VIII.47.15, donde «la totalidad del sueño malo, ya sea un collar (*νι•κα*) o una cadena de oro (*σραφα*)» se consigna a Trita ⌊πτψα, que, como un aspecto *αβ ιντρα* del Sol o de Agni, cf. Ahir Budhnya, puede identificarse fácilmente con ςαρυ⟩α (a quien, similarmente, se le hace el recipiente de las cosas inauspiciosas) y con la Muerte; en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.163.3 es explícita la identificación del Garañón Solar con Trita y Yama, «Yama eres tú, oh Garañón; ⌊διτψα eres tú; Trita eres tú por operación interior».

Así pues, nuestra *ϖιτταμαψ× σ♦≡κ□* es la cadena o la serie de todos los «bienes», ya sean materiales o mentales, considerados objetivamente como algo contra el Sí mismo espiritual; es decir, todas las «grandes posesiones» tales como aquellas (y entre las cuales hay que incluir las virtudes morales) por cuyo amor el hombre rico se apartó apenado, —San Mateo XIX.20 sigs. y San Marcos X.20 sigs., «y se alejó entristecido, pues tenía grandes posesiones… “Cuán difícil les será a los

de símbolos visuales o una presentación del arte tradicional que no trata de apariencias sino de significados.

que tienen riquezas entrar en el reino de Dios" (en nuestra Υπανι•αδ, "la casa de la Muerte", el Sol) …Es más fácil que un camello entre por el ojo de la aguja»[95].

¿Qué es entonces la *ανεκαρ⟨π□ σ♦≡κ□* de *Κατηα Υπανι•αδ* I.6?. La sospecha de que esta es otra cadena (*σ♦≡κ□*) viene dada por el hecho de que la Muerte se la da a Naciketas como una prenda de honor, o como una insignia, es decir, como un don libre, y de que nada en el contexto sugiere que el don se haga a modo de soborno o de tentación, ni tampoco se dice nada sobre un rechazo de este don, ni podemos ver ninguna razón por la que Naciketas habría rechazado este don, aunque se trata de una cadena de oro. Si «no es oro todo lo que reluce», de ello no se sigue que todo lo que reluce no es nada sino «sucio lucro». El oro es el símbolo reconocido de la inmortalidad en toda la tradición védica y en otras tradiciones[96]; las guirnaldas las tejen adecuadamente los Devas, los «inmortales»[97]; ciertamente, nuestra

[95] Aquí sustituimos «el ojo de *υνα* aguja» por «el ojo de *λα* aguja» deliberadamente. El «camello» es un tipo del cuerpo y del alma más baja; el «ojo de la aguja» es el Sol, cf. P⟨μ×, *Ματηναω×* I.3055-3066 y *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.14.1-5. «No hay ninguna esperanza de vida eterna por medio de la riqueza» (*αμ♦τασψα τυ ν□♣□στι ϖιττενα, Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* II.4.2). Casi todos los «valores culturales» de la civilización moderna son «grandes posesiones».

[96] Explícitamente en */ατατατηα Βρ□ημα⟩α* IX.4.4.8, «el oro significa lo inmortal» (con referencia a *ς□φασανεψι Σα·ηιτ□* XVIII.5, «el Pájaro de las alas de oro»); y *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* V.1.10.3 «Agni es la Muerte y el oro es la inmortalidad».

[97] «Hay guirnaldas (*νι•κ□⟩*) en el mundo de sacrificador» (*Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* VII.991). El hecho de que nuestra interpretación del *ανεκαρ⟨πα σ♦≡κ□* es la correcta viene ratificado por la redacción de un texto budista descubierto después de que se hubiera escrito esto. Así, en *Μαφφηιμα Νικ□ψα* I.387 encontramos «De la misma manera que uno podría tejer una guirnalda múltiple (*ϖιχιτραμ μ□λ□μ*), así también en el Bhagvan (el Buddha) hay una plenitud de formas (*ανεκα–ϖα⟩⟩ο*), oh sí, muchísimos centenares de formas (*ανεκασατα–ϖα⟩⟩ο*). ¿Quién puede negar el laude (*να ϖα⟩⟩αμ καρισσατι*) donde se debe el laude?». Cf. *ανεκαϖαρ⟩αμ* en *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* XI.14.

Puede observarse que *ϖα⟩⟩ο* (sánscrito *ϖαρ⟩α*) tiene una variedad de significados estrechamente relacionados, por ejemplo, color, aspecto, esplendor, belleza, casta, rango, linaje, tipo, especie, semejanza, propiedad (*ιν ρε*), cualidad, razón, causa y alabanza o laude, y que prácticamente todos estos significados están presentes también en *ρ⟨πα*, al mismo tiempo que todos corresponden a «forma, idea, especie, razón eterna, causa», etc. como estos términos se emplean en el ejemplarismo escolástico. El significado de «alabanza» deriva del significado raíz de *ϖαρ⟩*, «describir»; y puede comprenderse fácilmente que una «descripción» de estos incontables «atributos» es un «laude». Las «formas innumerables» que subsisten en una única «forma», o las «innumerables bellezas» que

comprensión es que la Muerte misma tomó la σ♦≡κ□ de su propio cuello y la puso en el de Naciketas[98]. Si parafraseamos ανεκαρ⟨πα por ϖι♣ϖαρ⟨πα, como es completamente legítimo, comenzaremos a comprender qué tipo de cadena era ésta; puesto que «omniforme» es una de las designaciones más características del principio más alto en toda la tradición védica. La omniformidad es principalmente la de Tϖα•⊇♦ o la de ς♦τρα, y secundariamente la de Indra, la de Agni, y la de Σαϖιτ♦; es su idiosincrasia, su modo de ser muchos mientras siguen siendo uno, como la Muerte en /ατα πατηα Βρ□ημα⟩α X.5.2.16. El Espíritu (□τμαν, el Sol en /γ ςεδα Σα·ηιτ□ I.115.1; la Luz de las Luces) se presta a todas las modalidades del ser, como el agua se da a vasijas de todos los tamaños y figuras, y cada una acoge lo que puede recibir. Así, en /γ ςεδα Σα·ηιτ□ II.33.9.10, Rudra, a quien se describe en los términos del Indra Solar (ϖαφραβ□ηυ, etc.), es multiforme (πυρυρ⟨πα⟩) y «radiante con tocado de oro brillante», y se hace referencia específica al «collar omniforme y reverenciado» (νι•κα· ψαφατα· ϖι♣ϖαρ⟨παμ) que él, el Arhat (αρηαν) [99], lleva. Ciertamente, puede decirse que la «omniformidad» es el mejor de los «ornamentos» divinos, si vemos que únicamente de esta manera todos los «dioses» pueden remitirse a Dios περ εξχελλλεντιαμ, que si no fuera a la vez muchos (ανεκα) y el uno (εκα) podría considerarse erróneamente como uno entre los muchos. En tanto que multiplicidad integral (ϖι♣ϖαμ εκαμ, /γ ςεδα Σα·ηιτ□ III.54.8) él es la ιμαγο ιμαγινανσ de todas y cada una de las ιμαγο ιμαγινατα, — «la forma única que es la forma de muchas cosas diferentes» (Maestro Eckhart). Esta es la doctrina del ejemplarismo, tanto védica como cristiana, pero aquí no podemos

---

subsisten en la «belleza» misma (cf. Χη□νδογψα Υπανι•αδ IV.15 examinado en mi Σουρχε οφ ανδ α παραλλελ το Διονψσιυσ ον τηε Βεαυτιφυλ, en ϑουρν. Γρεατερ Ινδια Σοχ. vol. III, p. 38) no son otras tantas «posesiones», sino otras tantas «perfecciones».

[98] Quizás con las pertinentes palabras de Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□ X.6.4 «Que esta joya tejida de oro (ηιρα⟩ψα–σραγ αψαμ μα⟩ι⟩), que imparte fe y sacrificio (ψαφ□αμ, cf. ψαφαταμ en /γ ςεδα Σα·ηιτ□ II.33.10) y grandeza (μαηατ), more en nuestra casa como un huésped» (γ♦ηε ϖασατυ νο τιτηι/, cf. Κατηα Υπανι•αδ I.9 αϖ□τσ×ρ γ♦ηε με⊃ ατιτηι⟩). Como todo el mundo sabe, hasta el presente día el hindú enguirnalda a su huésped, no ciertamente con una tal guirnalda, a saber, una «corona», como la que la Muerte otorga a sus Santos, sino en imitación de ella, y porque «Nosotros debemos hacer lo que los Devas hicieron».

[99] ⟨ρηα⟩□β♦ηαδ δεϖ□σο αμ♦ταττϖαμ αν□♣υ/, /γ ςεδα Σα·ηιτ□ X.63.4; cf. los textos que se citan a la cabeza de este artículo. Agni e Indra son preeminentemente los Arhats de /γ ςεδα Σα·ηιτ□.

entrar en una exposición más completa[100], excepto para observar las alusiones en nuestra Υπανι•αδ, V.9. y 12-13, *ρ(πα· ρ(πα· πρατιρ(πο βαβηυϖ□, εκασ τατη□ σαρϖα-βη(τ□νταρ□τμ□⊃ ρκο βαη(ν□· ψο ϖιδαδη□τι κ□μ□ν*, «Una y sola Esencia espiritual de todos los seres, que viene al ser como la contraforma de todas y cada una de las formas… el Uno de los muchos[101], que realiza sus deseos [de los muchos]»[102]. El don de la *ανεκαρ(πα-σ♦≡κ□* por la Muerte es una asimilación de Naciketas a la Muerte misma, una aceptación, y equivale a decir, como en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α* III.14.5, «Quien yo soy, tú eres: Entra».

I.26 *ταϖα ν♦τψα–γ×τε*, «Tuyos sean la danza y el canto», adquiere una fuerza extra si los referimos a *ϑαιμιν×ψα Βρ□ημα)α* II.69.70, donde Πραφ□πατι y la Muerte están conduciendo sacrificios opuestos, a saber, el del partido de Πραφ□πατι consiste en laudes cantados, recitativos, y actos rituales (en una palabra, el arte sacerdotal), y el del partido de la Muerte consiste en «lo que se canta al arpa, o se "danza", o se hace sólo por vanidad» (en una palabra, el arte secular). Para un examen más extenso ver mi «Nature of "Folklore" and "Popular art"» en *Θ. ϑ. Μψτη. Σοχ.*, Bangalore, XXVII.

---

[100] Ver mi «Vedic Exemplarism», *Ηαρϖαρδ ϑουρναλ οφ Ασιατιχ Στυδιεσ* L, 1936, pp. 44-64.

[101] Más bien que «uno en medio de muchos» como lo traduce Rawson. Cf. *Αιταρεψα (ρα)ψακα* 11.3.8 (4) «En ello todos los Dioses subsisten en Unidad».

[102] O «que dispensa sus "bienes"», —cualesquiera que sean éstos. El Espíritu se presta a sí mismo indiferentemente a todas las modalidades del ser: «Yo soy el mismo en todos los seres; no hay para mí ninguno odioso ni querido» (*Βηαγαϖαδ Γ×τ□* IX.29). La participación de la esencia (*□τμ□μα· ϖιβηφψα π(ραψατι ιμ□≡λ λοκ□μ, Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.26) da a las potencialidades individuales la oportunidad de devenir lo que tienen en ellas devenir, y esta «creación» es una parte necesaria del «plan de redención», porque en último análisis toda persecución de un bien es la persecución del bien universal («A Dios se le llama "bueno" porque Dios es eso por lo cual todas las cosas son», Dionysius, *Δε διϖ. Νομ.* IV.1; «No es por amor de ellas, sino por amor de la Esencia espiritual en ellas, por lo que todas las cosas son "queridas"», es decir, consideradas como «buenas» (*Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* II.45 y IV.5, seguido casi al pie de la letra por *Σα·ψυττα Νικ□ψα* I.75 = *Υδ□να* 47). Pero si la esencia divina da a todas las cosas indiscriminadamente su ser, la manera de su ser depende de sí mismas y está determinada por la virtud específica que cada cosa «mama» de la naturaleza divina, Natura naturans, Creatrix, Viraja en *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* VIII.10.24 sigs., o, como puede expresarse de otro modo, está determinada por las causas mediatas (*καρμα*) según las cuales «el destino está en las causas creadas mismas» (Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* I.116.2).

No es necesario que digamos que Πραφ□πατι y la Muerte son uno y lo mismo «más allá del Halcón», pero aquí se les considera *αβ εξτρα* y bajo dos aspectos diferentes: de la misma manera que el Buddha y M□ρα son uno, pero considerados en este mundo son necesariamente principios contrastados y en conflicto mutuo. El Progenitor, el Despierto, es el Hijo, o Dios, el principio de la Vida, en tanto que se distingue de la Muerte, el Durmiente, el Padre, o la Divinidad, el Acabador: la Identidad Suprema de ambos, «cuya semejanza es a la vez de Vida y de Muerte» (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.121.2), es lo que «unifica a unos y separa a otros» (*Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* III.2.3) y a lo que puede atribuírsele las palabras «Yo mato y yo hago vivir» (Deuteronomio 32:39). La Luz y la Obscuridad, el Frío y el Calor (*χη□ψα-ταπαυ*, III.1, ver un análisis abajo) están exteriormente en contraste, de la misma manera que están en contraste las artes sacerdotal y secular en *ϑαιμιν×ψα Βρ□ημα⟩α*. Pero esto no significa que el arte sacerdotal y el arte secular carezcan de analogía; por ejemplo, una analogía tal como la que ahora reconocemos que subsiste entre las «cadenas (*ανεκαρ⟨πα* y *ϖιτταμαψ×:* «Toda música es una representación terrenal de la música que hay en el ritmo del mundo ideal» (Plotino, *Εν□αδασ* V.9.11). «Tuyos sean la danza y el canto» puede tener un significado como lo dice Naciketas para quien, en su «simplicidad», la «Muerte» es más bien el acontecimiento (*πυναρ μ♦τψυ*) que la persona (*Μ♦τψυ*) «que no muere» (*/αταπατηα Βρ□ημα⟩α*), pero otra significación, a saber, una significación *παραμ□ρτηικα*, para el Comprehensor, *ψα εϖα· ϖεδα*. Pues si el canto y la danza son de la Muerte de una manera en este mundo, son igualmente suyos de otra manera en el más allá, «en la sede de Yama, ese elevado “Dios-casa”, allí las flautas se tocan para él, allí se le adorna con cantos». Haber renunciado al arte secular es haber obtenido el arte sacerdotal, en el que el arte secular existe más eminentemente[103]; de la misma manera que haber renunciado a la cadena *ϖιτταμαψ×* es también haber obtenido la cadena *ανεκαρ⟨πα*. En este sentido *ταϖα ν♦τψα–γ×τε* no es tanto «Tuyos sean la danza y el canto» como «Tuyos son la danza y el canto» esencialmente.

[103] Cf. San Buenaventura, *Δε ρεδυχτιονε αρτιυμ αδ τηεολογιαμ*, Op. 4 en *Οπερα Ομνια*, Florencia, 1891.

ΣΕΓΥΝΔΟ ςΑΛΛ|

Al cierre del primer ςαλλ× Naciketas ya ha hecho su elección y ha establecido su posición. Así pues, es solo una cuestión de lógica asumir que los versos siguientes, II.1-13, los habla la Muerte misma, y que Naciketas sólo interpela con su «Dilo» (*ταϖ ϖαδα* = *βρ⟨ηι νασ τατ* en I.29 = *βρ⟨ηι μΠεταμ* en *Συττα–Νιπ□τα* 346); el resto del ςαλλ×, desde el verso 15 en adelante, consiste en la exposición por la Muerte de la doctrina del Brahman, doctrina que desarrolla desde la sílaba imperecedera O·. Esta interpretación implicará una reversión del significado que se da usualmente a las palabras *ατισρ□κ•×/* y *ατψασρ□κ•×/* en II.3 y 11; esto se examina más abajo. Por el momento asumiremos que *ατισρ□κ•×/* en II.3 no significa «tú has renunciado», sino «tú has obtenido», y examinaremos la aplicación de este significado en el contexto de todo el verso.

Observemos la construcción de las dos primeras líneas de cada uno de los versos 1 a 4. No hay ningún problema excepto que en los versos 1, 2 y 4 nos encontramos con dos cosas «muy diferentes» (*δ⟨ραμ ϖιπαρ×τε ϖι•⟨χ×*); cosas que son, en los dos primeros versos *♣ρεψασ*[104] y *πρεψασ* (a saber, el «más glorioso» y el «más delectable» o «más querido»), y en el cuarto *ϖιδψ□* y *αϖιδψ□* (a saber, «ciencia» y «nesciencia», es decir, conocimiento empírico o estimativo); en los versos 2 y 4 *χα* es disyuntivo e implica contraste. No estaría lejos de lo racional esperar una construcción similar en el tercer verso. Veamos si podemos reconocerla. *Αβηιδηψ□ψαν,* «contemplando intensamente», corresponde a *σα·παρ×τψα*[105] *ϖιϖινακτι* en el verso 2, que Rawson traduce muy acertadamente por «discriminar». En cualquier caso, *κ□μ□ν* es el objeto tanto de *αβηιδηψ□ψαν* como de

[104] Con *♣ρεψασ* (como en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* III.38.4 *♣ρεψο ϖασ□να♣ χαρατι σϖαροχι|*) aquí cf. *♣ρ×* y *♣ρεμ□⟩α* en *Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* VII.15, y *♣ρ×* en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.20.8. Quizás la explicación más completa de *♣ρ×* (una típica propiedad solar y regia) es la que se da en */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* XI.4.3.1.

[105] Es interesante comparar *σα·παρ×τψα* aquí con *παρ×τα* en la versión de la historia de Naciketas de *Ταιττιρ×ψα Βρ□ημα⟩α*, Rawson p. 214, línea 4 del texto. En ambos casos el sentido literal es «rodear», «circumambular», y el significado último «considerar y comprender» (que sin embargo no excluye el significado literal en *Ταιττιρ×ψα Βρ□ημα⟩α*). El «*κρυδδηα–ιϖα*» de |α≡καρα se ha examinado arriba.

ατισρ□κ•ι /. Supongamos ahora que *χα* es disyuntivo también aquí, y que también aquí hay un contraste que se traza entre dos cosas muy diferentes, a saber, *πριψ□≡ κ□μ□ν* y *πριψα–ρ(π□≡* [106] *κ□μ□ν*, una distinción paralela a la que hay entre *σατψ□/ κ□μ□/* («deseos verdaderos») y *σατψ□/ κ□μ□ αν♦τεν□πιδη□ν□/* («deseos verdaderos encubiertos por lo que es falso») en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.3.1-2 donde, además, se dice que estos «deseos verdaderos» o «bienes reales» han de ser obtenidos yendo «allí»; donde, ciertamente, uno va todos los días, a saber, al mundo de Brahma en el sueño profundo, pero sin encontrar el tesoro oculto, debido justamente a que está «retenido por la falsedad» (*αν♦τενα ηι πρατψ(∂η□)*[107], mientras que, per contra, «Uno que va desde aquí habiendo encontrado ya al Espíritu (o a su propia Esencia espiritual) y esos "deseos verdaderos" (o "bienes reales"), deviene un "Movedor a voluntad" en todos los

[106] Un uso peyorativo semejante de *πιψα–ρ(πα* puede observarse en *Α)γυτταρα Νικ□ψα* II.54 y *Μαφφιμα Νικ□ψα* II.42.

[107] Y esto «de lo cual uno es despojado por la falsedad» (el desorden, o la irregularidad o la falta de forma) es precisamente la «casa de la Muerte», «Donde Yama, la Muerte, es el rey, el lugar de la defensa del cielo, o donde el cielo se detiene» (*ψατρ□ϖαροδηαναμ διϖα /, /γ ςεδα Σα·ηιτ□* IX.113.8), es decir, el Sol como en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.6.5 *□διτψαμ λοκαδϖ□ραμ ϖιδυ•□μ πραπαδαναμ μιροδηο ∏ϖιδυ•□μ*, la «puerta» de San Mateo XXV.10 «y se cerró la puerta», y la «puerta del sol» egipcia. Es precisamente ante esta «Puerta de la Muerte» (*μ♦τψυ–μυκηα*, *Κατηα Υπανι•αδ* I.11), la *σαυραμ δϖ□ραμ⊃ σ(ρψα–μα)∂αλαμ⊃ τενα ψ□τι παρ□ γατιμ* de *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.30, la *ηιρα)μαψενα π□τρε)α σατψασψ□πιηιταμ μυκηαμ* de */♣□ϖ□σψα Υπανι•αδ* 15 y *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.35, ante esta Entrada, o «umbral», donde Naciketas, que todavía no es un Comprehensor (*ϖιδυ /, ϖιδϖαν*) ha estado esperando durante tres noches. El Guardián de esta Puerta es el Ángel solar con la Espada Flamígera («la abertura está toda cubierta con rayos», *∂αιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α* I.3.6), la Verdad (*σατψαμ ηαι•□ δεϖατ□*, *∂αιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α* I.5.3), la Muerte (*π(•ανν εκαρ•ε ψαμα σ(ρψα πρ□φ□πατψα*, */♣□ϖ□σψα Υπανι•αδ* 16 y *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.35); el Guardián está en guardia (*απασεδηαντι τι•⊇ηατι*) pero no puede repeler a aquel en quien hay la misma Verdad (*νε♣ε ψαδ εναμ απασεδηετ*, *∂αιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α* I.5.3). Nada podría ilustrar mejor la congruencia y universalidad de estas fórmulas que las palabras de Nicolás de Cusa, *Δε ϖισ. Δει*, cap. IX, «Es la muralla del Paraíso donde Tú moras, donde nadie puede entrar si no ha vencido a la Verdad que guarda su puerta».

El significado de las «tres noches» y de la «ausencia» de la Muerte ya se ha explicado en una nota previa.

mundos»[108], *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.1.6. Similarmente, «No es por el deseo (*κ□μ□ψα*) de los seres (como son en) sí mismos por lo que los seres son queridos, sino que es por el deseo del Espíritu por lo que los seres son queridos (*πριψ□ι*)», *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* II.4.5[109]. Son innumerables los textos en los que ser «poseedor de todos los deseos» y ser «sin deseo» son expresiones sinónimas[110]; ciertamente, no puede darse ningún significado real a una u otra expresión en solitario, puesto que es únicamente donde *τοδο* es ya propio de uno, donde uno no

[108] La descripción del liberado como «Movedor a voluntad» (*κ□μ□χ□ριν*), que corresponde al «saldrán y entrarán, y encontrarán pradera» en San Juan X.9, aparece frecuentemente en las Υπανι•αδσ, y puede encontrarse también en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* IX.113.9 *ψατρ□νυκ□μαμ χαρα⟩αμ*, «donde hay moción a voluntad», o en otras palabras, independencia de la moción local. La moción a voluntad es una consecuencia necesaria de la deificación («Quienquiera que está unido al Señor es un espíritu», San Pablo, I Gálatas VI.17; «Eso eres tú», *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VI.8.9-11) debido a que sólo el Viento del Espíritu «se mueve como quiere» (*ψατη□ ϖα♣αμ χαρατι, /γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.168.4). San Juan III.8 «Entrarán y saldrán, y encontrarán pradera» corresponde a *Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* III.10.5 *ιμ□≡ λλοκ□ν κ□μ□ννχ κ□μαρ⟨πψ ανυσα·χαραν*, «va acá o allá en estos mundos comiendo cualquier alimento que quiere y en cualquier forma que quiere». La descripción más detallada de esta Moción a voluntad, que depende de un *σαμ□δηι* habitual, aparece en *Α⟩γυτταρα Νικ□ψα* I.254 sigs. Para un equivalente exacto en la doctrina china ver Chuang Tzu, cap. XIX (Giles, 1889, p. 231).

[109] Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα*, II.2.7 «Pero al hombre no ha de amársele por amor del hombre, sino que en el hombre todo ha de ser amado por amor de Dios»; y I.6.1 ad 1 y 2 «Todas las cosas, al desear su propia perfección, desean a Dios mismo» (en efecto, *Ιν ομνι βονο, συμμυμ βονυμ, σχ. Δευσ, δεσιδερατυρ*). *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* II.4.5, y IV.5 *να ϖ□ αρε λοκ□ν□μ κ□μ□ψα λοκ□/ πριψ□ βηαϖαντψ, □τμαναστυ κ□μ□ψα λοκ□/ πριψ□ βηαϖαντι* tienen un paralelo en *Σα·ψυττα Νικ□ψα* I.75 (*Υδανα* 47) donde al *αττακ□μο* se le aprueba como el que en el mundo «no encuentra nada más querido que la Esencia espiritual» (*να⊃ πιψαταραμ αττα□ν κϖαχι*).

[110] Igualmente en */γ ςεδα Σα·ηιτ□*, Βρ□ημα⟩ασ y Υπανι•αδσ, e.g. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* IX.113.10-11, */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* X.5.4.15, *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.3.21, y *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.12.6. Con */γ ςεδα Σα·ηιτ□* IX.113.10-11 «Cuando son a la vez tanto los deseos como la consumación de los deseos, cuando los deseos del que desea son poseídos» (*ψατρα κ□μ□ νικ□μ□⊵ κ□μασψα ψατρ□πτ□/ κ□μ□⟩*) compárense las palabras de Traherne «Cuyos anhelos mismos son placeres sin fin, Su vida en anhelos y gozos es infinita. Y ambos se sienten como Su Delectación Suprema», las de Witelo, *Λιβ. δε ιντελλιγεντιισ*, XX «In quo… est unio, delectatio est continua, et vita secundum se delectabilis est in eo», y las de Dante, *Παραδισο* XXII.64-67 «Allí cada deseo es perfecto, completo y maduro; sólo allí cada parte está donde siempre estuvo, pues ese allí no está en el espacio ni tiene polos».

puede considerar ni desear *μ□σ* (y es en este sentido como *μαν* y *καμ* son a menudo intercambiables), y es únicamente donde no hay *ναδα θυε δεσεαρ*, donde uno *νο πυεδε δεσεαρ*.

II.2: *ψογα–κ•εμ□τ*. Antes de proceder a un examen de II.11 explicaremos el sentido de la segunda mitad de II.2. De la misma manera que en la primera línea de este medio verso se dice que el contemplativo (*δη×ρα ⟩*) escoge entre dos cosas, así en la segunda línea podríamos esperar que se diga que el indolente (o el «necio») escoge igualmente entre *δοσ* cosas. La versión de Hume, basada en la asumición de que *ψογα–κ•εμ□τ* significa *υνα* cosa, difícilmente es gramatical; Rawson hace la misma asumición y produce una versión mejor, en la que «prefiere lo delectable» se comprende que implica «prefiere lo delectable a lo glorioso». Pero lo que se entiende en nuestro texto es una elección entre «dos hábitos muy diferentes»: es entre el *ψογα* y el *κ•εμα* que el indolente hace su elección, y se decide por el último[111]. El hecho de que ésta es la intención real se comprenderá inmediatamente si volvemos a *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* V.2.1.7: aquí ya se ha trazado una distinción entre aquellos que por medio de la liturgia ganan este mundo, y aquellos que, zanqueando las zancadas de ϛι•⟩υ, ganan aquel mundo, y cómo continúa el texto, «y es así como las mentes de algunos se establecen en el yoga (*ψογε Πνψ□σ□μ πραφ□ν□μ μανα ⟩*)[112] y las mentes de otros en la comodidad (*κ•εμεΠ νψ□σ□μ*); y por consiguiente el Errante (*ψ□ψ□ϖαρα / = παριϖρ□φακα ⟩*) tiene dominio sobre el hombre de la comodidad (*κ•εμψασψα ×♣ε*), y es igualmente así como el Errante se sienta sobre

[111] De la misma manera que en *Συττα–Νιπ□τα* 220, *ασαμ□ δ⟨ρα–ϖιη□ρα–ϖυττινο, γιη× δ□ραποσι, αμαμ□ χα συββατο*, «Diferentes y ampliamente divergentes son los hábitos del hogareño casado y del hombre santo sin un "yo"».

Es completamente cierto que en la lengua vernacular moderna, *ψογακ•εμα* es «medios de vida», o «modo de vida», o «hábito». Sin embargo, en π□λι *κηεμα* es a menudo «paz» o «descanso» en un sentido bueno (no en el de pereza), e.g. *Συττα–Νιπ□τα* 896, *κηεμ□βηιπασσαμ αϖιϖ□δαβηυμμαμ*, y *ψογακηεμα* aparece con el mismo significado, e.g. *Συττα–Νιπ□τα* 79 *ϖιϖιψαμ⊃ ψογακηεμ□δηιϖαηαναμ*, «energía que me lleva adelante hacia la paz». Pero en nuestro texto, evidentemente se conserva la antigua distinción entre una vida contemplativa (analógicamente «activa») y una vida activa (analógicamente «ociosa»); *ψογακ•εμ□τ = ψογ□χ χα κ•εμ□χ χα*.

[112] «Para los hombres la mente es verdaderamente el medio de la esclavitud o de la liberación», *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.34.

(*αδηψαϖασατι*)[113] el hombre de la comodidad (*κ•εμψαμ*)». Y así en nuestro texto el indolente prefiere la comodidad del hombre de hogar a la vida esforzada del ψογ× [114].

II.11: *κ□μασψ□πτι*, la «obtención del deseo». ¿Puede concebirse un *συμμυμ βονυμ* otro que el Brahman, o considerar al Brahman como deficiente o necesitado en algún aspecto? ¿Puede considerarse que el que deviene el Brahman sufra una privación en cualquier sentido que sea?. Lejos de esto, *κ□μασψ□τιμ* en nuestro texto equivale a decir ⌊τμαν, pues «En plena posesión de todos los actos, de todos los deseos (o bienes)… éste es mi Espíritu, dentro del corazón, este verdadero Brahman; el que tiene la verificación (*αδδη□*)[115] de esto, a saber, que "Cuando yo parta de aquí, yo seré enteramente Él", para él no hay ninguna duda» (*να ϖιχικισ□στι*,

---

[113] *Αδηιϖ□σα*, «sentarse ante la casa de una persona sin tomar alimento hasta que cesa de oponerse o de negarse a una demanda (llamado comúnmente "sentarse en *δηαρ⌋□*)», M. Williamns, *Σανσκριτ Διχτιοναρψ*. El errante sin hogar es el señor del señor de la casa; pues *κ•εμψα*, de *κ•ι*, «morar», es primariamente «el que tiene una casa» y secundariamente «el que vive en confort». Es de gran interés observar que la vida contemplativa (considerada tan a menudo como una vida de inacción) es aquí la vida realmente activa, y que la vida del hogareño (a la que a menudo se le llama una vida activa) es aquí la vida realmente ociosa. Ésta es una manera de ver la «acción en la inacción, y la inacción en la acción» (*Βηαγαϖαδ Γ×τ□* IV.18). Pero no es solo la única manera; pues es necesario que no se asuma que lo que se entiende es que la vida «activa» es «mala» y que la vida contemplativa es «buena» para todos los hombres. Lo que se entiende *εσ* la superioridad de la vida «contemplativa» *χομο ταλ* respecto a la vida «activa» *χομο ταλ;* una superioridad que también se asume en la doctrina cristiana, donde se encuentra implícita en la historia de Marta y María, y explícita en Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* II.II.179-180. Se debe al hecho de que el hogareño indio está persuadido de esto el que todavía trate al *σ□δηυ* o *ψογιν* errante, al *σαννψ□σιν* u «hombre verdaderamente pobre», como su superior, y que quiera servir más bien a aquellos que pueden ser impostores que correr el riesgo de no servir a aquellos que son realmente lo que su vestidura proclama.

Puede agregarse que la relación entre el Errante y el Hogareño es finalmente la que hay entre Mitra y ςαρυ⌋α, o entre Naciketas y Yama: pues, precisamente, es Naciketas quien «se sienta sin comer» a la puerta de la Muerte, y quien es verdaderamente un *βηικ•υ*.

[114] Con el pensamiento de nuestro texto se relaciona estrechamente *Αιταρεψα Βρ□ημα⌋α* VII.15, *Π□πο νι•αδϖαρο φανα, ινδρα ιχ−χαρατα/σακη□, χαραιϖα, χαραιϖα⊃ σ⌈ρψασψα πα♣ψα ♣ρεμ□⌋αμ, ψο να τανδραψατε χαρα≡♣, χαραιϖα, χαραιϖα.*

[115] *Αδδη□*, «cierto», «verificado», como en */ατα πατηα Βρ□ημα⌋α* II.3.1.29 «Cierta es la encantación (audible), cierto es el Espíritu».

Χη□νδογψα Υπανι•αδ III.14.4[116]). Similarmente *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.1.6 «El que parte de aquí, habiendo encontrado aquí al Espíritu y esos bienes verdaderos (*σατψ□ν κ□μ□ν*), deviene un movedor a voluntad en todos los mundos». Nuestro *κ□μασψ□πτι* es ciertamente una designación del ⌊τμαν, del Brahman inmortal, «más allá de quien no hay nada más». La expresión *να ϖιχικιτσ□–αστι*, «no queda ninguna duda» es especialmente pertinente, en vista de *Κατηα Υπανι•αδ* I.20-21, «Hay esta duda (*ϖιχικιτσ□*) sobre el hombre que parte… incluso los Devas dudaban en este aspecto desde antaño»[117]; es cierto que la cuestión en duda se formula diferentemente en *Κατηα Υπανι•αδ* (a saber, «ser o no ser, después de la muerte»), pero en realidad no hay ninguna diferencia esencial, porque «ser o no ser» y «ser o no ser en un estado de privación» equivalen a la misma cosa. A modo de comentario adicional sólo podemos agregar que «Nosotros deseamos una cosa mientras todavía no la poseemos. Cuando la tenemos, la amamos, y entonces el deseo desaparece» (Maestro Eckhart I.82), y preguntar y responder con P⌊μ× «Qué es amor?. Lo sabrás cuando tú devengas Mí mismo»[118] (*Ματηναω×*, Lib. II, Introducción). Allí no hay ninguna distinción de «un adentro y un afuera» (*Β♦ηαδ□ρα⌋ψακα Υπανι•αδ* IV.3.21): por consiguiente, no hay ninguna distinción entre lo que uno desea y lo que uno tiene, ni entre lo que uno sabe y lo que uno es.

---

[116] Es porque todavía hay una duda (*ϖιχικιτσ□*) para él, por lo que Naciketas es *να–χικιτω□ν*, *να–χικετασ*.

[117] *Κατηα Υπανι•αδ* I.20.21 y 29 *ψασμιν ιδαμ ϖιχικιτσανι μ♦τψο*, *ψατ σ□μπαρ□ψε μαηατι βρ⌋ηι νασ τατ* tienen su paralelo exacto y sin duda son seguidos por *Συττα–Νιπ□τα* 346 donde la pregunta dirigida al Buddha se formula como sigue, *Χηινδ∏εϖα νο ϖιχικιχχηαμ*, *βρ⌋ηι με∏ταμ: παρινιβυτταμ ϖεδαψα:* y 354 *νιββ□ψι σο? □δυ σα–υπ□δι–σεσο? ψατη□ ϖιμυττο*, *αηυ*.

En *Συττα–Νιπ□τα* III.109 aparece una respuesta concluyente «Es una exageración decir que cuando el cuerpo del que ha destruido las salidas sucias ha sido cortado, él mismo es abatido y destruido y que ya no es más después de la muerte» (*να ηοτι παραμ μαρα⌋αμ*). Es solo para lo que es *αναττ□*, para lo que «no hay ningún más allá» (*ν□παραμ*, *Συττα–Νιπ□τα* III.118).

Es muy de desear un cotejo sistemático de pasajes paralelos de las Υπανι•αδσ y de los Πι⊇ακασ, a la vez desde el punto de vista de aquellos cuyos intereses son exegéticos, y de aquellos cuyo interés primario está en la historia literaria.

[118] Ésta es la respuesta a la cuestión del «Amor» como se planteaba en la Edad media, *Υτρυμ ηομε νατυραλιτερ διλιγατ Δευμ πλυσ θυαμ σεμετιπσυμ?*.

II.1 continuado: *στομα–μαηαδ υρυγ□ψαμ* (sc. *παδαμ*), «El eminentemente alabado caminar (zancada o paso)»[119]. Con *στομα–μαηατ* compárese II.15 *σαρϖε ϖεδ□ ψατ⊃ □μαναντι*, «eso que todos los Vedas glorifican», a saber, *ψατ παδαμ⊃ τατ τε βραϖ×μι*, «esa zancada… de la cual estoy a punto de hablarte», es decir, por supuesto, el tercer don (*τ♦τ×ψαμ ϖαραμ*) de I.19, el «último paso» (*σ□μπαρ□ψα*) sobre el que Naciketas pregunta cuando dice «dime eso» (*βρ⎛ηι ναστ τατ*, I.29)[120]. Por esta vez, el estudioso difícilmente puede haber dejado de darse cuenta de que los «tres dones» corresponden a las «tres zancadas» de ϛι•⎞υ. Así pues, con el tercer don a Naciketas se le da la comprensión del significado de «el fin del camino, el cual es la zancada más lejana de ϛι•⎞υ» (*αδηϖανα / π□ραμ⊃ ταδ ϖι•⎞ο / παραμαμ παδαμ*, III.9), «el lugar de la zancada más lejana del ϛι•⎞υ de ancho paso, del Toro de larga zancada» (*υρυκραμασψα ϖι•⎞ο /⊃ ατρα⊃ υρυγ□ψασψα ϖ♦•⎞α / παραμαμ παδαμ, /γ ϛεδα Σα·ηιτ□* I.154.6). Ciertamente, esto es el «fin último» (*παραμ□μ γατιμ*) de VI.10, y, ciertamente, no es lo que puede considerarse que Naciketas rechaza, sino más bien como lo que Naciketas quiere conocer; pues como lo expresan */ατα πατηα Βρ□ημα⎞α* I.9.3.10 y 20, «Eso es la meta, eso es el soporte

[119] Sobre el carácter solar de ϛι•⎞υ en */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* ver Hopkins en *Θουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ* 16, CXLVII.

[120] Para el paralelo budista (un coloquio entre ϛα≡γ×σα y el Buddha) ver la cita de *Συττα–Νιπ□τα* 346 en una nota previa.

De la misma manera que el Brahman es aquí el «tres veces nacido» (*τ♦τιψαμ ϖαραμ*), así en *Μυ⎞δακα Υπανι•αδ* II.2.12 el Brahman es «muy dotado» (*ϖαρι•⊇ηαμ*).

Σ□μπαρ□ψα de *Κατηα Υπανι•αδ* I.29 (= *παρ□ψα⎞αμ* en *Πρα♣να Υπανι•αδ* 110) puede compararse con *σαμπαρ□ψα* y *π□ρ□ψανα* en *Συττα–Νιπ□τα*, donde el primero se usa para la «vida futura» como aquello sobre lo cual puede haber un pensamiento deseoso, y el segundo para el «cruce» o la «transición» a un «más allá» verdadero (*Συττα–Νιπ□τα* 1180 *γαμανο σο π□ραμ γαμαν□ψα τασμ□ π□ρ□ψαναμ ιτι*). En *Σα·ψυττα Νικ□ψα* V.217 *μαχχυπαρ□ψανο* es «cruzar la muerte»; el verso en el que aparece el término se ha malinterpretado; en realidad representa una antítesis del verso previo, y al decir que «El que vive un centenar de años, cruza la muerte» (*ψο πι ϖασσασαταμ φ×ϖε σο πι μαχχυπαρ□ψανο*), repite la doctrina de */ατα πατηα Βρ□ημα⎞α* X.2.6.7 «ciertamente, quienquiera que vive un centenar de años obtiene esa inmortalidad» (donde se asume que en el término completo de la vida, todo lo que tenía que hacerse se habrá hecho, y que uno deviene así *κ♦τακ♦τψα /*, o en las palabras de los textos pali que se repiten tan a menudo *κη×ν□ φ□τι, ϖυσιταμ βραημαχαριψαμ, καταμ καραν×ψαμ, ν□παραμ, ιττηατ□ψ□τι*).

(*ετ□μ γατιμ, ετ□μ πρατι•⊇η□μ*), ahora él se mueve con el Sol (y ya no bajo el Sol)»[121].

II.11 continuado: *αβηαψαμ π□ραμ = αβηαψαμ τιτ×ρ•ατ□μ π□ραμ* en III.2, es decir, *σϖαργε λοκε* (*ψατρα*) *να βηαψαμ κι□χαν□στι*, I.12, «el lugar del no temor, alcanzado por aquellos que cruzan, en el mundo del cielo (donde) no hay ningún temor», y como continúa el texto «allí tú no eres», es decir, la Muerte como Naciketas la concibe al comienzo, *πυναρ μ♦τψυ* [122]. No puede haber ninguna duda sobre el significado del «no temor». Haber pasado más allá del temor es haber pasado más allá de toda otreidad, es haber encontrado la *αδϖαιταμ:* pues «Ciertamente, es solo de otro (que uno mismo) de donde surge el temor» (*δϖιτ×ψ□δ ϖαι βηαψαμ βηαϖατι, Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.4.2), y «Cuando verdaderamente uno encuentra el soporte "no temor" (*αβηαψαμ πρατι•⊇η□νι*) en esto que es invisible, despirado, inexplicable, sin lugar (*ανιλαψανε*)[123], *εντονχεσ* es que ha alcanzado el "no temor"» (*Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* II.7)[124]. Si las Personas

[121] *Ασψαιϖ□ϖ♦ταμ ανϖαϖαρτατε*. Ésta es la razón de ser de todos los «giros en el sentido del sol» (*πραδακ•ι⟩ιτ, πρασαλαϖψ–□ϖ♦τ*).

[122] Por supuesto, Naciketas, que todavía no es un Comprehensor, concibe a la Muerte, no «como él es allí», sino «como él es muchos en sus hijos» (*/αταπατηα Βρ□ημα⟩α* X.5.2.16) y como la causa de la muerte natural (*/αταπατηα Βρ□ημα⟩α* X.5.2.13). La distinción entre *πυναρ μ♦τψυ* y M♦τψυ mismo, es decir, entre la muerte como «enemigo» y la Muerte como «amigo» se muestra claramente en *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.2.7 donde la conquista de la primera es en unión con la segunda: a saber, en unión con esa Muerte «que no muere», «la Persona en aquel Sol» (*/αταπατηα Βρ□ημα⟩α* X.5.2.3) que, aunque Naciketas todavía no conoce, es esa misma Persona última de quien se habla en III.11 «más allá de quien no hay nada, que es el poste de la meta y el fin último» (*πυρυ•□ν να παραμ κι□χιτ, σ□ κ□•⊇η□ σ□παρ□ γατι/*), —la persona de */♣□ϖ□σψα Υπανι•αδ* 16, *ασαυ πυρυ•α/σοΠ ηαμ ασμι*, «Aquella Persona, yo».

La misma distinción se traza sutilmente en */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* X.5.2.17 «¿Está la Muerte cerca o está lejos?. A la vez cerca y lejos; pues en tanto que está aquí en la tierra en el cuerpo está cerca, y en tanto que es Ese Uno en aquel mundo, está lejos». Es «en tanto que está aquí en la tierra en el cuerpo» (como una «infección», cf. *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* IV.9 etc.) por lo que Naciketas dice acertadamente del Más Allá que «Tú no estás allí».

[123] Sobre la inlocalizabilidad de Dios, ver el examen de II.25.

[124] Cf. además *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* X.8.44 *ταμ εϖα ϖιδϖ□ν να βιβη□ψα μ♦τψορ □τμ□ναμ δη×ραμ αφαραμ ψυϖ□ναμ* («El que conoce a ese Espíritu contemplativo, incorruptible y siempre joven, no tiene ningún temor de la muerte»); *Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* II.9 *□νανδαμ βραημα⟩ο ϖιδϖ□ν να βιβηετι κα♣χανα* («El que conoce la beatitud en el Brahman no tiene temor

separadas (Agni, Σ\ρψα, Indra, ς□ψυ, y la Muerte misma) realizan sus funciones «en el temor de Él, del Brahman» (*Κατηα Υπανι•αδ* II.3 y *Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* II.8.1), esto pertenece a su Personalidad separada, y no a su ser en Él, en Quien, el Imperecedero (*ακ•αρα*) «son todos los Devas en uno combinado» (*Αιταρεψα ⌊ρα⌋ψακα* II.3.8). El profesor Rawson (p. 89) está perfectamente acertado al identificar nuestro *πρατι•⊇η□* con eso que se alcanza con la tercera zancada de ς ι•\υ en /*αταπατηα Βρ□ημα⌋α* I.9.3.10 y 20[125]. Pero lo que se alcanza así no es el Elíseo sub-solar, que está todavía en el poder de la Muerte, sino la beatitud de aquellos que han hecho su cruce final (*σ□μπαρ□ψα, Κατηα Υπανι•αδ* I.29) y que han «entrado por la puerta» (*περ οστιυμ*, San Juan 10:1 = *σ⌊ρψα–δϖ□ρε⌋α, Μυ⌋∂ακα Υπανι•αδ* I.2.11)[126] adentro del Padre, la Persona Inmortal (San Juan 10:7 y 9 y 14:6 y *Μυ⌋∂ακα Υπανι•αδ* I.2.11). Este «cielo» adentro del cual se entra por la Puerta del Sol está «más allá del halcón» (*ιμαμ υπαρι–♣ψεναμ σϖαργαμ λοκαμ, ϑαιμιν×ψα Βρ□ημα⌋α* III.269), es el Empíreo «donde no brilla ningún Sol» (*Κατηα Υπανι•αδ* V.15), «la bóveda aparte de la aflicción» (*ν□καμ ϖι♣οκαμ*)[127] que no se alcanza por las veintiuna sílabas[128] del canto del Σ□μαν,

---

de nada», cf. «El amor perfecto arroja el temor»); *Πρα♣να Υπανι•αδ* I.10 *ετατ αμ♦ταμ αβηαψαμ ετατ παρ□ψα⌋αμ, ετασμ□ν να πυναρ □ϖαρταντε* («Ese Sol es lo inmortal, eso es el cruce a donde hay "no temor", desde allí no hay ninguna vuelta atrás de nuevo»). La condición del «no temor», ya sea de la muerte o de lo que quiera que sea, jamás se refiere, ni podría referirse, a ningún otro estado ni a ningún estado menor que el *συμμυν βονυμ* o la Identidad Suprema. Por consiguiente, el uso del término «no temor» en nuestro verso es el argumento más poderoso posible para una referencia de su totalidad a un «fin último» que si Naciketas hubiera «rechazado», habría sido ciertamente un «necio».

[125] Cf. *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.35 *Απ□ϖ♦⌋υ σατψαδηαρμ□ψα ϖι•⌋αϖε.*

[126] Obsérvese *οστιυμ* en San Juan 10:1 = *μυκηαμ* en /*♣□ϖ□σψα Υπανι•αδ* 15, *Μυ⌋∂ακα Υπανι•αδ* VI.30 y *Κατηα Υπανι•αδ* I.11 y III.16; ambos son «entrada». Para *μυκηα* como «entrada» de una ciudad, a la que se accede por un puente (*σα·κραμα*) cf. *Αρτηα♣□στρα* II, cap. 21. Es en este sentido como «la Boca recibe» (*μυκηα □δηαττε*) al Comprehensor, *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⌋α* III.33.8 (malinterpretado por Oertel, *Θουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ* XVI.193).

[127] Hermenéuticamente, *να–ακαμ*, «sin carencia de ningún deseo» (cf. *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* V.3.7.1), *—να η□σψα κα♣χανα κ□μοΠν□πτο βηαϖατι ψα εϖαμ ϖεδα, ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⌋α* III.33.8, *—κ□μασψ□πτι* en nuestro texto, y cf. II.16 *ακ•αραμ φ□□τϖ□ ψο ψαδ ιχχηατι τασψα, τατ.*

[128] Que corresponden a los veintiún mundos, o estados del ser, en el cosmos, a saber, los doce meses, las cuatro estaciones, los tres mundos, y el Sol, *Αιταρεψα Βρ□ημα⌋α* V.1.10.3. «El que brilla

sino con una vigésimo segunda (*δϖ□ϖι·♣ενα παραμ□δ □διτψ□φ φαψατι, Χη□νδογψα Υπανι•αδ* II.10.5), que sólo ha de «conocer» «el que está cualificado para pasar a través del medio de este Sol» (*κα εταμ □διτψαμ αρηατι σαμαψαιτυμ? Κασ ταδ ϖεδα ψατ παρε⟩□διτψαμ? ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.6.1 y 4)[129]. Es ese «estado de gloria» que, como dice Santo Tomás, «no está bajo el sol» (*Συμμα Τηεολογιχα* III Supp. 91.1 y 1, cf. I.103.5 y 1). Finalmente, si nuestro «soporte» es el «soporte del mundo» (*φαγατα⁄πρατι•⊇η□*) ¿qué otro soporte puede ser éste sino el del Brahman, el Soplo[130] «en quien la totalidad del mundo procede y se retira» (*Κατηα Υπανι•αδ* IV.2), el Brahman último, fundado en cuyo poder «la totalidad del mundo brilla resplandeciente» (*Μυ⟩∂ακα Υπανι•αδ* III.2.1), o que «el soporte que es la posesión del mundo infinito que tiene su sede en el lugar secreto» (*Κατηα Υπανι•αδ* I.14)?.

II.11 continuado: *ατψασρ□κ•×⁄*. No parece necesitarse que se demuestre con gran amplitud que II.11 describe un *συμμυμ βονυμ* que Naciketas no puede considerarse que haya «rechazado». Queda demostrar que *ατψασρ□κ•×⁄* aquí y *ατισρ□κ•×⁄* en II.3 no significan «Tú has rechazado». *Ατι* no presenta ninguna dificultad; es bien sabido que *ατι* es un prefijo intensivo, como en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.3.5 *ατιμυχψατε* «Él está enteramente liberado»; *ατι* tiene precisamente el efecto del latín *συπερ*, y no cambia el valor esencial de las raíces a las que está afijado. *Σ♦φ* es «liberar», «soltar», o «emanar», *πασσιμ*, y en este último sentido «hacer» (*⁄ατα πατηα Βρ□ημα⟩α* III.2.4.6 *ϖ×⟩αμ⊃ σ♦•⊇ϖ□*, «producir un arpa», XI.1.6.9 *π□πμ□ναμ ϖ□ ασ♦κ•ι*, «Yo he hecho el mal», *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.3.10 *σ♦φατε, σα ηι καρτ□*, «Él produce por sí mismo, él es ciertamente el creador»), y también «adquirir» u «obtener» (*Μανυ*

allí (el Sol) es sin duda la Muerte (*Μ♦τψυ*): aquellos de sus hijos que están debajo son mortales (*μριψαντε*), pero aquellos que están más allá de él, los Devas, por ello mismo son inmortales» (*⁄ατα πατηα Βρ□ημα⟩α* II.3.3.7).

[129] *Κασ ταδ ϖεδα? Κασ⊃ μαδ–ανψα⁄*, «¿Quién sino yo?», *Κατηα Υπανι•αδ* II.21. Todo lo que la Muerte enseña a Naciketas, que mientras es discípulo suyo todavía no lo «sabe», es una respuesta a la pregunta «¿Qué es la Muerte?», y podría resumirse así, «Tú lo sabrás cuando devengas Mí mismo».

[130] El Brahman, el Ακ•αρα, representado similarmente por el «Soplo» en *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* II.3.8 (5).

VIII.140, *ϖ♦δδηαμ σ♦φετ*, «Él se interesa»); si *σ♦φ* es «soltar», esto no es en el sentido de «abandonar», sino más bien como uno «saca» o «pone en marcha» lo que había sido una propiedad latente en el sujeto o del sujeto[131]. En este sentido, *σ♦•⊇ι*, que a menudo se traduce por «creación» (del mundo), *πασσιμ*, es precisamente lo que Santo Tomás describe como la «la emanación de todos los seres desde la causa universal, que es Dios… la emanación de todos los seres, desde el no ser que es nada» (*Συμμα Τηεολογιχα* I.45.1.1)[132]. Por una parte, una tal emanación no priva

[131] Es en este sentido como uno «da rienda suelta» a las noticias. El hecho de dar rienda suelta es siempre desde la potencialidad al acto, y siempre para la ventaja del sujeto. Los actos del que «da rienda suelta» (*σ♦φατι*) a una cosa y del que «tira o se deshace» (*τψαφατι*) de una cosa son muy diferentes. Puede citarse un paralelo notable a *σ♦φ* en este sentido de «dar efecto a» o de «reducir a acto» en Witelo, De intelligentiis, XVIII, *Εξ υνιονε ποτεντιαε αχτιϖαε χυμ εξεμπλαρι, αδ θυοδ εστ ορδινατα, ρελινθυιτιρ δελεχτατιο, ιν θυα εστ ϖιτα χογνιτιϖα*, donde el *κ□μασψ□πτιμ⊃ ατψασρ□κ•×*/de nuestro texto corresponde exactamente a la *ρελινθυιτυρ δελεχτατιο* de Witelo, o como la Muerte misma habría dicho *α τε ρελιχτα εστ δελεχτατιο*.

[132] A pesar del uso de «emanatio» por Santo Tomás (loc. cit.) se ha hecho la objeción de que *σ♦•⊇ι* como emanación implica la existencia de una «materialidad» en Dios. Nosotros sólo podemos decir que es con el Espíritu como la persona llena estos mundos, dividiéndose a sí mismo (*Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.26), y que es por su conocimiento de sí mismo como Brahma es este Todo (*Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.4.10); así pues, no es una emanación de «materia», sino de «hijos» (*πραφ□/, πασσιμ*), de manera que «Él es uno como es en sí mismo, y muchos como es en sus hijos» (/*αταπατηα Βρ□ημα⟩α* X.5.2.16). Ciertamente, en muchos contextos podría ser preferible traducir *σ♦•⊇ι* por «expresión», más bien que por «emanación» (en cualquier caso, «creación» es enteramente inapropiado): es decir, por «expresión» como emplea este término San Buenaventura para denotar lo que es al mismo tiempo una «concepción» y un «irradiar luminoso». De hecho, éstas son imágenes que recurren una y otra vez en nuestros textos, donde nos encontramos muy a menudo con la frase *πραφ□ασ♦φατα*, «la progenie expresada»; con la noción de una producción por *μανασ* como padre y *ϖ□χ* como madre, cf. también *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* II.9.10 donde a los «rayos» del «Sol» se les llama sus «hijos». Las palabras de San Buenaventura «Pues todas las razones eternas son concebidas enteramente en el vestíbulo (*ιν ϖυλϖα* = *ψοναυ*) o en la matriz (*υτερο* = *φα⊇ηαρε*) de la sabiduría eterna» (*Ιν Ηεξαεμ*, coll. 20, n. 5) repiten muchas de las formulaciones ontológicas más características de la tradición védica, y si aparecen en un contexto indio se las califica como «tántricas» (cf. mi «La doctrine tantrique de la Bi-Unité divine» en *□τυδεσ Τραδιτιονελλεσ*, 42, 289-301, 1937). Para el «expresionismo» de San Buenaventura ver Bissen, *ΛΠεξεμπλαρισμε διϖιν σελον Σαιντ Βοναϖεντυρα*, 1929, p. 93.

De hecho, el problema de una «materialidad» de Dios no se plantea. Por una parte, es evidente que, debido a su infinitud, (*αμαντατϖα*) todas las cosas están en algún sentido en Dios: en este sentido las razones de todas las cosas «materiales» deben estar en él. Por otra parte, el sánscrito no tiene ninguna palabra para «materia» en el sentido de «realidad concreta»: para «eso que llena el

de nada al sujeto (*Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ□* X.8.29; *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* V.1), pues, antes al contrario, el arte permanece en el artista; y por otra, eso que así se emana es para el uso y ventaja del sujeto que lo emana, por ejemplo, *Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* VII.6.3 *ϖ□χαμ ϖψασρ♦φατα = Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* V.4.2 *στριψαμ σασ♦φε*, y */ αταπατηα Βρ□ημα⟩α* IV.6.9.24 donde *ϖ□χαμ ϖισ♦φεραν* es simplemente lo inverso de *ϖ□χαμ ψαμα/*, «retener la voz»[133]. Así pues, el valor básico de *σ♦φ* es «reducir de la potencialidad al acto», «pronunciar», «expresar», «realizar» y «hacer efectivo». Cuando se trata realmente de abandono, se emplea la forma *υτσ♦φ*, e.g. */ αταπατηα Βρ□ημα⟩α* IX.5.1.12 *υτσ♦φψα* (*αν♦ταμ*), *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.3.35 *υτσαρφατ* (*♣αρ×ραμ*), y Nala X.29 *υτσ♦φψα* (*βη□ρψ□μ*); pero en *ϑαιμιν×ψα Βρ□ημα⟩α* III.235 *υδασ♦φατα* (*πα♣⟨ν*) es meramente «soltado». No hay muchas apariciones de *ατισ♦φ:* la más notable es en *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.4.6, *βραημα⟩ο Πτισ♦•⊇ι/, ψαχ χηρεψασο δεϖ□ν ασ♦φατα*, «Ésta fue la súper emanación del Brahman, (a saber), que emanó a las divinidades más gloriosas», donde la fuerza intensiva de *ατι* es evidente, y donde no se implica ningún otro cambio en el valor de *σ♦φ;* en el texto correspondiente de */ αταπατηα Βρ□ημα⟩α* XI.2.3.3, donde no

espacio de tal manera que puede concebirse y/o sentirse, el sánscrito tiene sólo *ν□μα–ρ⟨πα*, a saber, «nombre» (idea, especie, forma sustancial) y «fenómeno» (aspecto perceptual, forma accidental), o en otras palabras lo «inteligible» y lo «sensible». «Hasta donde hay "nombre y fenómeno", hasta allí se extiende este universo» (*/ αταπατηα Βρ□ημα⟩α* XI.2.3.3); es por medio de éstos como el Brahman se manifiesta, y el mundo es así una teofanía (*□δεμ*, 5). Es cierto que el sánscrito *μ□τρ□* (medida) y (*νιρ*) *μ□⟩α* —(medido) son los equivalentes etimológicos de «materia» y «material», y que estos términos denotan todo lo que pertenece al reino de la cantidad continua; pero lo que es «medido» así (por el Sol, cf. el «Antiguo de los Días» de Blake) no es la «materia» del físico, ni siquiera en su forma mental, sino las posibilidades de manifestación que son inherentes al Espíritu, —«inherentes», es decir, en el mismo sentido en que el tiempo es inherente a la eternidad, la elocuencia al silencio, o el espacio mensurable al espacio que no puede atravesarse. *Μ□τρ□* está mucho más cerca de la «especie» escolástica, caracterizada por el número, que de la *ματερια* considerada como una masa. Puede agregarse que el concepto platónico y neoplatónico de «medida» (*μετρον*) está de acuerdo con el indio: lo «inmedido» es eso que todavía no ha sido definido, o que es futuro; lo «medido» es el contenido definido o finito del cosmos ordenado; lo «inmensurable» es lo infinito, que es la fuente igualmente de lo indefinido y de lo finito, y que permanece inafectado por la definición de lo que en su caso es definible.

[133] Incluso en */ αταπατηα Βρ□ημα⟩α* I.3.9.23 *ατηα ϖραταμ ϖισ♦φατε*, «Entonces él *χεσα* de la operación» (sacrificio), pues *ϖισ♦φατε* no significa «rechaza», sino solo «termina con», en el mismo sentido en que un hombre «termina con» la Misa cuando se ha completado el oficio.

hay ningún «*♣ρεψασα*», sólo se usa *σ♦φ*, sin prefijo. El único otro uso de *ατισ♦φ* que yo conozco está en *Καυ•ιτακ× Υπανι•αδ* 1.2, *ταμ ατισ♦φατε*, «Él (la Luna) le deja partir libremente», es decir, le permite entrar por la Puerta de la Luna al cielo libre; de la misma manera que nosotros podríamos hablar de San Pedro admitiendo un alma al cielo, o de un examinador «que pasa» a un estudiante; aquí nadie renuncia a nada, a no ser, ciertamente, que consideremos que el «examinador» renuncia a su derecho de «suspender» al estudiante, lo cual no está más dentro de su competencia que lo que está dentro del poder del Sol echar atrás al que da la respuesta acertada (*να♣ε ψαδ εναμ απασεδηετ*, *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.5.3). El *αβηι–ατι–σ♦φ* doblemente intensificado que se emplea en *Ατηαρϖα ζεδα Σα·ηιτ□* X.5.15 = XVI.1.5, es también «dejar pasar», de *αβηψ–ατι–μυχψατε* en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.30.4. Por consiguiente, puede decirse que hacer de *ατισρ□κ•×*/y de *ατψασρ□κ•×*/en nuestra Υπανι•αδ «Tú has renunciado» es forzar y distorsionar los significados normales de *σ♦φ*, ya sea con o sin el prefijo intensivo *ατι*. Y tampoco encontraremos nada en nuestro texto que nos compela a forzar o a distorsionar los valores esenciales de *σ♦φ* de esta manera. No obstante, si |α≡καρα lo hace, de debe a las mismas razones por las que cambia enteramente el significado de *Κατηα Υπανι•αδ* VI.4; puesto que está interesado únicamente en el Retorno (*νιϖ♦ττι*, *νιβηαϖα*, *αβηαϖα*), |α≡καρα ignora deliberadamente la procesión divina (*πραϖ♦ττι*, *πραβηαϖα*, *ϖιβηαϖα*)[134], y para él el *ακ•αρα* no es meramente el «Inagotable», sino más bien el «Pleroma No Fluente» o el «Pleroma No Procedente», *π⟨ρ⟩αμ απραϖαρτιν*, *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* III.12.7[135]. Es desde este mismo punto de vista como el Maestro Eckhart dice que «En el nacimiento del Hijo todas las criaturas salieron a la vida y al ser, y de aquí que todas las cosas son imaginadas vivas en el Hijo. Cuando el alma vuelve de nuevo adentro,

[134] Los traductores de los textos π□λι comprenden erróneamente *ϖιβηαϖα*; *ϖιβη⟨* es lo mismo que *ζιφαν*, «nacer distributivamente», como en *Ατηαρϖα ζεδα Σα·ηιτ□* X.8.13. *ζιβηαϖα* es «omnipresencia», es decir, un «devenir» o «nacimiento» universal en tanto que distinto de un «devenir» o «nacimiento» individual.

[135] Quizás la mejor explicación del término bien conocido Ακ•αρα (= Brahman) es la que se encuentra en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.43.8 «¿A quién reverencias?. Al Ακ•αρα. ¿Cómo entiendes el "Ακ•αρα"?. Es "Ακ•αρα" porque aunque fluye (*κ•αρατ*) no se agota (*να κ•×ψατε*)». El Brahman es la Fons Vitae inagotable, el «manantial inagotable» (*αϖαταμ⊃ ανυπακ•ιταμ*, /*γ ζεδα Σα·ηιτ□* X.101.5), el Plenum (*πυρ⟩αμ*) de *Ατηαρϖα ζεδα Σα·ηιτ□* X.8.29 y *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.5.

pierde al Hijo… el alma tiene que morir a toda actividad connotada por la naturaleza divina si ha de entrar en la esencia divina donde Dios es enteramente sin actividad», (I.275-6)[136]. Éste es el «último paso» (*Παραμαμ παδαμ*), ciertamente en el sentido de que en adelante, como lo expresa P\μ×, se debe «caminar sin pies»; pero ni para el Vedanta ni para el Maestro Eckhart se trata de toda la historia. Estar unificado con la Muerte (lo cual es la misma cosa que haber «conquistado a la muerte recurrente») es participar en todas las actividades de la Muerte así como en su «no actividad». Las «aguas inmutables» de ςαρυ\α no son sólo sin moción, sino también la Fuente de la Vida y el manantial siempre fluente de los Ríos de la Vida (*σινδη\ν□μ υποδαψα*, */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VIII.41-2); su «quietud» o inmutabilidad consiste en esto, a saber, que al manar, no disminuyen. «Ésta es la sorprendente paradoja, oh hombres, qué aunque los ríos corren, las aguas están quietas» (*χαραντι ψαν ναδψασ ταστηυρ □πα/, */γ ςεδα Σα·ηιτ□* V.47.5). El Sí mismo (*□τμαν*) «aparte de cualquier vislumbre de un "esto" o un "eso" o un "así" distintivo» (*α≡καρα, Σϖ□τμανιρ\πα\α* 112, cf. *Σα·ψυττα Νικ□ψα* I.140 y *Μαφφημα Νικ□ψα* II.39 *ν□παραμ ιττηατ□ψ□τι*) es también el Sí mismo que vivifica y el Sol de todas las cosas (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.115.1), adentro del cual se entra «en alas de alegría y felicidad» (*Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* II.5, cf. mi «Two Vedantic Hymns», *Βυλλετιν οφ τηε Σχηοολ οφ Οριενταλ ανδ Αφριχαν Στυδιεσ* VIII, p. 96, nota 3). Si el Hijo retorna al Padre, el Padre está deviniendo siempre el Hijo[137]. La trascendencia de la talidad no es una privación, sino una «omni-obtención» (*σαρϖ□πτι*), a saber, el cumplimiento de todos los deseos y la realización de todas las potencialidades, y de este «todo» nosotros no podemos excluir los de la manifestación formal. Como lo expresa San Pablo, «quienquiera que está unido a Dios es un espíritu»; y el Espíritu sopla como quiere, *χαρατι ψατη□ϖα♣αμ* (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.168.4). Es con esta voluntad con la que la voluntad del Comprehensor es uno, cuando dice en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* V.46.1 «Como un caballo que comprende, me unzo a mí mismo al poste

[136] Esto viene en respuesta a la pregunta, «¿Cómo puede haber muerte en el que dice de sí mismo que él es la vida?». «Sin actividad» es *αϖρατα, απραϖαρτιν;* es como *ϖρ□τψα, χακραϖαρτιν, ρατηιν*, y en este sentido como la «actividad divina» del Maestro Eckhart, como Dios procede. El punto del texto citado es que para conocer-Le como «descanso eterno, trabajo eterno», se debe haber cruzado desde la operación al descanso: aquel cuyo conocimiento es solo de Mitra no conoce a ςαρυ\α, pero aquel que vuelve a ςαρυ\α a través de Mitra posee a Μιτραϖαρυ\αυ a la vez.

[137] De aquí la designación de Agni como Ταν\ναπ□τ, «su propio nieto», y en la costumbre humana análoga, la transmisión de los nombres de abuelo a nieto.

(del carro), y eso de lo que tiro, eso transporta y da ayuda, y yo no elijo entre un ser soltado de él y un volver a él de nuevo. Qué el sabio conductor me guíe rectamente». ρ× K♦•\α dice de sí mismo, «No hay nada en los Tres Mundos, oh Π□ρτηα, que me quede por hacer (*καρταϖψαμ*)[138], ni nada no obtenido que me quede por obtener, y sin embargo yo estoy en acto» (*ϖαρτα εϖα χα καρμα)ι, Βηαγαϖαδ Γ×τ□* III.22). Así pues, no es con «actividad sólo», ni tampoco con «inactividad» como K♦•\α puede ser imitado: sólo «El que ve la inacción en la acción, y la acción en la inacción, está enteramente en acto» (*κ♦τσνα−καρμα−κ♦τ, Βηαγαϖαδ Γ×τ□* IV.18 = *κ♦τακ♦τψα/, Αιταρεψα (ρα)ψακα* II.5 y *Μαιτρι Υπανι•αδ* II.1; y *Σα·ψυττα Νικ□ψα* I.140 *καταμκαρα)×ψαμ⊃ αββηα□□ασι*). De la misma manera puede decirse, y de hecho lo dice el *□πτακ□μαμ, □τμακ□μαμ ακ□μαμ* de *Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* IV.3.21, que «Aquel cuyo deseo, o amor, es el Espíritu, a la vez tiene su deseo y es sin deseo, y encuentra cumplimiento del deseo en no desear».

Se ha mostrado suficientemente que las cosas que Naciketas se supone que ha abandonado no son esas cosas que abandona un Comprehensor. De hecho, no son las «cosas» lo que abandona, sino sólo las apariencias falsas; de la misma manera que uno abandona la noción de «cuerda» cuando se ha diagnosticado una serpiente[139], así

[138] Más plenamente en *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* III.17-18. *Κ□ρψαμ να ϖιδψατε*, y *ν□στι καρταϖψαμ* porque en él no hay ninguna potencialidad (*κ♦τψ□*) que no haya sido reducida a acto (*κ♦ταμ*): y *ναιϖα τασψα κ♦τεν□ρτηο ν□κ♦τενα* porque *σαρϖα−σα·σιδδη□ρτηα*/y como ςαρυ\α en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.25.11 *αβηι πα♣ψατι κ♦τ□νι ψ□ χα καρτϖ□* = I.164.20 *ανψα/αβηι χ□κ•ιτι*.

Por otra parte, cuando la Deidad se considera *ιν πρινχιπιο*, y como procediendo, *ακ♦τ□ρτηα* como en *Μαιτρι Υπανι•αδ* II.6, hay siempre «esas cosas que Dios debe querer necesariamente» (Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* I.45.2c.), es decir, *περ νεχεσσιτατεμ ινφαλλιβιλιτατισ* (y no *περ νεχεσσιτατεμ χοαχτιονισ*, cf. *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* III.18b *να χ□σψα σαρϖα−βη(τε•υ κα♣χιδαρτηα−ϖψαπ□♣ραψα/*). De aquí que en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.165.9 *ψ□νι καρι•ψ□ κ♦)υηι*; IV.18.2 *βαη(νι με ακ♦τ□ καρτϖ□νι;* VIII.102.8 *□βηυϖατ τϖα•⊇□ ρ(πεϖα τακ•ψ□* (es decir, desde ese «mundo» desde el que los mundos son formados, X.81.4), equilibrado por *Σα·ψυττα Νικ□ψα* I.180 *να με ϖανασμιν καρα)×ψαμ αττηι*, dicho por el Buddha por quien todo cuando debía hacerse ha sido hecho. En otras palabras, el Δεϖαψ□να es la vía del procedimiento desde la potencialidad al acto, desde la acción *περ αχχιδενσ* a la acción *περ εσσεντιαμ*.

[139] Es digno de notarse que el ejemplo de la cuerda y la serpiente ya lo empleaba Sextus Empiricus (*Πψρρηονισμ* I.227, 228) precisamente como se emplea en el Vedanta para ilustrar la falta de fiabilidad de todas las concepciones de la realidad que se basan en la percepción sensorial. Al

uno rechaza cualesquiera otras apariencias a las que la mente se ha apegado[140], y entra en posesión de un conocimiento más verdadero, y en último análisis de la Verdad misma; por así decir, uno renuncia a los reflejos[141] (*ιμαγο ιμαγινατα*) tan pronto como uno percibe su fuente (*ιμαγο ιμαγινασ*)[142].

---

mismo tiempo (□*δεμ* I.19) Sextus señala que los escépticos, de quienes se decía que «abolían los fenómenos», no hacían nada de esto; los escépticos aceptan la actualidad de los fenómenos, pero «cuestionamos si el objeto subyacente a ellos es tal como aparece, y nuestra duda no concierne a la apariencia misma sino a la explicación que se da de esa apariencia»; ésta parece ser también la posición vedántica, *μ□ψ□ϖ□δα*. Y ésta es ciertamente también la posición cristiana. San Agustín, *Δε ιμμορτ. ανιμαε*, c.12.n.19 «Las cosas son verdaderas en la medida en que tienen ser»; Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* I.14.9 «Las cosas que vemos alrededor de nosotros tienen un ser distinto aparte del veedor (individual)»; pero este *σερ* no es lo que nosotros vemos, ya que, □*δεμ* I.13.12.2, «Nuestro intelecto no puede comprehender las formas subsistentes simples, como realmente *σον* en sí mismas», y I.13.7 «Las realidades existentes en la naturaleza están fuera del orden de la existencia sensible e inteligible»; San Agustín, *Χονφ.* XI «Nuestro conocimiento comparado con el Tuyo es ignorancia» (cf. *αϖιδψ□*). Cuando San Agustín dice también (*Σολιλοθ. λιβ.* II.c.5.n.8) «Lo que a mí me parece que es verdadero es eso que es», no está diciendo que una apariencia es «verdadera» o que los sentidos de la razón juntos pueden hacer algo más que mantener una opinión sobre el ser de las cosas como son en sí mismas. «La creación es la emanación del ser», el cual «ser» es Dios (Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* I.45.1); conocer su ser, o su realidad última, o su verdad, sería conocerlas como son en Dios, sería conocer a Dios, para lo cual, como insisten tan a menudo las Υπανι•αδσ, los sentidos y la mente son inadecuados.

Puede ser que los escépticos griegos no creyeran en la posibilidad de un conocimiento verdadero, en una «ciencia» que se distinga de la «opinión»; sea como fuere, la posición de los escépticos como se cita arriba es indistinguible de la de las Υπανι•αδσ. Por nuestra parte estamos muy lejos de asumir una «influencia india», y en cualquier caso no estamos inmediatamente interesados en los problemas de la historia literaria, sino en las verdades expresadas. Sin embargo, en relación con lo presente puede observarse que lo que se dijo del relieve en la pintura en el *Μαη□ψ□να Σ⟨τρ□λα·κ□ρα* XIII.17 y *Λα·κ□ϖατ□ρα Σ⟨τρα*, edición de NANJIO, p. 91, aparece con una identidad casi verbal en Sextus (*Πψρρηονισμ* I.120) y en Hermes (*Λιβ.* XI.II.17a).

[140] Y que por consiguiente es una materia de «creencia propia», que ha de distinguirse de la «fe», cuya naturaleza «consiste en conocimiento solo» (Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* 11.II.47.13 ad 2).

[141] «Pues la producción (*γενεσισ, φανμα*) es la imagen del ser en la naturaleza (*η⟨λε*, la «madera» de */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.31.7 y 81.4 = el Brahman en *Ταιττιρ×ψα Βρ□ημα⟩α* 11.8.9.6h; *πρακ♦τι*), y la cosa producida (*γιγνομενον, φ□ταμ*) es una imitación de lo que es» (*μιμεμια του οντοσ = □τμανα /πρατ×μ□, /αταπατηα Βρ□ημα⟩α* VI.1.6.13), Plutarco, *Μοραλια*, 372, sigs.

[142] La posición inversa está admirablemente ilustrada por la historia del Perro y la Sombra de Esopo, donde el perro, que ha cruzado un puente, y que tiene un pedazo de carne en la boca, ve el

II.14: Naciketas apremia a la Muerte a que proceda a darle la respuesta a su pregunta, y Naciketas mismo describe Eso de lo que quiere aprender, en los términos de la teología negativa. En la primera línea, estamos de acuerdo con la traducción de Rawson «Aparte del deber y del no deber», aunque preferiríamos quizás «Aparte de lo que está o no está "en orden"». Es precisamente de este plano de la «conducta» de lo que el Comprehensor, el conocedor del Brahman, está liberado: cf. *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.4.1, donde ni lo bien hecho ni lo mal hecho (*να συκ♦ταμ να δυ•κ♦ταμ*) pueden cruzar el Puente del Espíritu que mantiene aparte a estos mundos; *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.18, *ϖιδϖ□ν πυ⟩ψα–π□πε ϖιη□ψα*, «El Comprehensor, deshaciéndose tanto del mérito como del demérito» (también en *Μυ⟩∂ακα Υπανι•αδ* III.1.3); *Καυ•ιτακ× Υπανι•αδ* I.4, «Este, separado de lo bien hecho y separado de lo mal hecho, como un comprehensor del Brahman, verdaderamente va al Brahman»; *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* V.15, «El Señor no acepta ni lo mal hecho ni lo bien hecho de nadie» (cf. *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.5.1-2); *Μαφφημα Νικ□ψα* I.135, «Si comprendes la parábola de la balsa, debes desechar el *δηαμμα*, y a fortiori el *αδηαμμα*»; San Juan 3:9, «Quienquiera que nace de Dios, no puede pecar»; Gálatas 5:18, «Pues si sois conducidos por el Espíritu, ya no estáis bajo la ley»; Maestro Eckhart, «Allí ni el vicio ni la virtud entraron jamás». En la segunda línea *κ♦τ□κ♦τ□τ* afirma la misma postura, y puede compararse con *Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* II.9, donde el Comprehensor «no es vejado por el pensamiento "¿Por qué no he hecho yo (*ν□καραϖαμ*) el bien? ¿Por qué he hecho yo (*ακαραϖαμ*) el mal?». Al mismo tiempo no debe pasarse por alto el tecnicismo metafísico de la fórmula. El «ha de hacerse (*κ♦τψ□*, */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.85.28; etc., *καρι•ψαμ*, I.165.9, VII.20.1, *καρα⟩×ψαμ*, *Μαφφημα Νικ□ψα* 11.39) que «todavía no se ha hecho» (*ακ♦ταμ*) contrasta con eso que «ha sido hecho» (*κ♦ταμ*)[143] o que «ha sido perfeccionado» (*συκ♦ταμ*) por «el que ha hecho lo que

reflejo en el agua, y salta tras él, perdiendo así la realidad en su persecución de la apariencia. Incidentalmente, queremos recomendar a aquellos que interpretan de una manera «naturalista» el */γ ςεδα*, las observaciones de Plutarco sobre los griegos que ya no eran capaces de distinguir entre «Apolo y el sol», *□δεμ* 400, D.

[143] *K♦ταμ*, que es el tiro más alto en los dados, se emplea también como un símbolo de perfección, cf. *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* IV.1.6 *ψατη□ κ♦τ□ψα σα·ψαντι⊃*, *Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* VII.15 *κ♦ταμ⊃ σα·παδψατε*, cf. la expresión de Jeremy Taylor, «el último tiro para la eternidad».

tenía que hacerse» (*κ♦τακ♦τψα /, Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* II.5, *Μαιτρι Υπανι•αδ* II.1), por «el que ha hecho toda la tarea» (*κ♦τσνα–καρμα–κ♦τ, Βηαγαϖαδ Γ×τ□* IV.18), como la potencialidad (= no ser en tanto que mal) contrasta con el acto (= ser en tanto que bien): Naciketas está pidiendo que se le hable de Eso en lo que no hay ninguna distinción entre potencialidad y acto, entre naturaleza y esencia. En relación con la tercera línea, no podemos aceptar la distinción del profesor Rawson entre «atemporal» y «eterno». Es cierto que «Hay dos formas del Brahman[144], a saber, el Tiempo (*κ□λα*) y lo Atemporal (*ακ□λα*)», *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.15, y que «es en el Fiat de lo Imperecedero» (el Brahman, *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* III.8.9) donde se separan el Sol y la Luna, el Cielo y la Tierra, y nuestros tiempos. Pero esto no significa que nuestro tiempo se aplique a aquel cuyo conocimiento de todas las cosas es *συβ–σπεχιε αετερνιτατισ;* nuestro tiempo procede desde un principio que está en él; como lo expresa tan bien San Agustín (Conf. XI.13) nosotros no podemos preguntar qué estaba haciendo Dios «antes» de hacer el mundo, porque el tiempo y el mundo son aspectos de la misma cosa, y no pueden considerarse aparte[145]. Una parte de nuestra ignorancia (*αϖιδψ□*, cf. Ulrich de Strasburgo, *ιγνοραντια διϖισισϖα εστ ερραντιυμ*) es el hecho de que el pasado y el futuro, la causa y el efecto están separados uno de otro aparentemente; ningún ser finito ha experimentado nunca un «ahora» de otro modo que como un «corto período de tiempo»; lo que Naciketas pregunta se refiere a un ahora sin duración, «donde todo "donde" y todo "cuando" tienen su foco».

II.13 *ϖιϖ♦ταμ σαδμα ναχικετασαμ μανψε*, literalmente «Yo considero a Naciketas una casa en abierto», o como lo traduce Rawson acertadamente «Una casa

---

Κ♦ταμ es esa perfección a la que tiende todo *κ♦τι*, y de aquí *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* V.9.8 *υτ κ♦ταμ, υτ κ♦τψ□μ*, «Levántate, oh acto. Levántate, oh potencialidad», e */♣□ϖ□σψα Υπανι•αδ* 16, *κ♦ταμ σμαρα*, «Acuérdate de la perfección».

[144] En relación con esto, ¿qué entiende el profesor Rawson (p. 135) por «sus» dos formas del Brahman (de |α·καρα)? ¿Acaso piensa que |α·καρα *ινϖεντ□* la doctrina de la única esencia y las dos naturalezas?. Aunque no menciona que esta doctrina aparece una y otra vez en el */γ ςεδα*, al menos se podría preguntar si |α·καρα era el *αυτορ* de *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* II.3, o si esta doctrina no era ya *♣ρυτι* para |α·καρα mismo.

[145] *Νον ενιμ ερατ "τυνχ", υβι νον ερατ "τεμπυσ"*. Cf. Deussen, *Πηιλοσοπηψ οφ τηε Υπανι•αδσ*, p. 201, «el espacio y el tiempo se derivan del sujeto. Por consiguiente, él mismo no está en el espacio y no pertenece al tiempo».

abierta, pienso, que es Naciketas», excepto que esta traducción pasa por alto el matiz de que la casa «estaba cerrada». El significado es que Naciketas ha abierto de una vez por todas la casa de la vida, y que ya nunca será encerrado nuevamente en una «casa», es decir, en un cuerpo-y-alma. Lo mismo exactamente se expresa en *Συττα–Νιπ□τα* 19 *ϖιϖα⊇α κυ⊇ι*, «cabaña abierta», una expresión que resume brevemente lo que se expresa con mayor extensión en las palabras bien conocidas del Buddha «Nunca, tú, oh constructor de casas, harás para mí una casa: todas tus vigas están rotas, tu caballete destrozado» (*ϑ□τακα* I.76)[146]. Para «casa» en tanto que «cuerpo» cf. Manu VI.76-77[147].

II.15; *παδαμ*, «paso», con esta palabra comienza la Muerte su exposición del Brahman; representa el «tercer don» de I.19 y prefigura el «tercer paso» de ϛι•⟩υ en III.9. La palabra es especialmente apropiada aquí, porque es precisamente este «fin del camino, la zancada más remota de ϛι•⟩υ» o la «morada más alta», donde hay un «manantial de miel» (/γ *ϛεδα Σα·ηιτ□* I.154.4), lo que se alcanza cuando se cruza el umbral de la casa de la Muerte, la Puerta del Sol o la Puerta del Mundo, como puede verse si cotejamos *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.39 «en ϛι•⟩υ» con /♣*□ϖ□σψα Υπανι•αδ*

[146] Cf. *Σα·ψυττα Νικ□ψα* I.8 (I.2.9 *Ταγγηα με κυ⊇ικ□ ναττηι, καχχι ναττηι κυλ□ϖακ□*, etc. en *Συττα–Νιπ□τα* 372, etc. *λοκε ϖιϖαττα–χχηαδο* puede significar lo mismo que *ϖιϖα⊇α κυ⊇ι* o puede hacer referencia en particular a la abertura del techo.

[147] La idea de una «casa vacía» en *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.10, «Como no hay mujeres bellas que tocar para quien entra en una casa vacía (*♣(νψ□γ□ρε*), así el hombre verdaderamente pobre (*σαννψ□σιν*) no toca los objetos de los sentidos», es una idea diferente, aunque no carece de relación con ésta. *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.10 corresponde a *Σα·ψυττα Νικ□ψα* I.107 donde el Buddha se refiere a sí mismo como morando en una «casa vacía» o en una «celda desnuda» (*συ□□□γ□ρα–γατο μαη□μυνι*).

Las palabras de *Μυ⟩∂ακα Υπανι•αδ* 2.4 *ε•α □τμ□ ϖι♣ατε βραημα–δη□μα*, «Esta Esencia espiritual entra dentro de la Casa de Brahma», no son ratificadas explícitamente por *Κατηα Υπανι•αδ* II.13, aunque se trata de la consecuencia inmediata y lógica de la salida de todo habitáculo mundano. De hecho, es a través de la «clave de bóveda» de la casa rota (a saber, el apex del corazón, el foramen del cráneo, o la puerta de sol del cosmos) como uno entra en la Casa de Brahma; lo que se implica en *Μυ⟩∂ακα Υπανι•αδ* 2.4 es que hay una puerta abierta, una «casa abierta» que es de un orden supramundano, «abierta» para aquel cuya habitación psicofísica se ha «abierto» de una vez por todas. Puede ser que en *Συττα–Νιπ□τα* 372 *ϖιϖατταχηαδο* sea una referencia a esta salida por el techo: pues la puerta del sol es efectivamente *ρα♣μιβηι /σαμχηανναμ* (UB. I.3.6), y del Buddha se dice que ha «abierto las puertas de la inmortalidad» (*Σα·ψυττα Νικ□ψα* I.138, etc.).

15 y *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* VI.5 «en la visión». La correlación de los «tres dones» con las «tres zancadas» de ςι•⟩υ se mantiene a todo lo largo de nuestro texto, y debe tenerse siempre presente.

II.23. Las dos últimas líneas son admitidamente difíciles; traducimos literalmente «Por aquel a quien Él elige, por ese puede Él ser aprehendido; esta Esencia Espiritual de uno desvela su forma más propia» (*τανυμ σϖ□μ = σϖαρ⟨παμ*). Compárese con */γ ςεδα Σα·ηιτ□* V.71.4 *τασμαι τανϖαμ ϖι σασρε*, «a él le desvela su forma». No parece que haya necesariamente implícita ninguna doctrina de la «Gracia»: compárese */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* II.3.3.8 *σα ψασψα κ□μαψατε, τασψα πρ□⟩αμ □δ□ψοδετι, σα μριψατασ*, «Él toma en sí mismo el Soplo de quienquiera que Él desea, y él muere; a quienquiera que Él ama, Él lo toma en sí mismo». El espíritu, ciertamente, se mueve siempre «como quiere» (*ψατη□ ϖα♣αμ, /γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.168.4, etc.); pero esto es conforme con su naturaleza propia, y es una cuestión de «necesidad infalible», y pertenece a «esas cosas que Dios debe querer necesariamente» (Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* I.45.2c). A quienquiera que se acerca a Él, como igual a igual, Él no puede repelerle, Él no puede sino «elegirle»; como en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.5.3 *νε♣ε ψαδ εναμ απασεδηετ*.

II.20 *α⟩ορ α⟩×ψ□ν μαηατο μαη×ψ□ν*, «menor que infinitesimal, más grande que grande»; con numerosos paralelos en otras partes en las Υπανι•αδσ (*Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VI.8.6, VI.12.2; *Μυ⟩∂ακα Υπανι•αδ* 11.2.2, etc.). Cf. Dionysius, *Δε διϖ. νομ.* IX.2.3, «A Dios se le llama Grande en su peculiar Grandeza que se da por sí misma a todas las cosas que son grandes y que se vierte en todas las magnitudes de afuera y que se extiende más allá de ellas… Esta grandeza es infinita, sin cualidad, y sin número… Y a la naturaleza de Dios se le atribuye la Pequeñez o la Rareza, debido a que él está fuera de toda solidez y de toda distancia y a que penetra todas las cosas sin impedimento ni estorbo… Esta Pequeñez es sin cantidad ni cualidad, es incontenible, e ilimitada, y aunque comprehende todas las cosas, ella misma es incomprehensible»[148].

[148] Aprovechamos esta oportunidad para observar que Dionysius, aun más quizás que el Maestro Eckhart, representa para un europeo una preparación casi indispensable para cualquier aproximación seria a las Υπανι•αδσ.

II.25. «¿Quién sabe verdaderamente dónde está?» (*κα ιττη□ ψατρα ϖεδα σα⟩:* como */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.168.3 *κυτα □ βαβη⟨ϖα*, «¿De dónde ha venido Él a ser?», con su respuesta en *Κατηα Υπανι•αδ* II.18 *να κυτα♣χιτ να βαβη⟨ϖα κα♣χιτ*, «Él no ha devenido desde ningún "donde", ni ha devenido tampoco un "alguien"». La sugerencia del profesor Rawson de una «interpolación agnóstica» (!) es ridícula, y ciertamente profana[149]. Uno podría preguntar de la misma manera «¿Quién sabe lo que Él es?» y responder con Erivgena que «Dios mismo no sabe "lo que" Él es, debido a que Él no es ningún "qué"». De la misma manera Dios no sabe de sí mismo "dónde" Él es, debido a que Él no es ningún "dónde". Como dice el Maestro Eckhart, «Su única idiosincrasia es ser». Todo esto no contradice la «cognoscibilidad» del Ser Supremo implícita en los versos previos de la *Κατηα*

[149] ¿Es una «interpolación agnóstica» en *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* V.4.3.4 «¿en qué cuadrante está Rudra, o en qué?»?. Agnóstica: sí, pero sólo como el Maestro Eckhart usa la palabra *Αγνοσια*, y en el sentido de la *Δοχτα Ιγνοραντια* de Nicolas de Cusa, y en el de «*Τηε Χλουδ οφ Υνκνοωινγ*». La respuesta a *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□*, en lo que concierne al Brahman, estaría en *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.7, «Los cuadrantes no existen para él», o en lo que concierne al Viento, estaría en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.1.9, «Los cuadrantes están confundidos; no se disciernen de noche… Ellos entran en Él» (*μυηψαντι δι♣ο να ϖαι τ□ ρ□τριμ πραφ□αψαντε⊃ τ□ εταμ εϖ□πιψαντι*); en otras palabras, como ellos son el Él, son *μ⟨ραδεϖα /*. Es solo «de día» cuando puede decirse que Él entra en *ελλοσ*. Μιτρ□ϖαρυ⟩α, como Mitra ve lo «infinito» de día, y como ςαρυ⟩α es lo «infinito» de noche (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* V.62.8). La «dirección» no tiene ningún significado «de noche», en el mismo sentido en que «lo infinito no puede ser atravesado». La respuesta aceptada por *Κατηα Υπανι•αδ* II.25d es entonces que «Nadie lo sabe»; es decir, «Nadie» que todavía es «alguien». Igualmente *Ιττη□* no es tanto «verdaderamente» o «ciertamente» como «así», y, por consiguiente, con el interrogativo «¿cómo?», *Ιττη□* ha de tomarse probablemente con *ψατρα*, de donde que la pregunta sea entonces «¿Quién sabe lo que Él es o dónde está?»; pregunta cuya respuesta es que «Él no está en ningún modo ni en ninguna parte», o como se expresa tan a menudo en los textos budistas, *ν□παραμ ιττηατ□ψ□τι*, «No hay ninguna extensión más del ser en ningún modo», o en las palabras de Erivgena, «Dios mismo no sabe "lo que" Él es, porque Él no es ningún "qué"», o en las de Dante «Ello no está en el espacio ni tiene polos» (*Παραδισο* XXII.67).

La «interpolación agnóstica» del profesor Rawson recuerda a aquellos eruditos que solían ver una sátira en el «Himno de la Rana» del */γ ςεδα*.

Las «preguntas» tales como las de nuestro texto forman una parte integral del «estilo» de las escrituras, y han de comprenderse como si se preguntaran en *βραημοδψα;* las respuestas pueden encontrarse usualmente en otra parte, o en cualquier caso son conocidas para aquellos a quienes se supone que se dirige la pregunta: por ejemplo *Κατηα Υπανι•αδ* IIV.3 y 4 *κιμ ατρα παρι♣ι•ψατε?* en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.4-5 *ατι♣ι•ψατε⊃ □τμαν*.

Υπανι•αδ y en otras partes; lo que esto implica es que Él no puede ser conocido como así o así, es decir, que todo lo que puede pensarse o decirse de Él es «No, no» (*νετι, νετι*). De entre las innumerables formulaciones cristianas de la teología negativa, el espacio aquí sólo nos permite una cita de Santo Tomás, «Toda relación que se predica de Dios desde el tiempo (o el lugar) no pone nada real en el Dios eterno, sino sólo algo acorde a nuestra manera de pensar… Por consiguiente, si al ver a Dios alguien concibe algo en su mente, esto no es Dios, sino uno de los efectos de Dios» (*Συμμα Τηεολογιχα*, III.35.5 c y 92.1 ad 4), del Maestro Eckhart, «Para conocer a Dios realmente, debes conocer-Le como lo No conocido», y de Nicolas de Cusa, «Deus cum non possit nisi negative, extra intellectualem regionem, attingi» (*Δε φιλ. Δει*, p. 121). Como dice P\μ×, a Aquel que «no puede reconocerse *α σ□ μισμο*», sólo puede conocer-Le aquel «cuyo lugar es el No-lugar, y cuyo rastro es el No-Rastro» (Oda XXXI en Nicholson, *Σηαμσ–ι–Ταβρ×ζ*). También son muy pertinentes las palabras de P\μ× «Yo toco el tono de la negación: La Muerte revelará el misterio» (*Ματηναω×* VI.722).

ΤΕΡΧΕΡ ϛΑΛΛ|

III.1: *♦τα*, el «orden cósmico», el *κοσμοσ* griego, el *ορδο* latino.— Como el Sol es la Verdad (*σατψαμ, πασσιμ*), así el Universo es Orden: *ιψα· ϖ□ ♦ταμ ασαυ* (*□διτψα*) *σατψαμ, Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* V.1.5.9. */τα* es el orden del universo, manifestado bajo el Sol, y visto por quienquiera que sea que puede ver a través de y con el «Ojo» solar, el «Ojo de Μιτρ□ϖαρυ\αυ» (*/γ ϛεδα Σα·ηιτ□* V.51.1, VII.61.1 y 63.1). *Θαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⎠α* III.36.5 identifica *♦ταμ* con *βραημαν* (*ομ ιτψ εταδ εϖ□κ•αραμ ♦ταμ*); cuya auto-intención es por consiguiente el acto de «creación», como en *Β♦ηαδ□ρα⎠ψακα Υπανι•αδ* I.4.10, «En el comienzo, este cosmos era el Brahman (*βραημα ϖ□ ιδαμ αγρα □σ×τ*). Eso se conoció a sí mismo, y dijo "Yo soy el Brahman". Con lo cual eso devino el Todo». Lo que Μιτρ□ϖαρυ\αυ, es decir, el *απαρα* y *παρα* Brahman, «conoce» o «ve» así es la «Pintura del Mundo» (*φαγαχ–χιτραμ*) pintada por la Esencia Espiritual (*□τμαν*) en el lienzo de sí mismo, en lo cual tiene una gran delectación» (| α·καρα,

Σϖ□τμανιρ(πα)α, 95): el «speculum aeternum», el espejo eterno, en el que Dios se ve a sí mismo y todas las cosas, y en el que aquellos Contemplativos[150] que también se miran perciben igualmente todas las cosas más claramente que de ninguna otra manera, y se ven también a «sí mismos» más verdaderamente que «como son en sí mismos» (San Agustín y San Buenaventura)[151]; pues como continúa *Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* I.4.10, «Cualquiera de los Devas que es despertado (*πρατψαβοδηψατα*)[152] a eso, ciertamente lo ha devenido, y así también en el caso de los Profetas y en el de los hombres… Sí, aquí y ahora (*εταρ–ηι*), quienquiera que sabe que "yo soy el Brahman", entra en ese "esto", deviene "Este Todo" (*σα ιδαμ σαρϖαμ βηαϖατι*), y ningún Deva puede impedirle devenir eso»[153]

Con estas concepciones de la «pintura del mundo» que los gemelos «embeben» (*πιβανταυ*, de la raíz *π□* en el sentido de «festejar con los ojos, con los oídos, etc., citado por M. Williamns, *Σανσκριτ Διχτιοναρψ*, de Manu) compárese Génesis 1:31 «Y Dios vio todo lo que había hecho, y vio que era muy bueno». Es en «Orden» en lo que esta «bondad» consiste: lo que Dios contemplaba era «la admirable belleza del universo» (que) está hecho de todas las cosas. En el cual, incluso lo que se llama el mal, bien ordenado y en su sitio, es el encomio eminente de lo que es bueno» (San Agustín, *Ενχηιρ.* 10.11); lo que Dios veía es el «bellísimo Orden dado a las cosas por Dios, en lo cual consiste el universo» (Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα*, I.25.6 ad 3); «la forma universal de este complejo» (Dante, *Paradiso*, XXXIII.90).

/ταμ⊃ παραμε παρ□ρδηε en nuestro verso corresponde a *♦τασψα παδε* en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.177.1-2, «A eso que el Alado concibe por el intelecto, a eso que

---

[150] *Κα♣χιδ δη×ρα* /de *Κατηα Υπανι•αδ* IV.1, «Cualquier contemplativo», no «un cierto sabio» como traduce Rawson.

[151] «Speculum aeternum mentes se videntium ducit in cognitionem omnium creatorum, sicut dicit Augustinus (*Δε χιϖ. Δει* XII.29) quod rectius ibi cognuscunt quam alibi… Unde melius videbo me in Deo quam in me ipso» (San Buenaventura, *I Σεντ.*, d. 35, a. unic, q. 1, fund. 3 y *Ιν Ηεξαεμ*, col. 12, n. 9, citado en Bissen, *ΛΠΕξεμπλαρισμε Διϖιν σελον Σαιντ Βοναϖεντυρα*, 1929, pp. 39, 44).

[152] *Κατηα Υπανι•αδ* VI.4 *ιηα χεδ α♣ακαδ βοδδηυμ: ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α* IV.19.4 *πρατιβοδηα–ϖιδιταμ ματαμ.* Cf. «Buddha».

[153] En *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α* I.5.3 «Él (Janus solar) no es capaz de rechazarle; pues él invoca a la Verdad»; *νε♣ε* en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α* corresponde a *να⊃ ×♣ατε* en *Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ.*

el Γανδηαρωα pronuncia en la matriz, a ese noumeno brillante y luminoso, a eso los Videntes están atentos» (*ταμ δψοταμ□ναμ σωαρψαμ μαν×•□μ ♦τασψα παδε καωαψο νι π□ντι*). Aquí *π□ντι*, de la raíz *π□*, «proteger», está más cercano en valor a *πιβανταυ*, de la raíz *π□*, «beber», de lo que podría parecer a primera vista; pues «observar, notar, atender, seguir», cf. «prestar atención», son significados reconocidos de este otro *π□* (M. Williamns, *Σανσκριτ Διχτιοναρψ*), y la interpretación en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.36.5, donde se examina el verso, es evidentemente correcta, —«es en tanto que "reflejan" por lo que se dice que ellos "protegen"» (*ψαδ⊃ μ×μ□·σαντε⊃ ταδ⊃ νιπ□ντι*); o como podríamos decirlo también, *♦τα–δψυμναμ μαν×•□μ νιπ□ντι*, «mantienen la luminosa idea del Orden», «mantenimiento» que es también una «manutención»[154]. La distinción entre *π□ντι*, «ellos reflejan» y *πιβανταυ*, «ellos embeben», en el sentido usualísimo de «embeber mentalmente», está lejos de ser absoluta.

Un examen pleno de *♦τα* sería imposible aquí. Pero no podemos dejar de observar que esta palabra sólo se puede traducir acertadamente por su equivalente etimológico, a saber, «Orden». En tanto que «orden», y por consiguiente también en tanto que «recto» y «rito», *♦ταμ* se distingue de «verdadero» (*σατψαμ*) como una aplicación se distingue de su principio en el cual subsiste más eminentemente. */τα* es lo «recto» (no sólo en un sentido moral, sino en el sentido más amplio de «correcto»), *♦τ□ϖαμ* es «en orden» y «regular», y todo lo que es *αν♦τα* es «desordenado» o «irregular» o «informal». La venida al ser del Kosmos es la producción del «Orden» a partir del «Caos» (*κηα*[155], como en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* II.28.5 *♦δηψαμ□ τε ϖαρυ⟩α κη□μ ♦τασψα*), y esto es específicamente la operación aria (*ϖρατα*) en tanto que se distingue de la inoperación de los Asuras, —

[154] En */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.2.8 citado abajo, *♦τα–σπ♦♣□* tiene este valor literal, pues *σπ♦♣*, «tocar, sostener, agarrar» (M. Williamns, *Σανσκριτ Διχτιοναρψ*) corresponde a «mantener», literalmente «agarrar en la mano».

Con *νι π□ντι* cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.8 donde Agni es *γοπ□μ ♦τασψα*; y VIII.26.21 donde ς□ψυ, el Viento del Espíritu, es *♦τασ–πατι*. En este último contexto, ς□ψυ como «yerno» de Τϖα•⊇♦ = marido de Σ⟨ρψα = Σ⟨ρψα, *□τμ□ φαγαταση ταστηυ•α♣ χα*, */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.115.1.

[155] Para algunas de las connotaciones de *Κηα* ver mi «*Κηα* and other words denoting "Zero" in connetion with the metaphysics of space» en *Βυλλετιν οφ τηε Σχηοολ οφ Οριενταλ ανδ Αφριχαν Στυδιεσ* VII, 1934, pp. 487-497. De aquí se origina *συκηα* y *δυ/κηα* (como lo observa Buddhaghosa, Μαχδονελλ, *ςεδιχ Μψτηολογψ* 451).

«Estos Comprehensores, Hombres de orden, Videntes (*ωιδω□≡σα ⌊⌋ ♦τ□ωανα ⌊⌋ καωαψα ⌊⌋*), poseedores ellos mismos del tesoro último del Mísero que estaba oculto en la caverna (*νιδηιμ πα⟩×ν□· γυη□ ηιταμ*), y habiendo tomado nota de los desórdenes (*αν♦τ□*, sc. de los "míseros" Asuras), volvieron (de su incursión), y ocuparon su sitio en la poderosa Vía» (*⌊γ ςεδα Σα·ηιτ□* II.24.6-7), «formaron todo este mundo de polvo, midiendo las casas que antaño habían sido sin medida» (*⌊γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.56.5), «Vosotros, Μιτρ□ωαρυ⟩αυ, Videntes, criadores del orden, vosotros en cuya mano está (= que mantenéis) el orden, en el "orden" habéis realizado vuestro gran designio» (*♦τενα μιτρ□ωαρυ⟩□ω ♦ταω♦δδη□ω ♦τασπ♦♣□ κρατυμ*[156] *β♦ηανταμ □♣□τηε καω×, ⌊γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.2.8-9)[157].

III.1 continuado: Por otra parte, es muy improbable que *συκ♦τασψα λοκε* signifique «en el mundo de los justos». *Μυ⟩∂ακα Υπανι•αδ* I.2.6-10 ridiculiza a aquellos que piensan que «esto que ha sido ganado por su mérito y por lo que ha sido bien hecho (*πα⟩ψα ⌊, συκ♦τα ⌋*) es el Mundo de Brahma… lo necios que se deleitan en *εσε* (mundo ganado por el mérito) como su "máximo"[158] (*♣ρεψασα ⌊,* cf. *Κατηα*

[156] *Κρατυ*, «designio», «propósito» o «consejo» (como OT. *πασσιμ*, «el consejo del señor» — *χονσιλιυμ σινε δυβιτατιονε*). En *Κατηα Υπανι•αδ* II.11 *κρατορ αναντψαμ*. Pero en *Κατηα Υπανι•αδ* II.20 *ακρατυ*, «sin propósito», «sin cálculo», sin una voluntad individual, cf. *⌊γ ςεδα Σα·ηιτ□* IV.46.1 *μα⊃ ωασμι*, «no como yo quiero, sino como Tú quieres».

[157] *Χονχρεατο φυ ορδινε ε χονστρυττο αλλε συστανζιε*, Dante, *Παραδισο* XXIX.31 (donde, como queda claro en las siguiente líneas, la *συστανζιε* es *σαττωα*, *ραφασ*, y *ταμασ*).

[158] El Mundo de Brahma Empíreo es más verdaderamente «no hecho» (*ακ♦τα*, «increado») que «bien hecho» (*συκ♦τα*), a no ser que comprendamos por «bien hecho», «auto-hecho» (*σωακ♦τα*), de acuerdo con *Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* II.7.⏐α·καρα debe haber tenido en mente este texto; pero su interpretación ulterior de *♦τα* como *καρμα–πηαλα* es imposible en un contexto que trata del *παραμα παρ□ρδηα*, donde, ciertamente, no hay «recompensas» y adonde no hay ninguna admisión por el «mérito» (*πυ⟩ψα*) sino sólo por la «cualificación» (*αρηα⟩α*) *⌊γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.63.4.

Aquí podemos observar *Κατηα Υπανι•αδ* II.24 y las anotaciones de Rawson. En primer lugar, permítasenos observar que las Υπανι•αδσ, a saber, el *φ□□να κ□⟩∂α*, son tratados gnósticos por hipótesis, y no tratados éticos; su incumbencia es el arte de conocer a Dios, o en otras palabras la vida contemplativa. Así pues, no podemos esperar que ninguna parte considerable de estos textos se dedique a la exposición de la prudencia. Lo más que puede esperarse en estos contextos es un reconocimiento pleno del valor dispositivo indispensable de los «medios», y esto es justamente lo que encontramos en *Κατηα Υπανι•αδ* II.24 y en el correspondiente *Μυ⟩∂ακα Υπανι•αδ* III.2.3 (que Rawson cita muy apropiadamente, p. 115), cf. *Βηαγαωαδ Γ×τ□* II.44; sin embargo, es muy claro que

Υπανι•αδ II.2)… cuando llegan a ser (*βη⟩τϖ□*) en la sumidad del ser contingente (*ν□κασψα π♦•τηε = βηαϖ□γρε*)[159], permanecen en este mundo o en uno peor». Similarmente *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.3.1-3, donde no hay ninguna admisión adentro del Sol «por lo que tú has hecho de malo o de bueno» (*ιδαμ π□παμ ακαρ⊃ ψο ϖαι πυ⟩ψακ♦τ σψ□τ*); cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VIII.70.3 «Nadie le alcanza por las obras o los sacrificios» (*να κι• ⊇αμ καρμα⟩□ να♣ατ⊃ να*

---

los medios éticos, por indispensables que sean, no son fines en sí mismos, sino *μεδιοσ ηαχια* un fin más allá de ellos mismos. Ésta es también la doctrina cristiana; la prudencia es esencial para la vida activa, pero es sólo accidental para la vida contemplativa (Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα*, II-II.180.2 «Las virtudes morales no pertenecen a la vida contemplativa esencialmente… Por otra parte, las virtudes morales pertenecen a la vida contemplativa dispositivamente»). («Se dice que la vida contemplativa es la vida de aquellos que se inclinan principalmente a la contemplación de la verdad… Puesto que concierne a la esencia de la acción, la vida contemplativa pertenece al intelecto», y debe distinguirse de la mera observación de las cosas por los sentidos o el intelecto y de la persecución del conocimiento por el conocimiento mismo, *□δεμ* 180.1, —la última observación muestra muy claramente que ni la «ciencia» ni la «filosofía» en los sentidos modernos de las palabras pertenecen a la vida contemplativa, sino a la vida activa). Por consiguiente, no es ningún defecto de las Υπανι•αδσ el que no sean exposiciones de ética; aquellos «que se inclinan principalmente a las acciones externas» se espera que obedezcan a las leyes del ritual y de la conducta (el *καρμα* en ambos sentidos) que están establecidas en los Δηαρμα⟩□στρασ, en los que los principios primeros que son la incumbencia exclusiva de las Υπανι•αδσ se aplican a las contingencias específicas; obediencia que, como se afirma en nuestros textos, *Κατηα Υπανι•αδ* II.24 y *Μυ⟩δακα Υπανι•αδ* III.2.3, *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.4.9, es también, y al mismo tiempo, una preparación o una cualificación indispensable para la vida contemplativa.

[159] *Ν□κασψα Π♦•⊇ηε* no es «en la espalda del Cielo», en el sentido de «en el lado más remoto del Cielo», sino «justamente en este lado de acá del Cielo»; de la misma manera que en *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* X.7.38 *κρ□νταμ σαλιλασψα π♦•⊇ηε* es «procediendo sobre la faz de las aguas». Los Cielos arriba y las Aguas abajo se consideran que tienen sus espaldas vueltas hacia nosotros.

De la misma manera los Ν□κασαδσ o «Asientos de Bóveda» están a este lado de acá de aquel Sol, mientras que los Πα□χαχ\∂□⟩ están al otro lado de aquel Sol (*/αταπατηα Βρ□ημα⟩α* 6.1.14, cf. *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* V.3.7); lo que constituye una clara distinción entre los Devas cósmicos y el Gandharvaloka supracósmico, y así entre lo que es obtenible por el sacrificio solo, y lo que es obtenible por la gnosis (con o sin una realización efectiva del rito); cf. la distinción similar entre los Devas mundanos y los Gandharvas supramundanos en */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* III.2.4. La estación más alta de los Devas mundanos es un Elíseo, mientras que la de los Gandharvas es el Empíreo. El hecho de que en *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* V.3.7 a los Πα□χαχ\∂□σ se les llame «Apsarases» «que esperan al Sacrificador en aquel mundo» es congruente con las historias de Πυρ\ραϖασ y Υρϖα♣× (*/αταπατηα Βρ□ημα⟩α* XI.5.1), puesto que la reunión final de Πυρ\ραϖασ con Υρϖα♣× en el Gandharvaloka es evidentemente «en el cielo más alto» (*β♦ηαδ διϖ□, /γ ςεδα Σα·ηιτ□* V.41.19).

ψαφ□αιρ), *Βηαγαωαδ Γ×τ□* V.8 «Un hombre uncido, un conocedor del principio, jamás considera que "yo soy el hacedor del algo"» (*ναιωα κι·χιτ καρομ×τι ψυκτο μανψετα ταττωαωιτ*), y de acuerdo con esto tenemos *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.3.3 «Tú (Dios) eres el hacedor de todo ello» (*τωαμ ωαι τασψα καρτ□Πσι*), y Tauler, *Φολλοωινγ οφ Χηριστ* 16, 17 «Por sus obras no pueden entrar adentro de nuevo… Si un hombre ha de venir a Dios, debe estar vacío de toda obra y dejar que solo Dios opere»[160].

III.1 continuado: *Παραμε παρ□ρδηε = παραμε ωψομαν*, «en el empíreo supremo» (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.129.7). Cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.164.10 y *Πρα♣να Υπανι•αδ* I.11 *πα□χαπ□δαμ διωα⊃ παρε αρδηε πιταραμ, απαρε* (*αρδηε*) *ωιχακ•α⟩αμ*, «El Padre de Cinco Pies en la mitad más remota del cielo[161] (más allá del Sol), el Presenciador (el Sol) en la mitad más baja», donde nuevamente se plantea la cuestión de los dos aspectos de la deidad, a saber, *παρα* y *απαρα* Brahman, ςαρυ⟩α y Mitra, etc., de quienes el primero ve por medio del segundo que es su «ojo» (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.88.13b, *Ατηαρωα ςεδα Σα·ηιτ□* X.7.33, el *χακκηυμ λοκε* budista, etc.); y la distinción entre un Empíreo y un Elíseo. Es al primero, al Empíreo, al que se refiere la *Κατηα Υπανι•αδ* V.15, «Allí ningún sol brilla, ni ninguna luna, ni ninguna estrella», cf. Apocalipsis 21:23 «Y la ciudad no tenía ninguna necesidad del sol». Además, es precisamente a esta «mitad más remota» a donde después de emanar a las deidades cósmicas más altas y más bajas, el Brahman se retira (*ατηα βραημαιωα παρ□ρδηαμ αγαχχηαδ*), —es decir, «el séptimo día descansó»— y es desde allí desde donde «descendió del cielo» o más literalmente desde donde «bajó de nuevo por medio del nombre y el aspecto, o el fenómeno» (*πρατψαωαιδ ρ⟨πε⟩α χαιωα ν□μν□ χα*)[162] con lo cual los Devas, que eran

[160] «Las obras de un hombre que es conducido por el Espíritu Santo, son las obras del Espíritu Santo más bien que las suyas propias» (Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* II-I.93.6 ad 1).

[161] «La imagen (*πρατιμ□*) del Año que los hombres reverencian (*υπ□σατε*) en Ti, oh Noche», *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* V.7.2.1: «Mitra es el Día, ςαρυ⟩α es la Noche», *Πα□χαωι·♣α Βρ□ημα⟩α* XXV.10.10.

[162] En el *τε βραημα⟩□πυ / αμ♦ταμ* del texto, el valor instrumental de *βραημα⟩□* es significativo, y debe retenerse en la traducción. No hay necesidad de decir que es como Agni o el Sol como el Brahman vuelve adentro del cosmos, y que decir que los Devas cósmicos «obtienen la inmortalidad por medio del Brahman» (manifestado por nombre y aspecto) equivale a decir con */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.37.7 «Tú, oh Agni (*ωιχαρ•α⟩ε* en V.6 como *ωιχακ•α⟩αμ* en I.164.10, *ωιπα♣ψατι*

originalmente mortales, devinieron inmortales (/ατατατηα Βρ□ημα⟩α XI.2.3.1-6). En la cita de /γ ςεδα Σα·ηιτ□ I.164.10 de arriba, hemos retenido πα□χαπ□δαμ porque este epíteto del «Padre» (cf. /γ ςεδα Σα·ηιτ□ X.82.1 ςι♣ϖακαρμα, «Padre del Ojo», es decir, del Sol) nos lleva por sí mismo a una demostración más completa de la naturaleza del Padre; por ejemplo, πα□χαπ□δαμ πιταραμ corresponde al ακ•αραμ πα□χαϖιδηαμ de Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα II.3.8, y al «quíntuple Πραφ□πατι, Año, y Viento» de /αταπατηα Βρ□ημα⟩α VI.1.2.7 sigs., donde las cinco formas o sí mismos son las de las estaciones o los cuadrantes; con lo cual está plenamente de acuerdo la glosa de | α·καρα sobre Πρα♣να Υπανι•αδ I.11, donde los «cinco pies» se explican como las «cinco estaciones», que son los «pies» del Sí mismo Anual del Sol, y que son los pies (o los rayos) por cuyo medio se efectúa su procesión (παδαιρ⊃ □ϖαρτατε). Similarmente en Μαιτρι Υπανι•αδ II.6, donde Πραφ□πατι, «dividiéndose quíntuplemente a sí mismo», procede acordemente; el texto completo, a saber, «En verdad, Él, siendo de finalidad no realizada debido a su permanencia dentro de este corazón nuestro, consideró, "Que yo goce, o experimente, los objetos" (σα ϖ□ ε•ο Πσμ□δ η♦δανταρ□δ ακ♦τ□ρτηο Πμανψατ□ρτη□ν α♣ν□μ×τι), con lo cual, abriendo estas aberturas (las puertas de las percepciones sensoriales), y saliendo, por medio de sus cinco rayos come de los objetos de los sentidos» (ατηα κη□ν×μ□νι βηιτϖοδιτα / πα□χαβηιρ να♣μιβηιρ ϖι•αψ□ν ατττι), arroja una vívida luz no sólo sobre el pasaje presente, sino también sobre Κατηα Υπανι•αδ IV.1 y 6.

III.1, concluido: Χη□ψ□–ταπαυ, «sombra y brillo o luz»: «tan diferentes», como dice Rawson, aunque uno y el mismo, son los «sí mismos» inmanente y trascendente, el saboreador y el presenciador, Dios y la Divinidad, Mitra y ςαρυ⟩α, απαρα y παρα Brahman. Cf. Κατηα Υπανι•αδ VI.5 donde, nuevamente, el Brahman ha de verse «en el Mundo de Brahma» en su aspecto más alto, como χη□ψ□–ταπαυ. Similarmente Böehme, Τηρεε Πρινχιπλεσ XIV.76, «Y la profundidad de la obscuridad es tan grande como la habitación de la luz; y ellas no están distantes una de otra, sino juntas una en otra, y ninguna de ellas tiene comienzo ni fin». «Mitra es

---

en III.62.9, y Vipassi como el Buddha anterior en Δ×γηα Νικ□ψα II.35), señalas al mortal la inmortalidad más alta», o con IV.53.2 «Tú, antiguamente Σαϖιτ♦ para los Devas, a quienes nosotros adoramos, les diste su inmortalidad, la más alta de todas las participaciones; y además, a manera de don a los hombres, abriste la secuencia de sus vidas».

el día, ςαρυ⟩α la noche» (*Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* XXV.10.10): «Mitra y ςαρυ⟩α son un par conjunto» (*/αταπατηα Βρ□ημα⟩α* IX.5.1.54). Considerada junta, de la Identidad Suprema puede decirse que «Su sombra es vida y su sombra muerte» (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.121.2), pues es ciertamente el Año el que «separa (da ser distinto) a unos y unifica (mata) a otros» (*Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* III.2.3); «Yo mato y yo hago vivir» (Deuteronomio 32:39). Considerados aparte Agni o el Sol son tanto «sombra» como «semejanza» (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* V.44.6 y *Γοπατηα Βρ□ημα⟩α* I.3) y tanto «sombra» como «cobijo del calor» (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* VI.16.33), «pues en su sombra está todo este universo» (*/αταπατηα Βρ□ημα⟩α* VIII.7.3.13), cf. Isaías 25:4 y 32:2 y Lamentaciones 4:20. En otras palabras es la Luz que cobija la que es la «sombra», y la Obscuridad la que es el «calor ardiente». Al mismo tiempo, desde el punto de vista de la teología absolutamente negativa puede decirse también que el Ακ•αρα (el Brahman) es «sin sombra ni obscuridad, sin un adentro ni un afuera» (*Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* III.8.8); «Él es, por eso solo es aprehendido» (*Κατηα Υπανι•αδ* VI.12), como Damasceno, *Δε φιδ. Ορτη.* I, «El que es, es el principal de todos los nombres aplicados a Dios»[163].

III.2: El símbolo del Puente (*σετυ*) es de la más alta significación en la tradición védica y en todas las demás tradiciones; éste es el Puente Cinvat del Avesta y el «Puente del Pavor» en el folklore. El tema requiere una exposición detallada en otra parte. Aquí observaremos solo, primeramente, que el Puente, identificado con el Brahman en nuestro texto, se identifica en otras partes con el ⌊τμαν, e.g. *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.4.4 (*ψα □τμ□⊃ •α σετυ⟩*)[164], *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.4.22 (*αφα □τμ□⊃ ε•α σετυ⟩*), *Μυ⟩∂ακα Υπανι•αδ* II.2.5 *ταμ εϖαικαμ φ□⟩ατηα □τμ□ναμ* (*αμ♦τασψαι•α σετυ⟩*), cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.61.16 (el Sol, o Soma) *ϖιπρασ⊃ σϖασετυ/*, y San Juan 14:6 «Yo soy la Vía, la Verdad, y la Vida»; y en segundo lugar, que la palabra *σετυ* misma, acordemente a su derivación de *σ×*, «atar», como si fuera con cuerdas, es muy significativa, no sólo cuando significa un «lazo» o una «cadena», como en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* IX.73.4, sino también en su sentido más usual de «puente». Pues el Puente del Espíritu es

[163] Para un examen más completo ver mi Χη□ψ□, en *Θουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ* 55, 1935.

[164] Cf. *ϖιπρ□ ϖιπρασψα β♦ηατο ϖιπα♣χιτα /(σαϖιτυ⟩)* en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* V.81.1 y *τϖαμ αγνε αγνιν□ ϖιπρασψα⊃ σαμιδηψασε* en VIII.4.13.

literalmente un «lazo» que ata el Cielo y la Tierra, el Sol al corazón; el Espíritu solar es el Pontifex; el simbolismo del Puente coincide con el del «Hilo del Espíritu» (*στρ□τμαν*), y su peculiar aptitud debe haber sido aún más evidente cuando los puentes eran usualmente de cuerda, y no como son ahora, construcciones sólidas de piedra o de metal. Quienquiera que ha visto un puente de cuerda, tendido como el hilo de una araña (que citamos expresamente, debido a que aquí también está implícito el simbolismo conexo del Araña solar) desde una orilla a otra de un impetuoso torrente de los Himalayas, podrá apreciar bien las palabras de *Κατηα Υπανι•αδ* III.14 b «Estrecho como el filo de una navaja, difícil de pasar (*δυρατψαψ□*, cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VII.65.3 *σετ(δυρατψετ(⊃ μιτρ□ϖαρυ)□*), ciertamente un paso difícil».

III.3-4: Como es usual, el Carro es aquí el cuerpo, o más bien el cuerpo y todo lo que usualmente se entiende por «alma». Rawson, en un apreciable examen (p. 216) apenas subraya la congruencia de las distintas «parábolas». Nosotros proponemos considerar sólo un punto, a saber, en su relación con la versión del *Μιλινδαπα□ηο*. Como lo expresa Rawson acertadamente, en *Κατηα Υπανι•αδ* el ⌊τμαν es el «señor del carro», es decir, el dueño que va montado en él, y que conoce y quiere su curso, aunque delega la operación efectiva del vehículo a un asistente o cochero (puesto que la distinción entre el *ρατηιν* y el *σ□ρατηιν* es la que hay entre el pasajero y el conductor); en *Αιταρεψα (ρα)ψακα* II.3.8 tenemos la usualísima formulación según la cual el Soplo del Espíritu «ocupa su sede en» (*πρ□)ο Πδηιτι•⊇ηατι*) su vehículo, que, por consiguiente, es su «sede» (*αδηι•⊇η□ναμ*, *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.12.1), cf. *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* XV.9 *αδηι•⊇η□ψα*, citado en una nota arriba; en *Μαιτρι Υπανι•αδ* II.6 el ⌊τμαν es el «instigador» (*πραχοδαψιτ♦*) que levanta el cuerpo en posesión de consciencia, y esto es nuevamente la «ocupación de una sede» (*αϖαστη□ναμ*) o una hipóstasis. En cada caso se recalca la distinción entre el ⌊τμαν y la *βυδδηι*, el *μαναϛ*, los *ινδριψ□)ι*, etc., y de la misma manera se recalca igualmente la distinción entre el Conocedor del campo y el campo mismo en *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* XIII. Si los corceles, es decir, los sentidos, son a veces indóciles (*Κατηα Υπανι•αδ* III.5), tenemos la situación que se describe en *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* V.6, «Entonces, ciertamente, el ⌊τμαν tiene que comportarse como un enemigo, en guerra con lo que no es el ⌊τμαν» (*αν□τμαναϛ τυ ♣ατρυτϖε ϖαρτετ□τμαιϖα ♣ατρυϖατ*), a saber, el Espíritu en guerra con la

carne. Con la palabra *ανατ□* el *Μιλινδαπα□ηο* no niega el ⌊τμαν, sino que afirma meramente, de acuerdo con muchos otros de los textos pali, que *εστε* (carro), *εν ταντο θυε εστε χαρρο* (comúnmente llamado «N□γασενα»), «no es el Espíritu», o «no es mi espíritu», «no es el □τμαν» (*να με σο αττα*, «Esto no es mi espíritu», *πασσιμ*). Como ha observado recientemente Mrs. Rhys Davids (*Θουρναλ οφ τηε Ροψαλ Ασιατιχ Σοχιετψ* 1937, p. 259), el Buddha daba por establecida la existencia del ⌊τμαν. Nosotros debemos agregar que en *Κατηα Υπανι•αδ* ha de tenerse en cuenta la correspondencia de *ϖιφ□□να* de III.9 con la *βυδδηι* de III.3; y además, en la segunda línea, se repite la construcción de la primera, de manera que tenemos *μανα⌋–πραγραηαϖ□ν ναρα⌊*, donde *μανα⌋–πραγραηα–* corresponde a *ϖιφ□□να–σ□ρατηι⌋* y *□ϖ□ν ναρα⌋* a *ψασ τυ* en la primera línea, y por consiguiente, «el hombre que tiene la mente como riendas», no «el hombre que tiene la mente bien riendada» si esto significa, como parece significar, «que gobierna su propia mente», pues ese no es el trabajo del *ναρα* sino de la *βυδδηι*. Los corceles no serán indóciles, si están controlados por *ϖιφ□ανα* (la *βυδδηι*) en el gobierno de los sentidos, no directamente, sino por medio del *μαναση*[165]. Es el hombre sin *ϖιφ□□να* (discriminación), el hombre cuyo *μαναση* (razón) no ha sido uncido, cuyos corceles son indóciles, el que no alcanza la meta, como se afirma en *Κατηα Υπανι•αδ* III.7, de lo cual III.9 afirma la inversa. La falta del hombre en 7 consiste en no haber atado las riendas al bocado del freno, y en ponerlas en las manos de su cochero; su mérito en 9 consiste en haber hecho justamente esto. Acontezca lo que acontezca, el ⌊τμαν

[165] El verso 9 es casi una paráfrasis de *⌋γ ςεδα Σα·ηιτ□* V.81 *ψυ□φατε μανα υτα ψυ□φατε δηιψα⌋ ϖιπρ□ ϖιπρασαψα β♦ηατο ϖιπα♣χιτα⌋(σαϖιτυ⌊)* donde *δηιψα⌊*, «contemplaciones» (*δηψ□ν□νι*) corresponde al *βυδδηι* y *ϖιφ□□να* de nuestro texto, y *ψο ψυ≡κτε δηιψα⌋*al *δηιρα⌊*, «contemplativo» de *Κατηα Υπανι•αδ* IV.1. Hacemos uso de esta oportunidad para observar que las traducciones habituales de *δη×* y *δηιρ□⌋* como «pensamiento» y «sabio» son sumamente inadecuadas; ciertamente no es con el «pensamiento» como se obtiene la visión de Dios, sino en «contemplación». El «pensamiento», como «piensa» el filósofo moderno, pertenece a la vida activa, y está muy alejado de lo que se entiende por *δη×*, Cf. Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* I.34.1 y 2, «Cuando el intelecto alcanza la forma de la verdad (es decir, *σϖαρ⌋παμ σαμπαδψατε:* cuando hay *αδεθυατιο ρει ετ ιντελλεχτυσ*, en *σαμαδη×*), ya no *πιενσα*, sino que *χοντεμπλα* la verdad perfectamente», y Richard de Saint Victor, *Δε Χοντεμπλ.* I.4, donde se distingue entre la contemplación, la meditación y la cogitación («la contemplación es que el alma more clara y libremente en el objeto de su visión; la meditación es la observación de la mente mientras se ocupa de la búsqueda de la verdad; y la cogitación es la mirada de la mente que es propensa a vagar»).

no será afectado; pero cuando el vehículo se deshace con la muerte, y el Espíritu asciende, el «hombre» fulano, el que pensaba en los términos de «yo» y «mío», no se encontrará «en él», no se habrá «encontrado a sí mismo», ni «habrá conocido quien es»; no quedará nada de él, de fulano, sino su *καρμα*, o, en otras palabras, sus tendencias, que serán heredadas por otros. Parece tratarse de una cuestión sutil, pero a nosotros nos parece más importante conservar, como se hace en el texto mismo, la jerarquía de los poderes, y no confundir al «hombre», de quien los sentidos son una parte, con ese de sus poderes cuya operación es controlar los sentidos. Una tal confusión implicaría una participación de los sentidos mismos en su propio gobierno —una situación verdaderamente «democrática», y como todas las concepciones del «auto-gobierno» en el sentido de «gobierno del pueblo por el pueblo», una cosa completamente imposible, puesto que es imposible para cualquier poder funcionar simultáneamente en una y la misma relación a la vez activa y pasivamente.

III.10-11: La mayoría de las dificultades de Rawson surgen de su creencia en una «evolución» del pensamiento indio, y de su consecuente preocupación de la historia literaria. No obstante, llega a la conclusión acertada en lo que concierne a *αωψακτα*, lo «Inmanifestado», a la luz de *Βηαγαωαδ Γ×τ□* VIII.18-21 (cf. II.25, 28 y VII.24), cuando dice, p. 139, que «el *αωψακτα* es la naturaleza propia de la Persona suprema». Pues la Identidad Suprema es precisamente la identidad de una *εσενχια* manifestada y de una *ναυραλεζα* inmanifestada, «ser y no ser» (*σαδασατ*), y en este sentido «más allá» de ambos: en otras palabras, la Identidad Suprema es *ωψακτ□ωψακτα*, «Manifestada e Inmanifestada»; de la misma manera que a *Πραφ□πατι* se lo llama repetidamente *νιρυκτ□νιρυκτα*, y como en */γ ζεδα Σα·ηιτ□* X.129.2 la Identidad Suprema es «a la vez espirada y despirada» (*□ν×δ αω□ταμ ταδ εκαμ*)[166]. El hecho de que el *αωψακτα* de nuestro texto no es la *πραδη□να* del Σ□·κηψα (a saber, la materia prima, la «*πρακ♦τι* más baja» de *Βηαγαωαδ Γ×τ□* VII.5, la naturaleza separada de la esencia) se desprende inmediatamente del tratamiento de los «dos *αωψακτασ*» en *Βηαγαωαδ Γ×τ□* II.28 y VIII.18-21; de los cuales uno (el *αωψακτα* del Σ□·κηψα = *πραδη□να*) es ese *δεσδε* el que todos los seres proceden, y el otro es ese *ηαχια* el que todos los seres

[166] Maestro Eckhart, «Igualmente espirado, despirado, donde estos dos abismos penden, allí está el Ser Supremo» (*Δ□διυ ζωει απγρ□νδε ιν εινερ γλιχηειτ σωεβεντ γεγειστετ υν ενγεγειστετ δα ιστ ειν η□κερ ωεσεν*. Pfeiffer, p. 517).

proceden; de la misma manera que hay dos *αμ□τρ□σ*, uno que es el todavía no medido (*νιρμ□τα*) desde cuyo «caos» todas las cosas son medidas, y el otro que es lo inmensurable; lo que es *ϖψακτα* se encuentra entre los dos *αϖψακταϛ*, de la misma manera que lo que es *μ□τρ□* (etimológicamente «materia», pero más precisamente, el reino del número) se encuentra entre los dos *αμ□τρ□σ*. No cambiaría nada en la comprensión de *Κατηα Υπανι•αδ* III.11 si sustituyéramos *ϖψακτα / παραμ αϖψακταμ*; Rawson no cae en la cuenta de que el *□τμ□ μαη□ν* es precisamente ese *ϖψακτα* más allá del cual se encuentra el *αϖψακτα*, lo Inmanifestado, o mejor, lo Inmanifestable. Ahora bien, este *□τμαν*, este *μαηατ*, es precisamente el Señor del Carro, el *ρατηιμ* de *Κατηα Υπανι•αδ* III.3: en otras palabras, el Sol Supernal, el ⎩τμαν solar de */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* I.115.1, identificado correctamente por ⎪α·καρα (y Deussen) con Ηιρα⎫ψαγαρβηα[167]; es decir, ese Sol cuyo disco es la entrada a la casa de la Muerte, la vía adentro de la Persona que está «más allá» de la Luz del Sol (*ϖψακτα*) y de la obscuridad Divina (*αϖψακτα*), «donde no brilla ningún Sol» (*Κατηα Υπανι•αδ* V.15), y «más allá de la cual no hay nada; eso es el pilar (*κ□•⊇η□*), eso es el último paso» (*Κατηα Υπανι•αδ* III.11 y IV.9, cf. *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* VII.7). ⎩τμ□ *μαη□ν* es casi un cliché para el «Sol», el Dios manifestado (*□ϖισ*) en tanto que se distingue de la Divinidad inmanifestada (*γυη□*), Mitra en tanto que se distingue de ϛαρυ⎫α, *απαρα* Brahman en tanto que se distingue de *παρα* Brahman. *Μαη□ν αφα □τμ□* es el Sol en *Β♦ηαδ□ρα⎫ψακα Υπανι•αδ* IV.4.22, el Señor y el Dueño de Todo. Y si, como veremos ahora, en relación con *Κατηα Υπανι•αδ* V.13 *εκο ϖα♣×*, este Sol es también la Muerte misma, esto está de acuerdo igualmente con la designación de la Muerte como *μαη□τμ□* en I.16[168]. Así pues, en *Κατηα Υπανι•αδ* II.22, *μαη□νταμ*

[167] El argumento de Rawson contra la igualación *□τμ□ μαη□ν = ηιρα⎫ψαγαρβηα* es tan débil que tiene que apoyarlo con al menos dos asumiciones falsas, a saber, 1º que la doctrina de las dos formas del Brahman es específica de ⎪α·καρα, que, por consiguiente, rastrea en el Ηιρα⎫ψαγαρβηα en apoyo de «*συ* doctrina», y 2º que ⎪α·καρα comprende por *□τμ□ μαη□ν* el «sí mismo individual» (por supuesto, es el *ρατηα* compuesto, el *σαϖιφ□□να κ□ψα*, el que es el sí mismo o «yo» individual, y es el *ρατηιν*, de quien el *ρατηα* es solo el vehículo, el que es el Sí mismo o Espíritu Universal).

[168] En *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⎫α* III.1-3 (= *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* IV.3 con algunas variaciones) la «grandeza» (*μαηιμαμ*) del Espíritu (*□τμαν*), la Esencia Espiritual de los Devas y de los mortales (*□τμ□ δεϖ□ν□μ υτα μαρτψ□ν□μ*, cf. */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* I.115.1), el Sol completamente

ϖιβηυμ □τμ□ναμ, «el grande y omnipresente Sí mismo» en la versión de Rawson, no es ningún otro que el Sol, «el Sí mismo de todo lo que se mueve o está en reposo» de */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* I.115.1. Toda la lógica de la jerarquía enunciada depende de una secuencia inteligible, por una parte de lo que es cósmico (*αρτηα, μανασ, βυδδηι*), y por otra de lo que es *□τμ□ μαη□ν, αϖψακτα, πυρυ•α:* el *□τμ□ μαη□ν*, y el *μαηατ* del verso siguiente son el Sol, es decir, lo «manifestado» (*ϖψακτα*); y lo que está más allá del Sol es lo «inmanifestado» (*αϖψακτα*)*:* y lo que está más allá de lo «inmanifestado» es la Persona, la Identidad Suprema de *ϖψακτ□ϖψακτα*, de *σαδασατ*, de Μιτρ□ϖαρυ⎫αυ, de *απαρα* y de *παρα* Brahman, de «Ese Uno que es a la vez espirante y despirado» de */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* X.129.2. Esta prioridad de la Persona con respecto al Sol se afirma ya más brevemente en */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* X.90.2-3, donde el «Señor de la inmortalidad, revelado en el alimento» es el Sol, y «por grande que sea Su grandeza (*ετ□ϖ□μ ασψα μαηιμ□*), superior a él es la Persona» (*ατο φψ□ψ□·♣ χα πυρυ•α⎬*).

III.11, *κ□•⊇η□*, «poste» o «pilar», el «fin» de Rawson, y mi «poste *μετα*», arriba[169]. El significado de la palabra puede desarrollarse más plenamente, de manera que se demuestre que en el contexto presente significa «fin último». *K□•⊇η□* ya ha aparecido en una relación significativa en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⎫α* I.20

elevado (es decir, el Sol que ya no sale ni se pone más, cf. *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* III.11, Sol Invictus), el Pastor del Universo, y el Agarrador (*γραηα⎬*) y Devorador (*βαβηασα*/en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ*, preferible a *ραπασα*/en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⎫α*) de los cuatro poderes (Agni, ⎩διτψα, Candramas y Δι♣α⎭, considerados como las Personas funcionales que salen y retornan) consiste en esto, a saber, que «sin ser comido él mismo, devora todo lo que come» (*ψαδ αδανταμ*, en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⎫α*, preferible a *ψαδ αναννα*μ en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ*). Es justamente de esta manera como la Muerte en *Κατηα Υπανι•αδ* es *μαη□τμ□*, y por el mismo motivo el Sol, como en otras partes, *πασσιμ*. La identidad del Amor y la Muerte, representada en la igualación de Κ□μαδεϖα–Μ□ρα en los textos budistas, se remonta a las fuentes más antiguas.

[169] *K□•⊇η□* aquí como «meta», como en */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* VII.93.3 y IX.21.7 (Grassmann, Ziel der Rennbahn), cf. *κ□•⊇ηα–βη♦τ* en */αταπατηα Βρ□ημα⎫α* como «lo que conduce a una marca o a una meta». *K□•⊇η□* en el sentido derivado de «vía», que se encuentra varias veces en */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* (donde el «poste» da su nombre a la «carrera») no es impertinente a *K□•⊇η□* como «poste de meta» también, porque el Eje del Universo, aunque es el fin de la vía en un mundo dado, es también la «vía arriba y abajo de los mundos», considerados en plural, puesto que, en este sentido, el tronco del Árbol, con sus ramas, corresponde a la «escala de Jacob» con sus peldaños.

donde, como es usual, el Cielo y la Tierra están «mantenidos aparte» (*ϖι•καβδηαυ*) por un tercer principio, al que se designa diversamente, y aquí en particular como la «atmósfera» (*ανταρικ•α*), que hermenéuticamente es «inter-eje» (*ανταρψ–ακ•α*), y así «como dos ruedas están apartadas adecuadamente por el eje (*ακ•ε⟩α*), o como lo están dos tablones (*παλ□♣ε*) por un poste (*κ□•⊇ηενα*)»[170]. La «atmósfera» es *ψα εϖ□ψαμ παϖατα*, es decir, el Viento del Espíritu, ς□ψυ: de hecho, es el Espíritu (*□τμαν*) el que a la vez mantiene aparte estos mundos y los conecta, como un puente conecta las orillas de un río (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.61.16, *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.4.22, *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.4.4, etc.), cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.85.12 donde el eje del carro cósmico es el «soplo distributivo» (*ϖψ□να*). Las dos ruedas del carro cósmico son el Cielo y la Tierra, o el Sol y la Luna, y el eje es su movedor (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.30.19, V.29.4, X.85.18, X.89.4, etc.). Aquí no podemos emprender un examen completo de los diferentes aspectos del Eje del Universo, *σκαμβηα* = el griego *σταυροσ;* este «eje» o «pilar» es el -«fin» porque pasa a través del ombligo de todos los planos del ser, y porque, por consiguiente, es hacia él hacia donde convergen todas las vías. La palabra *παλ□♣ε*, que hemos traducido arriba por «dos tablones», es decir, dos planos o plataformas de madera de *παλ□♣α*, puede observarse, además, como de considerable interés, porque en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.135.1 es precisamente «en el bello *□ρβολ παλ□♣α* (*ϖ♦κ•ε συ–παλ□♣ε*) donde está localizado el Paraíso de Yama; este «Árbol de la Vida» más allá del Sol es análogo al «Árbol de la Vida», o más bien «del conocimiento del bien y del mal» cuyo tronco conecta los polos terrenal y celestial.

ΧΥΑΡΤΟ ςΑΛΛ|

IV.1 *Κη□νι ϖψατ♦⟩ατ⊃ □ϖ♦ττα–χακ•υρ:* ver arriba sobre III.1 y el examen en *Ινδιαν Ηιστοριχαλ Θυαρτερλψ* XI, 1935. *Κη□νι ϖψατ♦⟩ατ* lo elucida plenamente *Μαιτρι Υπανι•αδ* II.6 donde Πραφ□πατι, que desea compartir sus

[170] Mejor quizás «como dos *παλ□♣ασ* (es decir, raíz y ramas) están separados por el tronco».

propósitos (*αρτη□ν*)[171], «abre estas puertas (de la percepción), y una vez salido, por medio de sus cinco rayos come de los objetos de los sentidos» (*κη□ν×μ□νι βηιτωοδιτα / πα□χαβηιρ ρα♣μιβηιρ*[172] *ωι•αψ□ν αττι*)[173]. Es Dios mismo el que

[171] Cf. *Κατηα Υπανι•αδ* III.10 donde los «objetos» (*αρτηα*) son anteriores a los poderes sensoriales mismos (*ινδριψεβηψα / παρ□*). La palabra *αρτηα* corresponde exactamente al latín *ιντεντιο*, cuyo significado es en primer lugar «objeto» en tanto que «propósito» previsto, y en segundo lugar «objeto» como eso que se ve efectivamente (*ιντεντιο ωισιβιλισ*). El «objeto», como se entiende cuando se prevé, es evidentemente anterior al ser en acto del órgano por cuyo medio se ve efectiva o accidentalmente. Pero en nuestros textos hay implícito mucho más que esto. Obsérvese que lo que se está examinando aquí no es «la facultad intrínseca del ojo» según la cual «yo» veo por una luz física reflejada desde el «objeto», sino la manera en la cual Dios (Σωαψαμβη\ en *Κατηα Υπανι•αδ* IV.1 = *ψο βη(τεβηιρ ωψαπα♣ψατα* en *Κατηα Υπανι•αδ* IV.6, Πραφ□πατι en *Μαιτρι Υπανι•αδ* II.6) ve en mí. Lo que mi ojo ve es un simple aspecto del cual yo no tengo ningún conocimiento, sino sólo una sensación; pero lo que Dios ve en mí es la idea del objeto por la cual él a la vez lo conoce y le da el ser. En la medida en que «yo» veo un objeto ya existente, su ser no depende de «mí»; pero en la medida en que mi visión coincide con la Suya, *εσσε εστ περχιπι*. En la media en que yo veo empíricamente, lo que yo veo es accidental; en la medida en que yo veo con (*ανυπα♣*) Su rayo (*ρα♣μι*), por cuya causa está realmente abierto el ojo («sustraído de la mente, el ojo está abierto a ningún propósito», Maestro Eckhart), veo la cosa como ella es en Él, más bien que como ella es en sí misma.

Puesto que tratan de Su manera de ver, nuestros textos emplean la interpretación tradicional (tanto neoplatónica como india, etc.) de la percepción, a saber, como teniendo lugar por medio de una luz proyectada a través del «ojo», luz a la que el «objeto» mismo es inherente: en este caso, el «ojo» es por así decir la lente de un proyector, que ve lo que es proyectado sobre la pantalla (la «pared» de la «caverna» de Platón) por la luz portaimagen que pasa a través de él. Así pues, nosotros vemos como Dios ve, en la medida en que nosotros no vemos con el «ojo de la carne» (*μ□·σα–χακ•υσ*), sino con el «ojo angélico» (*διωψα–χακ•υσ*), «que ve en el espejo eterno, donde ve a la vez todas las cosas y a sí mismo mejor que en ninguna otra parte». Por otra parte, como es evidente, para ver a Dios mismo, y no meramente algunas de esas cosas que Él ve, el ojo debe ser invertido (*□ω♦ττα–χακ•υσ*), para no mirar hacia afuera con el rayo, sino adentro a su fuente, la *φονσ λυχισ*, y la luz de las luces (*φψοτι•□μ φψοτισ*); y este ojo invertido es el «ojo de la gnosis» (*φ□αναχακ•υσ*).

[172] *Πα□χα ρα♣μαψα* /aquí = *πα□χα φ□□ν□νι* en *Κατηα Υπανι•αδ* VI.10, y *πα□χενδριψ□)ι* o *πα□χα πρ□)□*/comúnmente en otras partes.

Πα□χα φ□□ν□νι en *Κατηα Υπανι•αδ* VI.10 recuerda *Βηαγαωαδ Γ×τ□* XIV.11 «Cuando la luz gnóstica sale de las puertas del cuerpo, entonces puede saberse que uno está más en el ser» (*σαρωαδω□ρε•υ δεηεΠ σμιν πρακ□♣α υπαφ□ψατε, φ□□ναμ ψαδ□, ταδ□ ωιδψ□δ ωιω♦δδηαμ σαττωαμ ιτψ υτα,* donde *δω□ρα* = *κηα*).

«abre las puertas de los sentidos» (sentidos que no son en sí mismos las puertas, sino que sólo las usan) para que Él mismo, que es el único conocedor y veedor, vea a través de ellas, coincidentemente con nosotros, que vemos *χον* ellos como si viéramos nosotros solos, en la medida en que observamos sólo empíricamente, es decir, con el «ojo de la carne» (*μ□·σαχακ•υ•□*). Pero en la medida en que vemos intelectualmente, es decir, con el «ojo angélico» (*διϖψα–χακ•υ•□*), nosotros vemos lo que Él ve. Y en la medida en que vemos con un «ojo invertido» (*□ϖ♦ττα–χακ•υ•□*)[174], es decir, con el «ojo de la gnosis» (*φ□□να–χακ•υ•□*), a lo largo del rayo hasta su fuente, nosotros Le vemos a Él, y podemos decir verdaderamente con el Maestro Eckhart (Pfeiffer XCVI) que «ese ojo, con el que yo veo a Dios interiormente, es el mismo ojo con el que Dios ve en mí»; y este «ver en mí» es justamente lo que se denota en *Κατηα Υπανι•αδ* IV.6 b, donde el verso, sin ninguna enmienda del texto, dice así «A él[175], nacido de antiguo del brillo, que

---

[173] «Una parcela de mí mismo, el Señor, cuando ocupa su sede en la escucha, en la visión, etc., él mismo goza los objetos de los sentidos» (*μαμαιϖ□·♣ο⊃ ×♣ϖαρα⊳ αδηι•⊇η□ψα ♣ροταμ χακ•υ⊳ ϖι•αψ□ν υπασεϖατε, Βηαγαϖαδ Γ×τ□* XV.7-9).

La situación tiene un paralelo en el rito de la «abertura de los ojos» de una imagen, con lo que la imagen es traída a la vida. Sólo cuando se ha realizado este rito análogo se puede considerar que la Deidad ve a través de la imagen y que, por consiguiente, la imagen es una conexión establecida entre el adorador y la Deidad a quien representa la imagen. Es significativo que la expresión china para la «abertura de los ojos» de una imagen, a saber, *κΠαι κυανγ*, que a menudo se traduce por «iluminar los ojos», es literalmente «abrir un rayo», o «abrir la vía para un rayo», donde *κυανγ* es el equivalente del sánscrito *ρα♣μι*, mientras que *κΠαι* puede significar «hender» o «cortar» en el sentido de «cortar un camino», latín *σεχαρε ϖιαμ*, aunque *κΠαι* en combinación con el carácter para «ojo» significa «abrir los ojos; adquirir experiencia». Es precisamente una abertura de las puertas de los sentidos para que el Espíritu inmanente vea a través de estas ventanas abiertas lo que se entiende por *κη□νι ϖψατ♦ ⟩ατ* en *Κατηα Υπανι•αδ* IV.1. También debe tenerse presente que en la óptica tradicional, el conocimiento de un objeto no se adquiere por la luz reflejada por el objeto visto (el cual produce sólo una imagen reflejada en la retina, y no una comprensión), sino por la luz del intelecto que se dirige al objeto a través del ojo; de esta manera, por ejemplo, el Maestro Eckhart distingue entre un ver *χον* el ojo y un ver *α τραϖ□σ* del ojo.

[174] La «in-visión» de Ruysbroeck (*ινσταερνδε, Βοοκ οφ Συπρεμε Τρυτη*, cap. XIV) —«Pero aquellos que se vuelven hacia fuera y encuentran consolación en las cosas exteriores, no sienten esto, y aunque yo dijera mucho más de ello, ellos no comprenderían».

[175] Nosotros tomamos los acusativos de IV.6 como si estuvieran en oposición a los de IV.5, que están gobernados por *ψα⊃ ϖεδα*.

primero nació de las aguas, a él, que mora estacionado en la caverna (del corazón), que presencia en los seres, —éste, ciertamente, es "Ese"»[176].

Aquí puede verse cuan extremadamente absurdas son esas interpretaciones indias y europeas modernas de IV.1 que asumen que «Dios hirió a los sentidos» (Rawson, p. 149, nota 1) y estamos de acuerdo con Rawson en que ésta es una interpretación inaceptable. Sin embargo, por nuestra parte no vemos ninguna razón para creer que era esto lo que |α·καρα entendía por *ϖψατ♦)ατ = ηι·σιταϖ□ν ηαναναμ κ♦ταϖ□ν ιτψ αρτηα|,* puesto que no son los *ποδερεσ* de los sentidos lo que se horada (*κηα* no es nunca un «poder» sino siempre un «espacio» o una «abertura», como en *Αιταρεψα (ρα)ψακα* II.3.3 *κη□νι σα □κ□♣α|*), sino que, como lo expresa *Μαιτρι Υπανι•αδ* II.6, son las *πυερτασ* de los sentidos lo que se «abre». Con todas las palabras que significan «horadar», o «hendir», o «abrir», que se usan con *κη□νι* en los diferentes pasajes paralelos, puede compararse el latín *σεχαρε* en la expresión *σεχαρε ϖιαμ*, «abrir un camino», que, ciertamente, no significa herir a eso que ha de usar el camino. Es a través de las puertas abiertas de los sentidos como el Ser Interior, a saber, Dios mismo, mira hacia fuera; y esto, ciertamente, no implica ninguna detracción de la «pintura del mundo», que él «pinta así para sí mismo y se deleita en ella» (|α·καρα, *Σϖ□τμανιρ(πα)α* 96, cf. Génesis 1:31 «y vio que era muy bueno»).

---

[176] «Ese», «Eso», como es habitual, el Brahman, y aquí específicamente como el Σϖαψαμβη\ de IV «Qué ve en todos los seres», o que «ve a través de todos los seres», cf. *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* XIII.2.9 «El Hijo de Aditi vio en todos los seres» (*ϖψακηψαδ αδιτε|πυτρο βηυϖαμ□νι ϖι♣ϖ□*), *Αιταρεψα (ρα)ψακα* II.4.3 «El Espíritu, una vez nacido, consideró completamente a los seres» (*σα φ□τα βηυτ□νψ αβηψαικ•ατ*), y *Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* I.41 «Al escrutinizar, no vio a ningún otro que sí mismo» (*σοΠ νϖ×κ•ψα ν□νψαδ□τμανοΠ πα♣ψατ*). Además, es a esta manera de ver a lo que nosotros deberíamos aspirar, —pues es la «mismidad de visión» que goza el espíritu unificado cuando «se contempla a sí mismo estacionado en todos los seres, y a todos los seres en sí mismo» (*σαρϖαβηυτ□–στηαμ □τμ□ναμ σαρϖα–βη(τ□νι χ□τμανι ×κ•ατε, Βηαγαϖαδ Γ×τ□* VI.29). «Su visión por la nuestra —que buena recompensa» (P\μ×, *Ματηναω×*, I.922).

Por supuesto, es como el Sol Supernal y por medio de sus rayos como el Auto-Existente ve todas las cosas; y nosotros asumimos que es precisamente en tanto que el «Veedor» como Ικ•ϖ□κυ (/γ *ςεδα Σα·ηιτ□* X.60.4) denota al Auto-Existente solar antepasado de Rohita (*Αιταρεψα Βρ□ημα)α* VII.15) de Βηαγ×ρατηα (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α* IV.6.1), de Β♦ηαδρατηα (*Μαιτρι Υπανι•αδ*) y del Buddha (*Συττα–Νιπ□τα* 991).

IV.5 *να τατο ϖιφυγυπ•ατε:* sin rechazar las diferentes explicaciones de Rawson, nosotros sugerimos que el sentido general es «en adelante no necesita temer», y el sentido más particular «ya no necesita guardarse de obrar mal» (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* IV.25.4 *π□π□τ καρμα⟩ο φυγυπ•ετα,* con un sentido negativo), —lo cual es paralelo a San Juan 3:9 «Quienquiera que nace de Dios, no puede pecar» y a Gálatas 5:18 «Si sois conducidos por el Espíritu, ya no estáis bajo la ley».

IV.7: Rawson introduce una gran confusión al dejar de hacer nuevamente la distinción entre la naturaleza divina (*πρακ♦τι*) que es una con la esencia y la naturaleza (*πρακ♦τι*) separada del Σ□·κηψα, es decir, entre la naturaleza más baja y la naturaleza más alta de *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* VII.5 (puesto que *απαρ□* y *παρ□ πρακ♦τι* corresponden a *απαρα* y *παρα βραημαν*)[177]; en otras palabras, introduce

[177] *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* VII.4 describe la «naturaleza» del Σ□·κηψα: VII.5-6 continúa «Ésta es mi naturaleza más baja (*απαρ□*), de la cual se distingue (*ατασ⊃ ϖιδδηι*) mi naturaleza trascendental (*πρακ♦τιμ⊃ παρ□μ*), mi *σερ ϖιϖο,* por el cual este mundo móvil es mantenido en el ser *δη□ρψατε φαγατ* poseedor de (*υπαδη□ρψα,* «que sostiene, que soporta, etc.» y que califica a *αηαμ,* —no como se traduce usualmente, un imperativo, cf. *Π□⟩ινι* III.1.38) esto, a saber, las matrices (*εταδ ψον×νι*) de todos los seres, pues yo soy la salida (*πραβηαϖα⁄*) y la disolución de la totalidad del mundo móvil». Como implica el texto, estas dos Naturalezas *απαρ□* y *παρ□* son una única Naturaleza en el mismo sentido en que el *απαρα* y el *παρα βραημαν* son un único Brahman. Es la misma cosa en la formulación cristiana, donde hay una única esencia y dos naturalezas; pero la naturaleza y la esencia son uno en Él.

Aditi: Natura Naturans, creatrix Deus. Decir meramente que el «mundo» de ϛαρυ⟩α, que el mundo del *παρα* Brahman «es las aguas», reconocer que la «naturaleza» de la Deidad es una naturaleza de posibilidad universal, es hablar de una maternidad tanto como de una paternidad *ιν διϖινισ;* y por consiguiente, encontramos que al Brahman se lo llama repetidamente una «matriz», e.g. *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* XIV.3 *μαμα ψονιρ μαηαδ βραημα⊃ σαμβηαϖα⁄σαρϖαβη⟨τ□ν□μ τατο βηαϖατι; Μυ⟩δακα Υπανι•αδ* I.1.6 y III.1.3 *ακ•αραμ βη⟨ταψονιμ⊃ πυρυ•αμ βη⟨ταψονιμ; Βραημα Σ⟨τρα* I.4.7.27 *ψονι♣ χα γ×ψατε.*

Incidentalmente, puede observarse que las «dos matrices» (*ψον×νι,* plural para el dual) de *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* VII.6, ya sean como «dos naturalezas» (*πρακ♦τ×,* femenino) o como esencia y naturaleza separadas (*πυρυ•α* masculino y *πρακ♦τι* femenino) corresponden a las *κυκ•×* de ϛαρυ⟩α en *Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ□* IV.16.3, *σαμυδραυ⊃ φα⊇ηαρε* en *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* III.22, *σαρασϖατψαυ⊃ κυκ•ψαυ* en XIII.35, *ηιρα⟩ψαμαψαυ⊃ κυκ•ψαυ* en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.56, *δϖε ψον×* en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* IV.27, *ϑαιμιν×ψα Βρ□ημα⟩α* I.17 y *Γοπατηα Βρ□ημα⟩α* I.33 (*δϖε ψον× εκαμ μιτηυναμ*) etc.; y consideradas en su identidad,

una gran confusión al dejar de hacer la distinción entre Aditi en tanto que la Magna Mater y Aditi en tanto que la Madre Tierra, o en los términos del Maestro Eckhart, entre la «María espiritual» y la «María en la carne». La Esencia (masculino) y la Naturaleza (femenino) de los versos 6 y 7, a las que se alude igualmente como *γυη□μ πραωι♣ψα*, son las *κ♦•)απρυταυ⊃ σακ•ιτ□ υβη□⊃ μ□ταρ□* de */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.104.3, los *παρικ•ιτ□ πιταρ□* de III.7.1 y el «principio conjunto» de Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* I.27.2, de donde procede el Hijo «por vía de generación y de parturición». La Aditi del verso 7 es, por supuesto, la ς□χ de */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VIII.100.10-11 y X.125: donde *γυη□μ πραωι♣ψα τι•⊇ηαντ×μ* corresponde a la pregunta *κωα σωιδ ασψ□/παραμαμ φαγ□μα* de VIII.100.10, *δεωατ□μαψ×*[178] a *δεω×μ*, *□δεμ* 11, *ψ□ πρ□)ενα σαμβηαωατι* a *αηαμ εωα ω□τα ιωα πραω□μι* en X.125.8, y *ψ□ βη(τεβηιρ ωψαφ□ψατα* a *αδιτιρ φ□ταμ αδιτιρ φανιτωαμ* en I.89.10. Como ha observado Edgerton, «Todo el contenido de las últimas Υπανι•αδσ, casi sin excepción, no es nuevo de las Υπανι•αδσ, sino que ya puede encontrarse expuesto, o al menos prefigurado *μυψ* claramente, en los textos védicos

---

corresponden a la única matriz o vientre en textos tales como */γ ςεδα Σα·ηιτ□* III.29.1 donde Agni nace *ασυρασψα φα⊇ηαρ□τ*, y a aquellos donde se habla de Πραφ□πατι como *γαρβηιν*, «preñado». Una comparación más plena de todos estos paralelos requeriría un espacio mayor que el que puede dedicársele aquí.

[178] Ni el *δεωατ□μαψ×* de *Κατηα Υπανι•αδ* ni el *σαρωα–δεω□τμικ□* de |α·καρα pueden traducirse por «alma de los dioses». *Δεωατ□μαψ×* es simplemente «divino», de la misma manera que *δ□ρυμαψ×* sería «de madera». *Σαρωα–δεω□τμικ□* es «cuya naturaleza es ser todos los dioses», —de la misma manera que en *Αιταρεψα (ρα)ψακα* II.3.8 «todos los dioses están unificados en el *ακ•αρα* (Brahman)», cf. Maestro Eckhart I.469, «Puesto que todas las Personas están unidas en su naturaleza, se desvanecen en el profundo silencio de su ser interior». *Σαρωα–δεω□τμικ□* ratifica meramente a */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.89.10 *ωι♣ωε δεω□ αδιτι/*. Nosotros podemos decir que «el de ella es», pero difícilmente que «ella es» *□τμ□ δεω□ν□μ:* es su Soplo (*πρ□)α*), el Viento (*ω□τα*, *ω□ψυ*), su Hijo (*γαρβηα*), el Sol (*□διτψα*) el que es *□τμ□ δεω□ν□μ*, */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.115.1, IX.74.5, X.168.4, *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α* III.2.4 y 14, etc. —por consiguiente, Ηιρα)ψαγαρβηα es *□τμαδα*, como Agni, */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.121.2, I.149.3. Aditi es los *ωι♣ωε δεω□/*, pero aparte de su procesión espirativa por la cual les da la vida, y que es su maternidad, sin distinción entre espiración y generación *ιν διωινισ*, ellos no tienen ningún ser independiente, sino que son todos uno en su inmanifestación, *ηυγ□μ πραωι♣ψα: αβ ιντρα*, como en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VIII.48.2 «Cuando tú (Soma) has entrado, tú devienes Aditi» (*αντα♣ χα πρ□γ□ αδιτι/βηαω□σι*).

Ver también mi *Ανγελ ανδ Τιταν*, nota 38 en *ϑουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ* 55, p. 405, y *Λα δοχτρινε ταντριθυε δε λα "Βι–Υνιτ□" διωινε*, en *□τυδεσ Τραδιτιονελλεσ* 42, 1938, 289-301.

más antiguos» (*θουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ* 36, p. 157); cf. Bloomfield, «*μαντρα* y *βρ□ημα⟩α* son distinciones cronológicas sólo en una mínima parte… Por lo que sabemos, ambas formas existieron juntas desde los tiempos más antiguos».

IV.8 *διωε διωε*, «diariamente»: con referencia a los 36000 *αγνψαρκ□κ* diarios de */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* X.5.3.3, a saber, los «fuegos contemplativos» (*δηψεψ□ αγναψα/*, Σ□ψα⟩α) que han de encenderse dentro de vosotros cada día de los cien años de una vida completa.

IV.9. El «hogar» (*ασταμ*) ya se ha examinado arriba en conexión con I.10 y 11. El Sol, por supuesto, «nunca sale ni se pone realmente» (*Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* III.4) para el Comprehensor; son más bien el Día y la Noche los que salen y se ponen (*πραμλοχαντ×, ανυμλοχαντ×, /αταπατηα Βρ□ημα⟩α* VIII.6.1.18), «el Día y la Noche juntos son la Muerte, ellos no afectan a la divinidad ⌊διτψα (Sol Invictus), pues ellos son sólo la ocasión por la que esta divinidad "sale" y nuevamente "vuelve a casa"» (*ανω ασταμ ετι*, ς□δηυλασ⌊τρα, ver *Αχτα Οριενταλια*, pp. 26-27). «En verdad, Él ni sale ni se pone (*υδετι να νιμλοχατι*), y para el Comprehensor de esto, es siempre mediodía» (*Χη□νδογψα Υπανι•αδ* III.11.3)[179].

Las dos primeras *y* la cuarta líneas de *Κατηα Υπανι•αδ* IV.9 son de *Ατηαρωα ςεδα Σα·ηιτ□* X.8.16 (no como lo tiene Rawson, las dos primeras sólo de *Ατηαρωα ςεδα Σα·ηιτ□* X.18.6). En *Ατηαρωα ςεδα Σα·ηιτ□* la tercera línea dice «eso mismo, yo lo juzgo lo mejor» (*φψε•⊇ηαμ*, es decir, el Brahman del primer verso del himno, al que se alude como el Soplo en *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.523). La tercera línea en *Κατηα Υπανι•αδ* es de un valor idéntico a *Ατηαρωα ςεδα Σα·ηιτ□* X.7.38 *τασμιν* (en el Βραημαν–Ψακ•α) *χηραψαντε ψα υ κε χα δεω□/*, y de una redacción cercana a *Ατηαρωα ςεδα Σα·ηιτ□* X.8.6 *τατρα* (en Brahman) *σαρωαμ ιδαμ αρπιταμ:* y así como en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.35.6 *□⟩ιμ να ρατψαμ*, (*ιλ πυντο δελλο στελο αλ χυι λα πριμα ροτα ωα διντορνο* de Dante) *αμ♦τ□ αδηι ταστηυ/*, «Como si fuera de la punta del eje del carro de la luz dependen los

[179] P⌊μ×, *Ματηναω×* II.1107-1108, «El lugar de salida del sol es la coloreada torre del cielo: *μι* Sol está más allá de todos los lugares de salida. Su "lugar de salida" es solo en relación a Sus mociones; Su esencia ni sale ni se pone».

(Devas) inmortales». Las observaciones del profesor Rawson al efecto de que los antiguos dioses védicos son solo sombras de sí mismos en las Υπανι•αδσ, «puesto que toda su realidad consiste en el Uno de quien derivan su ser», carecen enteramente de fundamento; los Devas individuales no son más ni menos «sombras» en las Υπανι•αδσ que en */γ ζεδα Σα·ηιτ□, Ατηαρωα ζεδα Σα·ηιτ□* y los Βρ□μα⟩ασ, donde su dependencia del «Uno» se afirma tan llanamente como en cualquier texto posterior.

IV.10: *ιηα*, contrastado con *αμυτρα*, significa como es usual «aquí», «en este mundo», «ahora»; en las dos últimas líneas, el significado es que aunque las cosas parecen ser diversas aquí (cf. el verso 14), el que las ve en su unidad, y no corre tras de ellas en su aparente diferencia, escapa a la muerte recurrente. Las dos primera líneas enuncian la doctrina bien conocida de la correspondencia de todos los estados del ser: «como es arriba, así es abajo». El hecho de que sea posible un simbolismo adecuado, se debe sólo a esta analogía, que se da por sentada igualmente en las doctrinas védicas, neoplatónicas y cristianas del ejemplarismo[180], de manera que una persona «por lo que es mortal aspira a lo que es inmortal» (*Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* II.3.2), y la Muerte puede decir «Por las cosas que son contingentes yo he obtenido lo que es eterno» (*Κατηα Υπανι•αδ* II.10). Por un «adecuado simbolismo» nosotros entendemos, por supuesto, un simbolismo natural e inevitable en tanto que se distingue de un simbolismo convencional: no puede citarse ningún ejemplo mejor que el del sol, que se emplea como una imagen de Dios en la tradición védica y en otras, y de cuyo uso Dante observa que «Ningún objeto de los sentidos en el mundo es más digno de que se haga de él un tipo de Dios que el sol» (*Χονωιτο* III.12)[181].

IV.11. *Μανασαιωεδαμ □πταωψαμ* está aparentemente en llana contradicción con *Κατηα Υπανι•αδ* VI.12, *να μανασ□ πρ□πτυμ* y con muchos textos

[180] Ver mi *ζεδιχ Εξεμπλαρισμ*, en *Ηαρωαρδ ϑουρναλ οφ Ασιατιχ Στυδιεσ* I, 1936, pp. 44-64.

[181] Nuestros expositores modernos de lo que ellos llaman «religiones naturales» y «mitos solares» están afectados, por supuesto, con esa misma miopía que Plutarco ridiculiza en los griegos cuando dice que «el sol (físico) les ha hecho a todos ignorantes de Apolo al hacer uso de la percepción sensorial (*αιστηεσισ*) para apartar el poder del intelecto (*διανοια*) desde el ser al fenómeno» (*Μοραλια*, 400D).

similares[182]. La explicación de α·καρα de la mente como un medio, es decir, como un υπ□ψα en el sentido de *Μυ)∂ακα Υπανι•αδ* III.2.3 cubre al menos una parte del motivo. Sin embargo, el mismo problema lo presenta *Κατηα Υπανι•αδ* VI.9 *μαναση αβηικℜτο ψα εταδ ϖιδυ|,* y lo recalca el hecho de que a menudo se afirma que no es por la formación de conceptos mentales como puede conocerse verdaderamente al Brahman, como por ejemplo en *Κενα Υπανι•αδ* IV.4-5, donde «eso que brilla en el brillo, y que uno solo puede aspirar» se contrasta con «eso que viene a la mente y por lo que uno recuerda continuamente[183], a saber, el "concepto"» (*σα·καλπα*).

En cuanto a esto, puede observarse en primer lugar que *αβηι* agrega una fuerza a *κιπ* del tipo que «Super-» podría agregar a «concebir», de la misma manera que *αβηιφ□□να* es «conocimiento supernatural» en tanto que se distingue de *φ□□να* como «conocimiento», aunque *φ□□να* solo, como «gnosis», puede tener un valor semejante. Sin embargo, lo que es de la máxima significación es la cuestión de qué tipo de mente es esa por la que puede ser obtenido; pues como evidencia *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.34, «la mente es doble, limpia y sucia: sucia cuando está sujeta a los deseos, y limpia cuando no está sujeta a los deseos»; y de la misma manera *Κατηα*

[182] Cf. *Κενα Υπανι•αδ* I.6 «Eso que no piensa con una mente (cf. *Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* IV.3.28), sino por lo que, como ellos dicen, la mente es pensada, conoce Eso como el Brahman, y no lo que los hombres adoran aquí» (*ιδαμ υπ□σατε*). «Lo que los hombres adoran aquí» está hecho de su propia imaginación, a lo cual Él mismo se presta, *ψατηοπ□σατε ταδ εϖα βηαϖατι, |αταπατηα Βρ□ημα)α* X.5.2.20; lo cual, por supuesto, no es para el Viajero una negación del valor de un tal «culto» conceptual e iconólatra: por el contrario, «En eso que uno Le adora (*υπ□σατε*) como al que hay que hacer un amigo, eso es su forma como el Amigo», *Αιταρεψα Βρ□ημα)α* III.4. El iconoclasmo de *Κενα Υπανι•αδ* I.6 afirma simplemente con el Maestro Eckhart que «Para conocer a Dios realmente debes conocerle como lo Inconocido», con Santo Tomás que «Toda relación que se predica de Dios no pone algo real en el Dios eterno, sino sólo algo acorde a nuestra manera de pensar» (*Συμμα Τηεολογιχα* III.35.5), con San Agustín que «Dios elude todas las formas de nuestro intelecto» (*Δε ϖιδ. Δεα.* Ep. CXLVII), y con Dionysius que «Las negaciones sobre Dios son verdaderas; pero las afirmaciones son vagas» (*Δε χοελ. ηιερ.* II).

[183] La memoria es, por supuesto, una virtud temporal, no una virtud eterna. Como pregunta Plotino «¿Qué temas de recuerdo puede haber para las almas cuyo estado es permanecer sin cambio?… En otras palabras, ellas han visto a Dios, ¿y no recuerdan?. Ah, no: es porque ven a Dios ahora y siempre, y porque mientras ven, no pueden decirse a sí mismas que han tenido la visión; tal reminiscencia es solo para las almas que la han perdido» (*Εν□αδασ* IV.4.6).

Υπανι•αδ II.4 *ν□♣□νταμ□νασο⊃ εναμ □πνυψ□τ*, «Aquel cuya mente no está en reposo no puede obtener-Le» implica la inversa, a saber, «Aquel cuya mente está en reposo (*♣□ντα–μ□νασα /*) puede obtener-Le». «En reposo» significa algo más que simplemente apacible; la víctima sacrificial está «en reposo» cuando «se le ha dado su quietus» (*♣αμψατε*); y recordemos también aquí que siempre se asume que la víctima es una víctima voluntaria. Así pues, es incumbencia de la mente limpiarse a sí misma (por prácticas contemplativas, en su mayor parte), y entregarse a la muerte. «El contemplativo aquí y ahora alcanza la estación (*παδαμ*) de la "mente en reposo" (*μανα /♣□ντι–*)… una vez que ha llevado a la mente a una quietud, cuando procede a la dementación (*αμαν×–βη□ϖα*), que es el último paso (*παραμαμ παδαμ*); la mente ha de ser detenida en el corazón hasta que se alcanza su dementación; esto es la gnosis[184], esto es la liberación, y todo lo demás» (*Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.34). Es así como uno Le obtiene «por la mente».

ΘΥΙΝΤΟ ςΑΛΛ|

V.8 *ταδ υ ν□τψετι κα♣χανα*, «más allá nadie va jamás»: cf. *Μαφφηιμα Νικ□ψα* II.40, «lo último (*παραμο*) más allá de lo cual no hay ningún ir más allá «(*πα⟩×ταραμ*), Maestro Eckhart, «Al alcanzar a Dios, todo progreso acaba», y San Anselmo, Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil majus cogitari potest (*Προσλογ.* c. 2).

V.11 *Εκασ τατη□ σαρϖαβη⟨τ□νταρ□τμ□ να λιπψατε λοκα–δυ /κηενα β□ηψα /*, «Así el Espíritu inmanente en todos los seres no es tocado por la aflicción del mundo, pues está fuera de él». Lo mismo se expresa a menudo en los términos del loto, que crece en el agua, pero que no es mojado por ella» (*Χη□νδογψα Υπανι•αδ* IV.14.3 y *Μαιτρι Υπανι•αδ* III.2). Cf. Dionysius, *Δε διϖ. νομ.* II.10 (que cita a San Hioretheus), «Es el Ser el que penetra a todos los seres a la vez, aunque no es afectado por ellos».

[184] «Este conocimiento dementa a la mente» (Maestro Eckhart I.370).

V.12 *εκαμ ρ(παμ βαηυδη□ ψα / καροτι*, «Que hace que su forma única sea muchas». Cf. Dionysius, *Δε διϖ. νομ.* II.11, «Se dice que esa Existencia única suya deviene muchas dando a luz muchas existencias desde sí misma, mientras permanece Una en el acto de automultiplicación», y Plotino, *Εν□αδασ* IV.4.1, «La unidad del Poder es tal que permite su ser múltiple a otro principio, para el cual es todas las cosas».

Los paralelos en todos nuestros textos son innumerables, por ejemplo */γ ζεδα Σα·ηιτ□* I.146.5 *πυρυτρ□⊃ αβηαϖατ*; VI.47.8 *πυρυρ(πα ιψατε;* VIII.58.2 *εκαμ ϖ□ ιδαμ ϖ× βαβη(ϖα σαρϖαμ;* III.54.8 *ϖι♣ϖαμ εκαμ* (la «multiplicidad integral» de Plotino y la «Pluralidad Indivisible» de Dionysius). El texto de *Κατηα Υπανι•αδ* reaparece en *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.26. Las implicaciones podrían desarrollarse plenamente mediante un tratamiento extenso de la doctrina del Ejemplarismo implícita en la de la procesión Divina como la radiación de una Luz[185].

[185] Hemos examinado el patripasianismo del profesor Rawson en otra parte. Aquí sólo agregaremos que negar que hay (y afirmar que no debería haber) ningún principio aparte del sufrimiento es negar la doctrina básica cristiana (y también hindú y budista) de que «el fin último del hombre es la beatitud». El problema lo trata muy claramente | α·καρα en *Βραημα Σ(τρα* II.3.45-47: el Sí mismo Supremo no puede considerarse como sintiendo el dolor de los sí mismos individuales, porque este dolor depende de la Agnosia (*αϖιδψ□*) acordemente a la cual el sí mismo individual simpatiza literalmente con sus propias afecciones psicofísicas o con las de otros, identificándose de esta manera con lo que no es el sí mismo (*αν□τμαν*, el *ανατττ□* budista). El Sí mismo Supremo no sufre, porque no se identifica así ignorantemente a Sí mismo con ninguno de los accidentes a los que están sujetos sus diferentes vehículos psicofísicos: El Sí mismo Supremo se distingue a Sí mismo de lo que no es Sí mismo. Es precisamente esta naturaleza a-simpática y a-sentimental del Sí mismo Supremo lo que da *ϖαλορ* a tales dichos como «Eso eres tú». Los textos de las escrituras admiten a la vez una distinción y una ausencia de distinción (*βηεδ□βηεδα*); pero debido a que nosotros somos ya demasiado conscientes de la distinción (*βηεδα*) y a que no comprendemos su naturaleza (que es la que hay entre la iluminación y la luz, y no la que hay entre las cosas iluminadas y la luz), el acento de los textos se pone sobre la enseñanza de la no distinción (*αβηεδα*), —«Su intención es enseñar la no diferencia solo, porque es por la realización de la auto-identidad con el Brahman (*βραημ□τματϖα−πρατιπατταυ*) como se gana el fin último del hombre (*πυρυ•□ρτηα*)».

Cf. *Κατηα Υπανι•αδ* VI.2-3 «Un gran temor (*μαηαδ βηαψαμ*)… A través del temor en Él». ¿Hemos de suponer nosotros que «Él» también teme? y si es así, ¿qué?. Es precisamente el «Weltschmerz» del Vol. 11 lo que es el «gran temor»: *δυκκηαμ ασσα* (*λοκασσα*) *μαηαββηαψαμ, Συττα−Νιπ□τα* 1033. La meta a la que se dirige Naciketas es un *αβηαψ□μ π□ραμ.*

La exposición completa implícita en el *σαμ χα ϖι χα ετι* de *ς□φασανεψι Σα·ηιτ□* XXXII.8 es explícita en *Σα·ψυττα Νικ□ψα* II.212 *εκο πι βαηυδη□ ηομι, βαηυδη□ πι ηυτϖ□ εκο ηομι;* en *Α⎫γυτταρα Νικ□ψα* I.254 este poder de ser uno y devenir muchos, y de ser muchos y devenir uno se relaciona con la posesión del *σαμ□δηι* como un hábito ininterrumpido; es uno de muchos poderes, entre los cuales están los de caminar sobre el agua, y el de la moción a voluntad en diferentes sentidos. La incidencia de esto sobre el problema de la unidad Divina en la variedad y de la variedad en la unidad será evidente si recordamos que la «procesión (considerada como una moción local) implica la dualidad» (*κραμα = δϖιτα, Ταιττιρ×ψα Πρ□τι♣□κηψα* XXI.16) y que «no hay ninguna (tal) procesión en *σαμ□δηι*» (*κραμο ν□στι σαμ□ηιτε, Λα≡κ□ϖατ□ρα Σ⎪τρα* II.117).

La dificultad de Rawson (p. 178, último párrafo) es irreal. ⎮α·καρα dice acertadamente que el ⎩τμαν «no es modificado» (*αϖικ♦τα*) sean cuales sean las formas que asume, y esto es verdadero, porque estas formas visibles no son sus «modificaciones», sino sus «posibilidades de manifestación» reducidas a acto.

V.13 *Εκο ϖα♣×* aquí y *σαρϖασψα ϖα♣×* en *Β♦ηαδ□ρα⎫ψακα Υπανι•αδ* IV.4.22 se aplica igualmente al Sol y a la Muerte, a los que se identifica tan constantemente. *Σαρϖαβη⎪τ□νταρ□τμ□*, «el Espíritu que mora en todos los seres», como en *Κατηα Υπανι•αδ* V.11 y */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.115.1 *σ⎪ρψα □τμ□ φαγατασ ταστηυ•α/*, «El Sol, el Espíritu de todo lo que se mueve o está en reposo». *ςα♣α* denota el sol en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VIII.46.33, X.171.4, etc. En *Β♦ηαδ□ρα⎫ψακα Υπανι•αδ* IV.4.22 *μαη□ν αφα □τμ□⊃ σαρϖασψε♣□να/*son ciertamente términos solares, mientras que *σαρϖασψ□δηιπατι/* recuerda a *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* V.2.3 *ψ□ϖατ× ϖαι π♦τηιϖ× τασψ□ ψαμα □δηιπατψαμ παρψ□ψα.* ςα♣× recuerda al M□ρα Vasavati budista. Para la identificación general del Sol con la Muerte bastará */αταπατηα Βρ□ημα⎫α* II.3.3.7 y VI.2.2.5 «El que brilla allí es sin duda la Muerte», y X.5.2.3 «La Muerte es la Persona en el orbe».

Las observaciones de Rawson, pp. 181-2 están confundidas. El Brahman no es el «alma interior *δε* nuestras almas individuales»[186], sino como lo expresaría ⎮α·καρα,

[186] A no ser, por supuesto, que nosotros distingamos adecuadamente entre el «alma interior» = espíritu y «nuestra alma individual» = psique. Como dice Filón, «La palabra “alma” se usa en dos

εσ nuestro ser interior; «Uno como él es allí, y muchos como él es en sus hijos», como se dice de la Muerte en */ αταπατηα Βρ□ημα)α* X.5.2.16. Si concediéramos que lo que muchos eruditos modernos comprenden por la doctrina M□ψ□ϖ□δα es una «doctrina de la ilusión», que implica la pura no-entidad del mundo exterior, ello supondría aceptar que esto «convertiría en insensateces a los Vedas». Pero para decirlo tan brevemente como es posible, la *νατυρα νατυρατα* no es *μ□ψ□*, sino *μ□ψ□–μαψα;* e incluso si se tomara *μ□ψ□* como *ασατ*, es decir, «no ser», este «no ser» es también la posibilidad maternal del ser y la fuente del ser (*ασατα / σαδ αφ□ψατε, /γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.72.3 = *Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* II.7), de la misma manera que en la doctrina cristiana el mundo *εξ νιηιλο* sin que se siga el hecho de que el mundo *νιηιλ εστ*[187]. Cuan poco niega | α·καρα la realidad del mundo externo (por irreal que sea nuestro conocimiento de él, como lo ilustra la parábola de la cuerda y la serpiente) es suficientemente evidente por su ratificación de *Βραημα Σ(τρα* II.2.29 *ν□βη□ϖα υπαλαβδηε*, donde la traducción del comentario por Thibaut dice que «La “no existencia” de las cosas externas “no puede mantenerse” porque nosotros somos conscientes de las cosas externas», etc. La relación *βηεδ□βηεδα* de distinción sin diferencia (el «unidos pero no confundidos» del Maestro Eckhart) es aceptada expresamente por | α·καρα en el comentario sobre II.3.43 *α·♣ο ν□ν□ϖψαπαδε♣□δ ανψατη□ χ□πι*, «(El espíritu individual) es una parte (del Señor) puesto que no se enseña que son diferentes, y tampoco lo contrario»: por lo cual comprende que el individuo y el Señor están relacionados como las chispas con el fuego (*ϑ×ϖα ×♣ϖαρασψ□·♣ο βηαϖιτυμ αρηατι,*

---

sentidos, ya sea con referencia al alma como un todo o ya sea con referencia a su parte dominante (*η©γεμονικον = ανταρψ□μιν*), parte que, hablando propiamente, es el alma del alma (*πσψχηε πσψχη□σ*)», (*Θυισ ρερυμ διϖιναρυμ Ηερεσ*, 55), donde esta «parte dominante» es el «Espíritu de Dios» (*πνε□μα τηε□ον*), (*Δε σπεχιαλιβυσ λεγιβυσ* IV.123). Pero como la mayoría de los eruditos occidentales, Rawson traduce *□τμαν* por «alma» de una manera completamente indiscriminada.

[187] Como Él es en sí mismo, *αβ ιντρα*, Dios es *σαδασατ*, «ser y no ser» (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.5.7, *Μυ)δακα Υπανι•αδ* II.2.1, *Πρα♣να Υπανι•αδ* II.5-6). Como también en Santo Tomás, *Συμμα Τηεολογιχα* I.45.1, *οπορτετ χονσιδεραρε⊃ εμανατιονεμ* (= *σαργαμ*) *τοτιυσ εντισ α χαυσα υνιϖερσαλι, θυαε εστ Δευσ. Ετ ηανχ θυιδεμ εμανατιονεμ δεσιγναμυσ νομινε χρεατιονισ⊃ ιτα χρεατιο, θυαε εστ εμανατιο τοτιυσ εσσε, εστ εξ νον εντε, θυοδ εστ νιηιλ.* («Nosotros debemos considerar la emanación de todos los seres desde la causa universal, que es Dios. Y a ésta dicha emanación nosotros la llamamos “creación”. De manera que la creación, que es la emanación de todos los seres, es desde el no ser, que es nada»).

ψατη□γνερ ϖισπηυλι≡γα ⁄), en los cuales el calor es el mismo (aunque las chispas se distinguen del fuego), y concluye que «de estas dos doctrinas de la diferencia y la no diferencia (*βηεδ□βηεδ□ϖ–□γαμ□βηψ□μ*) se sigue el significado de la "participación" (*α·♣αττωα*)». Explica, por supuesto, que por «parte» no se entiende un «pedazo», sino, «una parte, por así decir» (como en *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* XV.7). El tema admitiría un largo desarrollo, pero todo lo que necesita señalarse aquí es que ⎜α·καρα no niega en modo alguno, sino que ratifica explícitamente, la doctrina *βηεδ□βηεδα.*

V.14: *κιμ υ βη□τι ϖιβη□τι ϖ□*, «¿Ella brilla o irradia?». La pregunta suscita todo el problema de la luz «increada» y de la luz «creada», y sólo podría elucidarse plenamente a la luz de la doctrina completa de la luz, que es la propiedad común de la teología india, islámica y cristiana. La pregunta se formula en estilo brahmodya y se responde en el verso siguiente. Primero debe comprenderse la pregunta misma. *Βη□τι* no representa ninguna dificultad. *ϛιβη□τι* es *βη□τι* combinado con *ϖι*, la partícula que tiene su valor distributivo usual; las formas son paralelas a las de *βη⎛* y *ϖιβη⎛*, a saber, «ser» y «ser distributivamente», y así, ciertamente, son los significados, puesto que en esta doctrina *λυξ ετ ενσ χονϖερτυντυρ* [188]. *ϛιβη□τι* no es «reflejos», para lo cual deberíamos esperar ya sea *□βη□τι* [189], o ya sea el *ανυβη□τι* del verso siguiente en el cual, sin embargo, hay un matiz que sugiere una participación más bien que un reflejo mecánico[190]. La pregunta más bien ingenua de si «ella» («la Luz verdadera, que ilumina a cada hombre que viene al mundo», San Juan 1:9) es a su vez iluminada por alguna otra fuente de luz no se suscita en absoluto. Lo que se propone se relaciona con la distinción entre la luz y la

[188] Así pues, nuestra pregunta es virtualmente la misma que la de */αταπατηα Βρ□ημα⎞α* X.5.2.16 «¿Es la Muerte una o muchas?», con su respuesta «Una y muchas, una como es allí, y muchas como es en sus hijos», y como también en *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* XIII.16 «A la vez indiviso, y también dividido en los seres» (*αϖιβηακταμ χα βη⎛τε•υ ϖιβηακταμ*, donde *αϖιβηακταμ* corresponde a *βη□τι* y *ϖιβηακταμ* a *ϖιβη□τι* en nuestro texto.

Ver también mi «Beauté, Lumière et Son» en *□τυδεσ Τραδιτιονελλεσ*, febrero 1937 y «The Source of, and a parallel to Dionysius on the Beautiful» en *Θουρν. Γρεατερ Ινδια Σοχ.*, III, 36-42, y «Vedic Exemplarism», *Ηαρϖαρδ Θουρναλ οφ Ασιατιχ Στυδιεσ* I, 1936, pp. 58-60.

[189] Cf. mi «⎜βη□σα» en *Θουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ* 52, 1932, pp. 208-212.

[190] Cf. Witelo, *Λιβ. δε ιντελλιγεντιισ*, VI «La luz (*λυξ = φψοτισ*) es la sustancia primordial; de donde se sigue que todas las demás sustancias participan en la naturaleza de la luz».

iluminación como la establece San Buenaventura, que «distingue entre la luz (*λυξ*) y su irradiación (*λυμεν, "Λιχητ αυσστραηλυνγ"*), sin mantener nunca una distinción tajante entre las dos nociones»[191]. Lo que se pregunta, es si la Luz del Espíritu (que brilla cuando todas las demás luces se han apagado, *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.3.6, como *Κατηα Υπανι•αδ* V.15), es si la Luz de las luces (*φψοτιρ φψοτι•□μ, /γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.113.1 y *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* XIII.17) es una luz simple y oculta o es también una luz omniforme y manifestada[192]. La respuesta de *Κατηα Υπανι•αδ* V.15 es que no hay ninguna *λυζ* que brille allí (cf. *Γοπατηα Βρ□ημα⟩α* XV.6 y Apocalipsis 21:23, apropiadamente citado por Rawson), sino sólo la Luz increada (*ακ♦τα* como en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.13) del Espíritu (*Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.3.6)[193]: «Brillando Él, todo el mundo brilla (*ταμ εϖα βη□νταμ ανυβη□τι σαρϖαμ*)[194]; todo esto brilla porque Él irradia» (*τασψα βη□σ□*

[191] Baeumker, *Ωιτελο*, Münster, 1908, p. 396. De hecho, San Buenaventura distingue tres modalidades de luz: «Sicut lux potest tripliciter consideradi, scilicet in se et in transparenti et in extremitate perspicui terminati: primo modo est *λυξ*, secondo modo *λυμεν*, tertio modo *ηψποστασισ χολορισ*» (I *Σεντ.* d. 17 p. 1 a unic. q. 1). En esta división *λυξ* corresponde a *φψοτισ* o *βη□σα*, *λυμεν* a *ρα♣μι* y *ϖιβη□σα*, e *ηψποστασισ χολορισ* a *□βη□σα;* o en otras palabras, *λυξ* corresponde a *σϖαρ⟨πα*, *λυμεν* a *ϖι♣ϖαρ⟨πα* e *ηψποστασισ χολορισ* a *πρατιρ⟨πα* o *ανυρ⟨πα*.

[192] En tanto que «oculta», por supuesto, la Luz del Espíritu no «brilla», sino que está «obscurecida»: *Κατηα Υπανι•αδ* III.12 *γ⟨∂ηο Πτμ□ να πρακ□♣ατε*. De aquí la búsqueda perpetua del «Sol oculto» (*γ⟨ℜηαμ σ⟨ρψαμ, /γ ςεδα Σα·ηιτ□, πασσιμ*). Por otra parte, en proporción a como se le «encuentra» o se le «conoce», el «Sol oculto» se revela a sí mismo, y brilla con su Luz propia (*σϖαπρακ□♣α*), deviniendo cada vez más manifiesto (*□ϖισταρ□μ*), *—τασψα ψα □τμ□ναμ □ϖισταρ□μ ϖεδ□♣νυτε ηαϖιρ βη⟨ψα /.*

[193] El «Rayo Obscuro» o la «Obscuridad Radiante» de Dionysius,… «que ciega por exceso de luz».

[194] *Ανυβη□τι:* por ejemplo *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* IV.9.2 *βραημαϖιδ ιϖα⊃ βη□σι* («Tú brillas como un Conocedor del Brahman» y *Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* III.10.6 *συϖαρ⟩α–φψοτ×/ψα εϖαμ ϖεδα* («Por ello el Comprehensor brilla con luz de oro»). Cf. Witelo, *Λιβ. δε ιντελλιγεντιισ* VIII.1 *Υνυμθυοδθυε θυαντυμ ηαβετ δε λυχε, ταντυμ ρετινετ εασε διϖινι. Υναθυαεθυε συβσταντια ηαβενσ μαγισ δε λυχε θυαμ αλια διχιτυρ νοβιλιορ ιπσα* («En la medida en que algo tiene "luz", en esa medida contiene esencia divina. Cualquier sustancia que tiene más luz que otra, por ello se la llama "más noble"»).

Nosotros apenas nos damos cuenta de hasta qué punto sobreviven en el lenguaje corriente los tecnicismos de la doctrina tradicional de la luz («La perfección de todas las cosas en el orden cósmico es luz», Witelo, I.c.). Cuando hablamos de una «complexión clara» o de un «ingenio chispeante» o de

σαρϖαμ ιδα· ϖιβη□τι)[195]. (*Βη□τι χα ϖιβη□τι χα*)[196], es decir, «brilla» como Él es allí, en sí mismo, en la obscuridad, e «irradia» aquí, como Él es en nosotros, como luz[197].

ΣΕΞΤΟ ϛΑΛΛ|

VI.9 *η♦δ□ μαν×•□ μαναση□βηικℜπτα|*, «superconcebido por el corazón, por el pensamiento, por la mente»: cf. */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* I.61.2 *η♦δ□ μαναση□ μαν×•□*, y X.177.2 *η♦δ□ πα♣ψαντι μαναση□⊃ μαν×•□· νι π□ντι.*

VI.4 *Τατα/ σαργε•υ λοκε•υ ♣αρ×τατϖ□ψα καλπατε*, «Entonces, en los mundos emanados, él es apropiado para la incorporación» (el *σαρϖε•υ κ□λε•υ* de un manuscrito sustituye meramente el tiempo por el espacio); lo cual corresponde a *Κατηα Υπανι•αδ* III.17 *αναντψ□ψα καλπατε*, «es apropiado para la infinitud, o la sinfinitud», y a *Manu* I.98 *βηραμαβη⎛ψ□ψα καλπατε*, «es apropiado para devenir el Brahman». Hemos examinado este pasaje con alguna extensión en otra parte en un contexto más amplio[198]. Es fácil ver desde qué punto de vista | α·καρα debe haber deseado evadir el significado llano de las palabras. Estamos de acuerdo con Rawson en que sería «mejor enmendar francamente el texto y aportar una negativa» que retorcer su significado. De hecho, sin embargo, no se necesita ninguna enmienda. ¿Pues quién o qué sino es el Brahman, o el ⎝τμαν, es eso que está «incorporado en las palabras emanadas»? ¿Qué es eso sino el *♣αρ×ρ□τμαν, α♣αρ×ρα/♣αρ×ρε•υ?* ¿Quién sino el ⎝τμαν, quién sino Agni, es el conductor del

---

un «muchacho brillante» o de un «ejemplo lúcido», estamos hablando supersticiosamente, es decir, sin comprender el significado exacto de estas expresiones.

[195] Nótese *βη□σ□*, instrumental; como *βραημα⎞□* en *Σα·ψυττα Νικ□ψα* I.2.3.6 y *πρ□⎞ενα* en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⎞α* IV.14.1.

Σαρϖαμ ιδαμ, el sujeto de *ϖιβη□τι*, es «*σ⎛ρψ□δι*», «el sol, etc.» (Σ□ψα⎞α).

[196] El *σπλενδορε⊃ ρισπλενδενδο* de Dante, *Παραδισο* XXIX.14-15.

[197] El «Ojo con el que Dios ve en mí» del Maestro Eckhart. *Σαρϖαβη⎛ταιρ ϖιβη□τι, Μυ⎞δακα Υπανι•αδ* III.1.4 = *βη⎛τεβηιρ ϖψαπα♣ψατα, Κατηα Υπανι•αδ* IV.6.

[198] «The coming to birth of the Spirit», que ha de aparecer en *Ινδιαν Χυλτυρε.*

carro cuyas ruedas son el Cielo y la Tierra y cuyo eje es el Eje del Universo?. Si ⎪α·καρα vacila, es de la misma manera en que Agni vacila ante la tarea de devenir el auriga de los Devas en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.51, en que el Buddha vacila ante la tarea de poner a girar la Rueda, y en que Cristo dice «si es posible, que pase de mí este cáliz». Él devendría el Brahman, pero sólo en una naturaleza, no en la doble naturaleza que se predica del Brahman en *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* II.3 y que se implica a través de todo el */γ ςεδα Σα·ηιτ□;* él sería el ⎩τμαν que brilla pero no el ⎩τμαν que irradia (al olvidar su propio *βη□τι χα ϖιβη□τι χα* citado arriba); de la Identidad Suprema del Ser y el No Ser (*σαδασατ, πασσιμ*) el sería sólo *ασατ*. La meta de ⎪α·καρα es la de un Buddha Pratyeka. En los términos cristianos, estaría unido al Padre, a través del Hijo, pero no con la Identidad Suprema del Padre y el Hijo. Pero como es explícito en nuestra Υπανι•αδ, III.10-11, aunque se debe haber ido más allá del (Sol) manifestado para alcanzar la (Obscuridad) inmanifestada, la Persona y fin último está más allá de lo Inmanifestado; no se ha alcanzado el fin del camino hasta que se Le conoce a la vez como Manifestado e Inmanifestado (*ϖψακτ□ϖψαλτα⎪*). «Ese Uno» es igualmente espirado, despirado (*ταδ εκαμ αν×δ αϖ□ταμ, */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.129.1), y no solo despirado[199]. Ese Uno no es solo Infinito (*ανανται*, en el sentido de «sin comienzo ni fin») sino también Indefinido (*ανανται*, en el sentido de *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.1.5 «¿Qué es su sinfinitud?. Los cuadrantes del cielo»). Ese Uno es a la vez el Brahman silente y el Brahman vocal (*♣αβδ□♣αβδα*); *μαδ□μαδα, σταρ×ρ υττϖαδ σ⟨τα⎪*, —no sólo indiferente, sino también exhilarado, no sólo impotente, sino también progenitivo. En una palabra, una esencia y dos naturalezas.

«Sabe que Ese en quien están tejidos los mundos, la mente, y todos los poderes, es el único ⎩τμαν… Donde los vectores se encuentran, como los radios en el cubo de la rueda (es decir, en el centro, en el corazón), ahí él se mueve, nacido multifariamente (*ταμ εκαμ φ□νατηα □τμ□ναμ⊃ αντα♣ χαρατι βαηυδη□ φ□ψαμανα⎪, Μυ⟩δακα Υπανι•αδ* II.2.5-6)[136]. Sin embargo, no debemos malinterpretar la naturaleza de esta «moción» y de este «nacimiento»; es en tanto que el Movedor Inmovido como él *χαρατι βαηυδη□ φ□ψαμ□να⎪*, como en *Κατηα*

[199] De la misma manera Πραφ□πατι «vaga errante en el germen (de Oro), y aunque permanece dentro e invisible, sin embargo nace multifariamente afuera (*πραφ□πατι♣ χαρατι γαρβηε−ανταρ αδ♦♣ψαμ□νο βαηυδη□ ϖι φ□ψατε, Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* X.8.13).

Υπανι•αδ II.21 «Sedente, viaja lejos; yacente, llega a todas partes», e */♣□ϖ□σψα Υπανι•αδ* 4 «Quieto, adelanta a los que corren». Es por medio de sus rayos, o «pies», como se les llama a veces, como él viaja (*χαρατι σϖαροχι|, /γ ςεδα Σα·ηιτ□* III.38.4): la omnipresencia solar es una visión, y no una moción local… «El Sol es el Ojo… la Verdad es el Ojo; es con el Ojo como la Persona ordena lo dimensionado» (*χακ•υ•□ ηψ αψαμ μ□τρ□♣ χαρατι, Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.6). La «incorporación» para la que el Despierto se prepara, aquí y ahora si él es el Despierto, no es una encarnación bajo el Sol en tanto que fulano, sino tal como es el Hombre Universal, es decir, como el Avatar Eterno que toma parte, no por alguna necesidad de fines que hayan de ganarse, sino porque está en la naturaleza de la Luz no sólo ser la Luz Oculta, sino también una luz que brilla. Así pues, todo lo que afirma nuestro verso es que el Despierto es apropiado para un estado de Ser Universal, que hay que distinguir del estado del ser privado que es la marca de aquellos que todavía están dormidos. Quienquiera que participa en el Ser del Sol es un Movedor a voluntad en todos los mundos. No vemos por qué alguien habría querido sustraernos la explicación de este punto[200].

VI.11: *πραβηαϖ□πψαπψαυ*, también *Μυ⟩δακα Υπανι•αδ* 6 donde «Él (el Brahman, el ⌊τμαν, en «sueño profundo») es el *πραβηαϖ□πψαψαυ* de los seres», y alternativamente el *μιτψαπ×τι* en *Μυ⟩δακα Υπανι•αδ* 11. El «schöpfung und vergang» de Deussen y el «origen y el fin» de Hume se acercan mucho más al significado que el «adquirido y perdido» de Rawson[201]. El rechazo por parte de

[200] Cf. */♣□ϖ□σψα Υπανι•αδ* 12-13 condena igualmente las metas de «venir a ser» y de «no venir a ser», puesto que la verdad es que la Persona no es ninguno de éstos en el sentido en el que no es también el otro. La posición de⏐α·καρα sólo puede defenderse si comprendemos que su polémica, como la del Maestro Eckhart, no se dirige contra la actividad y la inmanencia divinas como tales, sino contra el punto de vista panteísta de que la totalidad de la naturaleza divina encuentra expresión en esta actividad, sin que quede nada más. Probablemente ésta es su verdadera posición; pero es una posición que no está explícita en el contexto presente. Ver también el examen de *Κατηα Υπανι•αδ* II.11, arriba.

[201] El problema de una «adquisición y pérdida» del Yoga no se plantea en nuestro texto. Sin embargo, puede observarse «la dificultad que algunos han encontrado» (Rawson, p. 199) para concebir una tal idea. Hablando estrictamente, el «Yogi» (como el «Σ\ϕ×») es la designación del que ha alcanzado el fin de la senda, y para quien ya no es posible ninguna caída ni ninguna pérdida (y en este punto, la noción misma de una «adquisición» pierde su significado, —«Cuando yo entre allí», como dice P\μ×, «nadie me preguntará de dónde vine»). Por otra parte, también se les llama Yogis a

Rawson de las versiones de Hume y de Deussen «porque implican ideas mucho más recientes que son extrañas a la Kα⊇ηα» introduce en cualquier caso una confusión de la historia literaria con la historia de las ideas, —que no tienen historia. Sin embargo, en el caso presente, la cuestión es que las ideas no están meramente implícitas en los textos «antiguos», sino completamente explícitas.

Como *πραβηϑ*, literalmente «salir» («hervorragen», Grassmann) y *πραβηαϖα*, «salir-devenir», «manifestación» («sich hervorthuen»[202], Grassmann) se encuentran en */γ ϛεδα Σα·ηιτ*, y nosotros sabemos también que «un cuarto (*π*δα*) de él es todos los seres, un cuarto de él deviene (*αβηαϖατ*) aquí» (X.90.3-4)[203], no hay ninguna dificultad en la traducción de *πραβηαϖα* como «origen», o más bien, como «originación». Esto viene ratificado además por la sustitución de *πραβηαϖα* por *μιτι* en *Μυ)∂ακα Υπανι•αδ* 11, puesto que el acto de ser que nosotros llamamos «-creación», a todo lo largo del */γ ϛεδα Σα·ηιτ* y posteriormente, se describe como un acto de «medición»[204].

---

aquellos que están todavía en su vía (de la misma manera que se les llama Σ\ϕ×σ a aquellos que en realidad solo son *μυτα•αωωυϕ*), y en este caso, puesto que al «yoga» se le considera como un método, o como una técnica, se puede hablar, como en *Βηαγαϖαδ Γ×τ* VI.37, de un «alejamiento del yoga y de un fracaso en el alcance de la perfección del yoga». Esto es lo que se implica en la expresión común «perder la propia *δηψ*να* de uno». Cuán profundamente están embebidas estas ideas en la experiencia racial puede juzgarse por el uso de la expresión *δηψ*ν καρο* incluso en las escuelas, cuando se llama a los estudiantes a asistir a su trabajo.

[202] «Distinguir», «señalizar» (Flügel); cf. Maestro Eckhart I.394, «La creación es su amor de la discriminación clara».

[203] Relacionado con esto tenemos *Αιταρεψα (ρα)ψακα* II.2.2 *ε•α ϖαι παδαμ ε•α η×μ*νι σαρϖ*)ι βη(τ*νι π*δι.*

[204] En *Κατηα Υπανι•αδ* V.8 también, *Κ*μαμ κ*μαμ πυρυ•ο νιρμ*)α/*, cf. *Β♦ηαδ*ρα)ψακα Υπανι•αδ* IV.3.9 *ασψα λοκασψα μ*τρ*μ⊃ σϖαψαμ νιρμ*ψα*, y *Μ*)∂(κψα Υπανι•αδ* 11 *μινοτι ηα ϖ* ιδαμ σαρϖαμ. Β♦ηαδ*ρα)ψακα Υπανι•αδ* IV.3.9 *ϖιηατψα⊃ νιρμ*ψα* corresponde (en orden revertido) al *μιτψ–απ×τι* de *Μ*)∂(κψα Υπανι•αδ* 11 y al *πραβηαϖ*πψαψα* en otras partes; pero no debe olvidarse que mientras que la referencia de *ϖιηατψα* («retirarse») y de *απ×τι*, («entrar dentro» sc. de sí propio, de donde la hermeneia *σϖαπιτι*, «sueño profundo») es a uno y el mismo acto de ser, las palabras mismas no son sinónimos, sino que se refieren al mismo acto bajo aspectos diferentes. Lo mismo se aplica en el caso de *πραβηαϖα* y *μιτι*, el acto de «salida» es un acto de «medición».

Απψ–αψα, de *απι–ι*, «acercarse» o «mezclarse con», «entrar en», «combinarse con» (ya sea sexualmente, como en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* II.4.3.2, o ya sea de otro modo), o «verter en» (como los ríos en el mar), y de aquí también «morir» en el sentido de «morir e ir al cielo», como en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.162.20 *απιψανταμ*, «cuando mueres mueres» y al mismo tiempo «cuando tú entras» en la inmortalidad[205]. El locus classicus para *απψαψα* es */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* X.5.14 donde encontramos una hermeneia (*νιρυκτα*) de *σϖαπνα*, «sueño», como *σϖ□πψαψα*, «entrar en lo propio de uno», a saber, en los «soplos que son "lo propio" de uno (*σϖ□⟨*)»[206]. Éstos son, por supuesto, «los soplos divinos inmortales» de *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.5.17, donde se dice que ellos «entran en él»[207] (*εναμ⊃ □ωι♣αντι*), de la misma manera que en */αταπατηα Βρ□ημα⟩α, εναμ⊃ απιψαντι*. Nuevamente, en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VI.8.1 encontramos «Querido mío, cuando una persona aquí duerme (*σϖαπιτι*), como se llama a eso, entonces ha alcanzado (*σαμπραννο βηαϖατι*), entonces deviene "uno que ha entrado dentro de su propio" (*σϖαμ–απ×τα⟨*). Así pues, de uno que duerme ellos dicen que "Él ha

[205] Similarmente en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* IV.3.1 «Cuando Agni se apaga (intransitivo), entra dentro del Viento del Espíritu» (*Ψαδ□ ϖ□ αγνιρ υδϖ□ψατι, ϖ□ψυμ εϖ□πψετι*) y en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.1.7 *Σα εταμ* (*ϖ□ψυμ*) *εϖ□πψετι*.

[206] Eggeling traduce *σϖ□πψαψα* por «tomar posesión por las propias gentes de uno», como si *απψ–αψα* hubiera sido *□πψ□ψα*. El resultado de esta traducción demasiado libre es una falsa asimilación del texto presente al de XI.2.3.6, citado arriba, donde los Devas, originalmente mortales, «toman posesión de la inmortalidad por medio del Brahman» («por medio de», porque «Él mismo es el puente», «Yo soy la Vía»). La «entrada» (*απψαψα*) de los principios inmortales es una actividad por su parte: la «toma de posesión» (*□πψ□ψα*) es una actividad por parte del recipiendiario. Estas actividades son coincidentes; la unificación es la «entrada en lo propio de uno» del uno y el otro que se unifican»; encontrar-Le y encontrarse a uno mismo es lo mismo, como es explícito en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* IV.14 donde el Brahman dice «con el soplo de mi boca *οσ οβτενδρ□ισ* (*υπ□πναϖ□τηε*) a vosotros mismos, y me obtendréis a mí». Cualquiera que sea la manera en que lo consideremos, se trata de «entrar en lo propio de uno»: sin embargo, estas «maneras de considerarlo» no deben confundirse en una traducción.

[207] A saber, «en él», en el Comprehensor (*εϖα·ϖιτ*), que cuando ha hecho el «omni-legado» (*σαμπραττι = σαμπραδ□ναμ, Καυ•ιτακ× Υπανι•αδ* II.15), y cuando parte de este mundo, entra en su hijo (*πυτραμ □ωι♣ατι*) con los soplos o los poderes mortales, al mismo tiempo que los soplos o los poderes inmortales entran en *□λ* (*εναμ⊃ □ωι♣αντι*). El texto es importante, debido a la clara distinción que se hace entre la metempsicosis y la transmigración, y entre éstas dos y la «reencarnación».

entrado dentro de su propio”». De manera que es más que suficientemente evidente que los significados que Rawson rechaza como «recientes» ya eran explícitos en textos que él mismo acepta como mucho más antiguos que la *Κατηα Υπανι•αδ*. Por consiguiente, traducimos *Τ□μ παραμ□μ* (*γατιμ*) “*ψογαμ*” *ιτι μανψαντε στηιρ□μ ινδριψα–δη□ρα⟩□μ⊃ Ψογο ηι πραβηαϖ□πψαψαυ*, «(Último paso), es decir, “yoga”, que ellos comprenden como la “sujeción firme de los sentidos”… El yoga es a la vez la salida y la entrada». Los sentidos son los corceles: el yoga es conducción experta (cf. *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* II.50, «El yoga es pericia en la acción»), es decir, el comienzo y el fin de la carrera. El yoga es el arte verdadero igualmente de vivir y de morir; *χοντεμπλατιο αρσ ϖιϖενδι ετ μοριενδι*.

VI.13: «“Él es”, sólo así puede Él ser aprehendido; cuando él es aprehendido como “Él es”, su naturaleza esencial brilla claramente (*πρασ×δατι*)», cf. San Juan Damasceno, *Δε Φιδ. ορτηοδ.* I, «“El que es” es el principal de todos los nombres que se aplican a Dios; puesto que, al comprehender todo en sí mismo, contiene la existencia misma como un mar de substancia infinito e indiferenciado»; y el Maestro Eckhart, «La única idiosincrasia de Dios es ser». Cf. también */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* II.3.2.1, «En Él eso existe». *Πρασ×δατι* aquí recuerda a *πρασ□δ□τ* en *Κατηα Υπανι•αδ* II.20, «por la manifestación de», o «por la clara luz de», más bien que «por la gracia de».

CAPÍTULO V

ΓςΕΔΑ 10.90.1 □τψ ατι•⊇ηαδ δα♣□≡γυλ□μ *

El /γ ςεδα Σα·ηιτ□ 10.90.1 afirma que la Persona (π□ρυ•α)[208] de mil cabezas, de mil ojos y de mil pies, «circundando la tierra por todos lados (βη≥μι· ϖι♣ϖ□το ϖ♦τϖ″), gobernaba sobre los diez dedos» (ατψ ατι•⊇ηαδ δα♣□≡γυλ□μ), es decir, en palabras de Σ□ψα\α, sobre «el área delimitada por diez dedos» (δα♣□≡γυλα–παριμιτα· δε♣αμ), es decir, por diez pulgadas. Primeramente, en lo que concierne a □τψ ατι•⊇ηατ: mi «gobernaba sobre» es prácticamente idéntico al «gobernaba» del profesor W. Norman Brown, «gobernaba» que apoya con las palabras «estar arriba, gobernar sobre» en una nota, y al «herrscht über» de Weber y del doctor Lucian Scherman[209]. Ello concuerda también con el ατι•⊇η□ = «in seiner Gewalt haben» de Grassmann, que es obviamente el sentido en /γ ςεδα Σα·ηιτ□ 10.60.3 ψ□ φ□ν□ν⊃ ατισταστηα□, donde Σ□ψα\α tiene παρ□βη□ϖαψατι, y cuyo significado es «que vence (o domina) a los hombres». En la otra interpretación, que es la de algunos comentadores y traductores modernos, ατι•⊇η□ significa

---

* Este artículo se publicó por primera vez en el *Θουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ* (New Haven, Conn.), LXVI, 1946.

[208] La Persona o el Hombre-Mundo del Πυρυ•ασ\κτα es lo mismo que el Omnihacedor, ςι♣ωακαρμ□ de /γ ςεδα Σα·ηιτ□ 10.81, que tiene ojos, boca, brazos y pies por todas partes, y lo mismo que el Αγνι–Πραφ□πατι del Altar del Fuego, /αταπατηα Βρ□ημα\α 9.2.2.6 «Un millar significa todo», /αταπατηα Βρ□ημα\α 8.7.4.11, 10.2.1.11. A ϖι♣ϖ□το ϖ♦τϖ″ corresponde /ϖετ□♣ϖαταρα Υπανι•αδ 3.16 y Βηαγαϖαδ Γ×τ□ 13.13 σαρϖαμ □ϖ♦τψα.

Sobre la palabra πυρυ•α, literalmente «ciudadano», ver mi «What is Civilization?» en el *Αλβερτ Σχηωειτζερ Θυβιλεε ςολυμε* (Cambridge, 1946). La etimología tradicional aparece también en VvA 42 πυρι σετι τι πυρισο.

[209] Las referencias son a Weber, *Ινδισχηε Στυδιεν* 9.5; L. Sherman, *Πηιλοσοπηισχηε Ηψμνεν αυσ δερ /ιγ– υνδ Ατηαρϖα–ςεδα Σανηιτ□*, 1887; y Norman Brown, «The Sources and Nature of π≥ρυ•α in the Πυρυ•ασ\κτα (Rigveda 10.91)», *Θουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ* 51.108-118.

«sobrepasar» —literalmente— o «trascender», y *δα♣□≡γυλ□μ*, como un acusativo adverbial, es la medida por la que la Persona trasciende la tierra o el mundo. Pero estoy de acuerdo con Brown en que *δα♣□≡γυλ□μ* es el «complemento directo» del verbo, como lo son *φ□ν□ν* en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* 1.64.13 y 10.60.3, y *σαμ□ν□ν* en */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* 10.6.1.9; y con el doctor Scherman en que especificar la medida de la trascendencia por «diez pulgares» sería «nichtssagend», y que incluso si una tal pieza de sinsentido teológico fuera el «significado», deberíamos esperar encontrar la instrumentación (*δα♣□≡γυλενα*) y no un acusativo —como, por ejemplo en *Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* 20.12.3 *ατιριχψαντε δϖ□βηψ□μ*, «ellos excedieron por dos», donde la medida del exceso se expresa por la instrumentación.

Lo que se ha dicho hasta aquí nos deja libres para considerar el *δα♣□≡γυλ□μ* como un *δομινιο*, y para preguntar de nuevo, *θυ□* reino extendido es el que se dice que la Persona gobierna, domina, controla —o, ciertamente, «sobrepasa», en el sentido en que un gobernante es superior a su reino y está exaltado por encima de su reino y se le llama una «Alteza»; como en */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* 10.6.1.9 donde, debido a su conocimiento de la «prominencia» (*ατι•⊇η□*, neutro) celestial del ςαι♣ϖ□ναρα–Πυρυ•α, a Jana | αρκαρ□κ•ψα se le asegura «prominencia entre sus pares» (*σαμ□ν□ν ατιτι•⊇ηασι*).

Una mayoría de traductores —bastará mencionar al doctor Scherman y al Profesor Brown —que consideran a *δα♣□≡γυλ□μ* como el complemento directo de *□τψ ατι•⊇ηατ* traducen la palabra por «corazón». Una objeción importante a esto es el hecho de que cuando encontramos una medida asignada a la Persona en el corazón, la medida no es de «diez dedos» sino de un «pulgar» (*α≡γυ•⊇ηαμ□τρα / πυρυ•ο⊃ η♦δαψε σα·νιϖι•⊇α /, Κα⊇ηα Υπανι•αδ* 4.12, 6.17), y se recalca la infinita pequeñez (*α≡γυ•⊇ηαμ□τραμ α⟩ορ α⟩υμ, Μαιτρι Υπανι•αδ* 6.38)[210] de la

[210] Puesto que el Πυρυ•α está «a la vez dentro y fuera» (*Βηαγαϖαδ Γ×τ□* 13.15) no sólo es indefinidamente pequeño —como lo es en el corazón— sino también indefinidamente grande (*Χη□νδογψα Υπανι•αδ* 3.14.3, etc.) puesto que «llena estos mundos» (*Μαιτρι Υπανι•αδ* 6.26); su extensión no es una locomoción, sino una presencia total (*Κα⊇ηα Υπανι•αδ* 2.21; *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* 18.20). Es desde el corazón desde donde sale (*υδιτα /*) y con sus cinco rayos-riendas obtiene la fruición de los sensibilia (*Μαιτρι Υπανι•αδ* 2.6); lo cual equivale a decir que el corazón es su ciudadela o su palacio, y que la esfera de los sentidos es su campo o dominio, —de la misma manera

deidad inmanente. Una objeción aún más importante es el hecho de que Πυρυ•ασ\κτα es ciertamente una descripción de la operación divina y de la manifestación formal; él es el Hombre Cósmico, cuyos pies corresponden a la tierra, cuya cabeza corresponde al cielo y cuyo ojo corresponde al sol, como es explícito en vv. 13,14. ¿Por qué, entonces, no procede desde la tierra visible, su pedestal, al cielo como su antítesis lógica, sino al «corazón», donde, ciertamente, el Señor tiene su sede, pero como el que «está oculto y es difícil de encontrar» (*δυρδαρ♣α· γ⟨∂ηαμ ανυπραϖι•⊇α· γυη□ηιταμ, Κα⊇ηα Υπανι•αδ* 2.12)?. EL profesor Brown está ciertamente en la pista acertada cuando a pesar de su traducción de *δα♣□≡γυλ□μ* por «corazón» agrega: «Posiblemente la referencia es aquí a la sumidad del universo, como en la siguiente estancia», —en la que la Persona solar «sube arriba (al cielo) a través del alimento». Hay una confirmación de esta interpretación en */ατα⟩πατηα Βρ□ημα⟩α* 10.6.1.9-11 donde, al demostrar las estaciones del ςαι♣ϖ□ναρα–Πυρυ•α, Α♣ϖαπατι Kaikeya dice que el cielo es su «superioridad» o su «prominencia» (*ατι•⊇η□*, neutro) y señala a su propia cabeza como el equivalente microcósmico de esta «prominencia», a su propio ojo como el equivalente microcósmico del sol, y así sucesivamente; y analógicamente en *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* 2.1.4 donde Brahma «entró en el hombre por los pies y trepó hacia arriba (*⟨ρδηϖαμ υδασαρπατ*) hasta que brilló (*α♣ραψατα*)[211] en la cabeza»; cf. *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* 2.3.14.6 *ν×χ□δ υχχ□⊃ πραταστηαυ*. Similarmente en *Μαιτρι Υπανι•αδ* 6.6 la cabeza de Πραφ□πατι, es decir, la

---

que en nosotros el corazón es la sede de la mente, y el mundo exterior su extensión, —pues *υδιτα /* implica que «sale» en nosotros como el sol en el cielo.

Que el Hombre Cósmico es de hecho la «Persona en el Sol» y el percipiente y comedor del «alimento» (es decir, todo lo que sustenta a la existencia en cualquier modo que sea, ya sea físico o mental) es una explicación de las representaciones iconográficas del sol como una cara redonda; inversamente, la cara del hombre, la sede de sus órganos de percepción y de nutrición, que corresponden a los rayos solares, es esa parte de él que es más análoga al sol. Esto, por supuesto, es muy evidente en el caso de los grande héroes solares; por ejemplo, si el brillo de la cara de Moisés tenía que ser velado (Éxodo 24:29-35), esto se debe a que «Moisés era el Sol» (*Ζοηαρ*, Σηελα | Lecha).

[211] «Brilló» es claramente el sentido dominante aquí debido a la conexión regular de *♣ιρασ* con *♣ριψα /*, y con *♣ρ×* (*/ατα⟩πατηα Βρ□ημα⟩α* 2.1.2.8, 6.1.1.7, *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* 4.24.11, *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* 2.1.4, etc.); al mismo tiempo no se excluye el sentido «vino a reposar en la cabeza», cf. notas 29 y 35. Sobre las ambigüedades de *♣ρι* y *♣ρ×* cf.Whitney, *Τηε Ροοτσ, ςερβ–Φορμσ, ανδ Πριμαρψ Δεριϖατιονσ οφ τηε Σανσκριτ Λανγυαγε*, 179, s.v. √ 1 □ρ×.

cabeza del ⌊τμαν es el cielo, sus pies son la tierra y su ojo es el sol. En todos estos contextos y en otros el cuerpo de la Deidad cósmica se correlaciona con el cuerpo humano en tanto analogía microcósmica (cf. *Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* 2.1-5); pero no debe olvidarse que hay al menos tres maneras en que puede hacerse esto. La correspondencia es con la totalidad del cuerpo humano como en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* 5.18 y *Μαιτρι Υπανι•αδ* 6.6; o con la cabeza (desde el pelo a la barbilla) como en */αταπατηα Βρ□ημα⌋α* 9.3.1.3-6, 10.6.1.10, 11, *Βραημα Σ⌊τρα Βη□•ψα* 1.2.31, 32, cf. *Τιμεο* 44D-45B; o con el ojo solo, como en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⌋α* 4.24.12, 13 y *Β♦ηαδ□ρα⌋ψακα Υπανι•αδ* 2.2.2. En la Mayoría de estos contextos a la medida corporal se le llama un *πρ□δε♣α–μ□τρα. Πρ□δε♣α* es un campo o una extensión, una situación o un predicamento medido o indicado; no es un «espacio» de valor fijado, sino que ha de comprenderse según el contexto. Será un truismo observar que un *δα♣□≡γυλ□μ*, es decir, un *δα♣□≡γυλα–παριμιτα· δε♣αμ*, es un *πρ□δε♣α;* o que cualquier medición en «pulgadas» implica una referencia última al cuerpo humano (*/αταπατηα Βρ□ημα⌋α* 10.2.1.2). Sin embargo, será evidente que el *δα♣□≡γυλ□μ* específico del Πυρυ•ασ⌊κτα no puede implicar una comparación con la totalidad del cuerpo humano o con el ojo, puesto que una medida de «diez pulgadas» es demasiado pequeña para el primero y demasiado grande para el segundo; la única analogía posible es con la cabeza.

En */αταπατηα Βρ□ημα⌋α* 10.6.1.1 sigs., cf. *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⌋α* I.42 y 43, y *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* 5.12-18, Α♣ϖαπατι Kaikeya describe las incorporaciones cósmicas de Αγνι–ϛαι♣ϖ□ναρα–Πυρυ•α e indica los correlativos corporales microcósmicos. Los aspectos cósmicos son los de la Tierra, a saber, la peana o basamento (*πρατι•⊇η□*) del Πυρυ•α, que corresponde a los pies; el Agua, a saber, sus riquezas (*ραψι*), que corresponde a la vejiga (*ϖαστι*); el Éter (*□κ□♣α*), es decir, su amplitud (*βαηυλαμ*), o sí mismo espacial (*□τμαν*), que corresponde al tronco del cuerpo (*♣αρ×ρα*)[212]; el Aire (*ϖ□ψυ*), es decir, la

[212] La referencia aquí es indudablemente al *□κ□♣α* elemental (*βηαυτικα*) en tanto que se distingue (e.g. ⌈α≡καρα en *Βραημα Σ⌊τρα Βη□•ψα* 1.1.2 y *πασσιμ*) del *□κ□♣α, κηα, ναβηα,* o *ϖψομαν* inoriginado, con el cual puede igualarse a Brahma (*Χη□νδογψα Υπανι•αδ* 3.18.1, *Β♦ηαδ□ρα⌋ψακα Υπανι•αδ* 5.1.1), de la misma manera que a Zeus se le iguala con el ∀∅2ΖΔ (Eurípides, fr. 396 [941], etc.). El *□κ□♣α* espacial y elemental es similarmente el Éter a que se alude

en las expresiones *□κ□♣α−♣αρ×ραμ*, Brahma «cuyo cuerpo es espacio», (*Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* 1.6) y *□κ□♣□τμαν*, «cuyo sí mismo corporal es espacio» (*Χη□νδογψα Υπανι•αδ* 3.14.2, *Μαιτρι Υπανι•αδ* 6.17). Este Éter elemental y espacial es la morada o el cuerpo del ⌊τμαν, del Brahman, del Πυρυ•α (*Β♦ηαδ□ρα⌋ψακα Υπανι•αδ* 2.5.10, 3.7.12, 3.9.13, etc.); es decir, es el campo cósmico (*δε♣α*) en el que el Sí mismo es omnipresente (*Χη□νδογψα Υπανι•αδ* 7.25.2), este mundo (*λοκα*, 9 B̄≡H), análogo, pero que hay que distinguir de Él; que es nuestro «mundo (*λοκα*, 9 B̄≡H), en aquel mundo» (*αμυ•μι≡λ λοκε−λοκα⌋*, *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* 1.9.31). Como tal, el elemento quintaesencial, que es la fuente y el fin de los otros cuatro (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⌋α* 1.31.1; *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* 1.9.1), es posterior al «Éter antiguo», que puede identificarse con el Brahman más alto (*Β♦ηαδ□ρα⌋ψακα Υπανι•αδ* 5.1.1, *Βραημα Σ⌊τρα Βη□•ψα* 1.1.22, etc.), y que, siendo más antiguo que estos mundos, es más antiguo que el «espacio» físico que los separa. Cf. notas 31, 36. Por el hecho de que Dios asume un cuerpo cósmico (por así decir, con una parte de su naturaleza pero sin discontinuidad, *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* 15.17, 13.16) es inevitable la espacialidad de este cuerpo: e igualmente, también, porque «el espacio es el vehículo del nombre y la figura» (*Χη□νδογψα Υπανι•αδ* 8.14.1), que son las dos epifanías por las que Él desciende de nuevo (*πρατψαϖαιτ*) a este mundo (*⌋αταπατηα Βρ□ημα⌋α* 11.2.3.3-6, cf. *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⌋α* 4.22.7). La expresión «nombre y figura» (*ν□μαρ⌊πε*) puede compararse a la «palabra» y la «carne» de San Juan 1:14. En *Μαιτρι Υπανι•αδ* 6.6 al cuerpo cósmico (*λοκαϖατ×*) de Πραφ□πατι se le llama su forma «más grosera» o «más densa» (*στηαϖι•⊇η□ ταν⌊*); como tal, corresponde a «lo que en su esencia era crudo» (*κρ⌊ραμ*), y a lo que, una vez que los Dioses lo «midieron» (*νιρμ□ψα*), devino el Agni cósmico (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⌋α* 3.261-3). El cuerpo grosero cósmico de Dios es, evidentemente, la contraparte o la imagen material de esa «forma bellísima» (*καλψ□⌋ταρα· ρ⌊παμ*) que solo puede verse a través y más allá de la Puerta del Sol (*Β♦ηαδ□ρα⌋ψακα Υπανι•αδ* 6.15; *⌋♣□ϖ□σψα Υπανι•αδ* 16), es decir, en la «otra mitad» (*παρε αρδηε*), «más allá del cielo» (*παρε⌋α διϖαμ*), en el empíreo hiper-uraniano de Platón «cuya verdadera historia jamás se ha contado», cf. *⌋αταπατηα Βρ□ημα⌋α* 1.2.1.12.

El misterio de la abscondencia y del retorno de Brahma (*παρ□ρδηαμ αγαχχηατ⊃ πρατψαϖαιτ*, *⌋αταπατηα Βρ□ημα⌋α* 11.2.3.3), y del *αϖαταρ⌋α* en general (un misterio debido a que implica aparentemente una locomoción divina) tiene un paralelo exacto en la doctrina lurianica según la cual Dios se retiró del espacio primordial «para volver a él en el acto de la creación y de la revelación… [de] sí mismo en contornos firmes» (G. G. Scholem, *Μαφορ Τρενδσ ιν ϑεωισ η Μψστιχισμ*, 257 [Jerusalem, 1941]; i.e. *ρ⌊πε⌋α χαιϖα ν□μν□ χα*, *⌋αταπατηα Βρ□ημα⌋α*, *□δεμ*, y de la misma manera que el Bodhisatta asume un *νιρμ□⌋α−καψα*, es decir, un cuerpo dimensionado. Por consiguiente, desde este punto de vista, el primer acto de creación es un acto de contracción divina, y el segundo es un acto de re-entrada en el dominio de lo finito que, por decirlo así, se había separado de lo Infinito. Esta concepción se presupone por todas partes en la fórmula de «entrar dentro» (*ϖι♣*, *πραϖι♣*, *ϖιϖι♣*) de una creación preexistente para animarla, como en *Μαιτρι Υπανι•αδ* 2.6; un «descenso» que es comparable a la entrada (*πραϖε♣α*, *αϖαταρα⌋α*) de un actor que proviene del camerino y que aparece en algún disfraz en un escenario ya existente; como ocurre también en el Génesis, donde el hombre material ya existe antes de que el Hacedor le anime. Así pues,

diversidad de su procesión (*π♦τηαγωαρτμ□ναμ*)[213], que corresponde al soplo (*πρ□⟩α*); el Sol, es decir, su Brillo de Soma (*συτα−τεφασ*)[214], que corresponde al ojo[215]; y el Cielo (*διωαμ*), es decir, su precedencia (*ατι•⊇η□*)[216], que corresponde a

---

estas son formulaciones estrictamente matemáticas; no puede haber ningún venir ni partir real en el sentido de una locomoción (*/♣□ω□σψα Υπανι•αδ* 4, 5), y, ciertamente, lo finito no puede excluirse realmente de lo infinito; la creación es una explicación conceptual, como ello está implícito en *ωψ ακαλπαψαν* en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* 10.90.11 y *χιτταμ εωα ηι σα·σ□ραμ* en *Μαιτρι Υπανι•αδ* 6.34.3.

[213] *Π♦τηαγ−ωαρτμ□ναμ:* la venida y la partida de la deidad como se enuncia en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* 1.164.31, 38 y *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* 3.37.3, y como se ilustra en la inhalación y la exhalación del Soplo (*πρα⟩α⟨*) a través de los agujeros de las narices, como señala A♣ωαπατι. «Mitra y ςαρυ⟩α son, ciertamente, la inhalación y la exhalación» (*πρ□⟩οδ□ναυ, πρ□⟩□π□ναυ, /αταπατηα Βρ□ημα⟩α* 1.8.3.12 y 8.4.2.6, *Πα□χαωι·♣α Βρ□ημα⟩α* 6.10.5). «De la misma manera que el organismo humano existe por el doble proceso de inhalación y de exhalación, y de la misma manera que uno no puede concebirse sin el otro, así también la totalidad de la creación constituye un proceso gigantesco de inhalación y de exhalación divinas» (G. G. Scholem, *Μαφορ Τρενδσ ιν ϑεωισηη Μψστιχισμ*, 260 [1941]): «la procesión y la reversión juntas constituyen un único movimiento, a saber, el diástole-sístole que es la vida del universo… el Ser, que deviene Vida por procesión, deviene Inteligencia por reversión» (E. R. Dodds, *Προχλυσ, τηε Ελεμεντσ οφ Τηεολογψ*, 219, 222 [1933]).

[214] En *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* 1.42.8 y 43.1 las cualidades del sol y del cielo son respectivamente el brillo (*τεφασ*) y la autoridad (*ωι−βη⟨τι* = *f*>-≅ΛΦ∴∀): en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* 5.18.2 el sol es omniforme (*ωι♣ωαρ⟨πα⟩*), el cielo muy brillante (*συτεφασ*); la relación de *συ-* con *συτα−* se conserva en 5.12.1.

Para *ωιβη⟨τι* como poder extendido, como potencia esencial en acto, cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* 8.50.6, *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* 2.1.7, *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* 1.4.11 (*να ωψαβηαωατ*, que todavía no ha entrado dentro de su reino, que todavía no es un κ•ατριψα), *Βηαγαωαδ Γ×τ□* 10.40; y cf. *ωικρ□ντι, ωι•⟩υ, /αταπατηα Βρ□ημα⟩α* 1.9.3.9. En tanto que epíteto, *ωιβη⟨* (*f*> <̄) implica al mismo tiempo una presencia omnipenetrante y una soberanía universal. Puesto que el gobierno celestial de la totalidad del mundo es una función de iluminación o de radiación (*ωιρ□φα*), la radiación (*ωιρ□⊇*) es «dominio», y es en estos términos como al gobierno de un *ρ□φ□* se le califica de «brillante»; cf. *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* 2.10.2 *ωιρ□φατι*, «brilla como un rey».

[215] La correlación del Ojo solar de los Dioses con el ojo humano es familiar en todas las tradiciones (e.g. *Ρεπ□βλιχα* 508A, B, 517B; Marsilio Ficino, *Χομμ. ιν χονωιωιυμ Πλατονισ δε αμορε* 6.13, «Sol oculos generat, vimque illis praestat videndi»). Puesto que el Sí mismo solar es el Sí mismo Común de todas las cosas (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* 1.115.1), el Sol, «deviniendo la visión, habita en los ojos» (*Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* 2.4.2) y es el único veedor (*Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* 3.7.23) que ve en todos los seres (*Κα⊇ηα Υπανι•αδ* 4.6), de manera que, quienquiera que ve, es por su rayo que ve (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* 1.28.8). La «pequeña persona» (*κανχνακα, κυμ□ρακα;*

(la cima de) la cabeza (*μ⎛ρδηαμ*). Pero, continúa, este conocimiento separativo de las deidades de ςαι♣ϖ□ναρα localizadas, aunque confiere una liberación de la muerte recurrente y una garantía de vivir completa la propia vida de uno[217], no equivale a nada sino a un modo de alimentación parcial y separativo.

---

6 $\bar{\Delta}$0; *πυπιλλα; βατη, Π×ση↓ν; τΠυνγ, μου*) que vemos en los ojos de otro se toma como la imagen de la Persona solar que ve y que es visto desde el veedor —y que no ve nada sino a sí mismo, *πυρ•α–ϖιδηαμ* (*Β♦ηαδ□ρα⎞ψακα Υπανι•αδ* 1.4.1 = *πυρυ•α–ρ⎛πε⎞α, Αιταρεψα ⎛ρα⎞ψακα* 2.2.2); y puesto que es por el amor del Sí mismo, y no de ningún otro, por lo que se quiere a todas las cosas (*Β♦ηαδ□ρα⎞ψακα Υπανι•αδ* 1.4.8, 2.4 y 4.5), la «pupila del ojo» ha llegado a representar naturalmente nuestro tesoro más querido. El tema de la «Persona en el Ojo» requiere un tratamiento más extenso; el examen del difunto profesor A. A. Bowman en *Στυδιεσ ιν τηε Πηιλοσοπηψ οφ Ρελιγιον*, 1.250 sigs. (1938) es completamente inadecuado y en parte también inexacto.

[216] *Ατισ•⊇η□*, es decir, donde el ςαι♣ϖ□ναρα–Πυρυ•α *ατιτι•⊇ηατι;* de la misma manera que la tierra (*βη≥μι* en */γ ςεδα Σα·ηιτ□*) es su *πρατι•⊇η□*, su «peana» o «soporte». Estas dos estaciones, *ατι–* y *πρατι–*, supra- y sub-, son macrocósmicamente el cielo y la tierra, arquitectónicamente el techo y el suelo o el capitel (cf. *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* 10.7.18, ςαι♣ϖ□ναρα como «cabeza» del Skambha, —Axis Mundi) y la base, y somáticamente la cabeza y los pies, o (como en el contexto presente) la coronilla y la barbilla, o (como en *Β♦ηαδ□ρα⎞ψακα Υπανι•αδ* 2.2.2) los párpados superior e inferior. Con *ατι•⊇η□* en el contexto presente cf. también *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* 3.22.1-6 donde, en una plegaria para la consagración con la «gloria elefantina» (*ηαστι–ϖαρχασ□*, es decir, *-τεφασ*) la superioridad *σοβρεσαλιεντε* o la supremacía regia del elefante con respecto a los demás animales (o a los elefantes, e.g. los Maruts de */γ ςεδα Σα·ηιτ□* 1.64.7) se expresa con las palabras *μ♦γ″⎞□μ ατι•⊇η″ϖ□ν;* y *Β♦ηαδ□ρα⎞ψακα Υπανι•αδ* 2.1.2, donde el Πυρυ•α solar es «la cabeza *σοβρεσαλιεντε* y el rey de todos los seres» (*ατι•⊇η□/ σαρϖε•□· βη⎛τ□ν□· μ⎛ρδη□ ρ□φ□*). Yo no he sido capaz de encontrar un solo contexto en el que *ατι•⊇η□* (ya sea como verbo, nombre o adjetivo) esté acompañado por un modo instrumental que exprese una medida de exceso efectiva. *Ατι•⊇η□* adopta el acusativo o el genitivo colectivo de cualquier cosa que se sobrepasa; y puede observarse que, inversamente, de aquellos a quienes se sobrepasa se dice que «asisten» a quien es su superior: aquí *στη□* sin *ατι* expresa su relación para con él, como en *Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⎞α* 7.5.3 donde «sus pares asisten como a su superior (*τι•⊇ηαντε Πμαι σαμ□ν□/♣ρε•⊇ηψ□ψα*) a quien es un Comprehensor de esto», a saber, de la doctrina de la relación de Πραφ□πατι y los Soplos (*πρ□⎞□⎠*) «que le asisten como a su superior» (*τασμαιτ□/ ♣ρε•⊇ηψ□ψ□τι•⊇ηαντα*). Por ello, es mi comprensión que *□τψ ατι•⊇ηατ*, como *ατι•⊇η□/* y *ατι•⊇η□ϖ□ν* en otras partes, implica, ciertamente, una supremacía sobresaliente, pero no en el sentido literal de un exceso que podría medirse en pulgadas.

[217] Aquí, la «inmortalidad relativa» usual de «no morir» antes de la vejez; pero en el último verso, el fruto del conocimiento del ςαι♣ϖ□ναρα–Πυρυ•α unificado, aunque se describe en los mismos términos, se entiende sin duda como una inmortalidad aeviternal, —los «mil años» de */ατατατηα Βρ□ημα⎞α* 11.1.6.6.15.

«En realidad», concluye, «estos Dioses bien conocidos son concurrentes (coinciden) en la medida de un palmo (*πρ□δε♣α–μ□τρα⊃ σα·πανν□ ⎫*), y yo así se los mostraré a ustedes haciendo que concurran (*σα·παδ*) en la medida de un palmo»[218]. Acto seguido «señalando a (la cima de) su cabeza» (*μ⎛ρδη□ναμ υπαδι♣αν*)[219] dice: «Esto, en verdad, es la precedencia (*ατι•⊇η□*) de

[218] El Señor Supremo se dice que es *πρ□δε♣α–μ□τρα*, «debido a la coincidencia» (*σα·παττι*) (*σα·πατι*, como *σα·βηυτι* —de los Soplos— en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⎞α* 4.7.4; cf. *ταδ ⎛ρδηϖα· σαμ⎛ηαντι*, *ταδ ασψαιταχ χηιρασ*, la «cabeza» de Πραφ□πατι, en */ατα̇πατηα Βρ□ημα⎞α* 6.1.1.7) de sus aspectos en esa área (*Βραημα Σ⎛τρα Βη□•ψα* 34.151). La «identificación imaginativa» de Thibaut (*Σαχρεδ Βοοκσ οφ τηε Εαστ* 34.151) es difícilmente una traducción satisfactoria de *σα·παττι*, que es una «concurrencia» como se expresa en otras partes por *σαμα•⊇ι*, como en Σ□ψα⎞α sobre */ατα̇πατηα Βρ□ημα⎞α* 1.6.1.20: «Puesto que Πραφ□πατι es la entereidad colectiva (*σαμα•⊇ι*) de todos los Dioses, no puede decirse que "Él es tal o cual", y por eso es por lo que se le llama "indefinido" (*ανιρυκτα*)» Por supuesto, Él es a la vez «definido e indefinido» (*νιρυκτ□νιρυκτα*, *πασσιμ*), de manera que en Él pueden afirmarse y negarse a la vez las cualidades; y se verá que */ατα̇πατηα Βρ□ημα⎞α* 10.6.1 es un ejemplo perfecto del procedimiento por el que se aboga en *Μαιτρι Υπανι•αδ* 4.6 donde los aspectos trinitarios de Brahma han de ser contemplados y llevados a las fruiciones parciales correspondientes, de manera que por ellos uno sube en los mundos cada vez más alto, pero una vez que éstos han sido alabados han de ser negados, en orden a la realización de la unidad del Πυρυ•α. Los procedimientos sucesivos son los de la *ϖια αφφιρματιϖα* y de la *ϖια νεγατιϖα* (o *ρεμοτιονισ*), procedimientos que se siguen igualmente en la teología cristiana y que se requieren por el concepto de la «única esencia y las dos naturalezas» implícito en tales expresiones como *νιρυκτ□νιρυκτα*, *ϖψακτ□ϖψακτα*, *♣αβδ□♣αβδηα*, *βαηιρ αντα♣ χα βη⎛τ□ν□μ*, *εκα♣ χα βαηαϖα♣ χα*, y que se formula explícitamente en *Μαιτρι Υπανι•αδ* 7.11.8, -«El Gran ⎛τμαν es de naturaleza doble» (*δϖαιτι–βη□ϖα*), que no son en modo alguno contradictorios de la «unidad» (*εκατϖαμ*) que se predica en 4.6. «No que el uno es dos», como dice Hermes, «sino que los dos son uno» (Lib. 16.3). Así pues, no hay nada «imaginativo» respecto al *σα·παττι;* todo lo que podría llamarse «imaginativo» (*¡μαναση□ ματα· ψαδ ιδαμ υπ□σατε!*) es el uso del *πρ□δε♣α–μ□τρα* como una base para la contemplación de la unificación última.

[219] «Señalando a» las partes de la cabeza como signos in-*διχ*-ativos (*f*<*γ46ϑ46 H̄), o como dice Hume en conexión con lo mismo en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* 5.18.1, hablando «deícticamente» (*γ46ϑ46φH). Pues «como en un espejo, así se ve Ello en uno mismo» (*τατη□ Ππμανι⊃ δαδ♦♣ε*, *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* 6.5, cf. *Καυ•ιτακ× Υπανι•αδ* 4.2). Así pues, la Deidad puede verse de hecho «directamente» en cualquiera de sus símbolos (*ρ⎛πα*) más apropiados; por ejemplo, «el caballo es de la naturaleza de Πραφ□πατι, y así, dirigiéndose a él (a Πραφ□πατι, representado por el caballo) directamente (*σ□κ•□τ*), edifica el altar del Fuego… ciertamente, él Le alcanza (a Πραφ□πατι, a Indra, al Sol) directamente(*σ□κ•□τ*, *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* 5.7.2.2, 3). También puede señalarse otra

epifanía en el agasajo formal de los huéspedes: «quienquiera que conoce “al Brahma cara a cara” (*βρ□ημα πρατψ□κ•αμ*)… [puede decirse que] cuando el Anfitrión contempla (*πρατιπ□♣ψατι*) a sus huéspedes ante él, ve el lugar del sacrificio a los Dioses» (*δεϖαψ□φαναμ, Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ητ□* 9.6.1-3). Un ejemplo notable de un tal *□δε♣αμ* aparece en *Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* 1.2, *τϖ□μ εϖα πρατψακ•α· βραημ□σι* [esto es, ciertamente, otra manera de decir, «Eso eres tú»], *τϖ□μ εϖα πρατψακ•α· βραημ□ϖ□δι•υμ*, «*T□* eres el Brahman visible; a tu verdadero sí mismo como al “Brahman visible” yo he señalado». Una tal visión del «Brahman cara a cara» (*σ□κ•□δ βραημα*) sobrevive en el budismo, e.g. en *Συττα–Νιπ□τα* 508 donde M□γηα reconoce al *σακκηι βραημα* (aquí, Βραημ□) en el Buddha «visto hoy» (*αφφα δι⊇⊇ηο*), a quien está hablando efectivamente.

Pienso que se ha pasado por alto hasta qué punto la ejemplificación, la ilustración y la predicación (*υπαδε♣α* = *□δε♣α* como en *Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* 2.3, *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* 4.21.4, 4.24.12, 13), en tanto que distinta de la exposición narrativa (*□κηψ□να*), es, como implica el término mismo (√ *δι♣*,)+35,)35 en *δι♣α, δε♣α, διχο*, in*δεξ*, χον*δι*τιον, ∗∴60) un procedimiento deíctico, es decir, el uso de una gesticulación demostrativa. Como asume Eggeling en *Σαχρεδ Βοοκσ οφ τηε Εαστ* 12.XLVII, «la realización de los sacrificios se enseñaba como un arte práctico» mientras que «la instrucción teórica [es decir, *γυηψ□ □δε♣□⁄, Χη□νδογψα Υπανι•αδ* 3.5.2, 4] que aportan los Βρ□ημα⟩ασ, se transmitía oralmente en relación con tales realizaciones prácticas». Que éste era el caso, lo demuestra suficientemente el hecho de la abundancia en los Βρ□ημα⟩ασ de pronombres demostrativos y de partículas de una fuerza «deíctica», como por ejemplo en */ατατατηα Βρ□ημα⟩α* 1.3.1.7, 2.5.2, 8.1.14, y notablemente en *ϑαιμιν×ψα Βρ□ημα⟩α* 1.22-25 (en el *Αυσωαηλ* de Caland Nº 204) *αγνιμ υπαδι♣ανν υϖ□χ□ Πψαμ αρκα ιτψ, ασ□ϖ α♣ϖαμεδηο μεδηψα ιτψ □διτψαμ.* Así, en *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* 2.5.19 «*Εστο* ha de considerarse como una de Sus formas», el orador está señalándose evidentemente a sí mismo. Otros ejemplos de tal *υπαδε♣α* son *Ταιττιρ×ψα Σα·ητ□* 5.7.26 donde al decir tres veces «*Εστο* es tu mundo» el orador señala evidentemente a la tierra, al aire y al cielo, como en *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* 2.4.3 *αψαμ⊃ αψαμ⊃ αψαμ: Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* 1.17 donde, como dice Keith, «*ιμε⊃ ιμε* debido a que se usan gestos»; *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* 1.31.7, 8 *αμυ•ψ□μ⊃ ασψ□μ*, lo cual se refiere al cenit y al nadir; y *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* 1.43.9, 10 donde apenas puede dudarse que el expositor señala al sol y a sus propios ojos, puesto que de cada una de estas formas puede decirse que «tal es Su forma demostrable (*πρατιχακ•α⟩αψα*)» (ídem 1.44.2 con */γ ϛεδα Σα·ητ□* 6.47.16). En el budismo encontramos implícito lo mismo en las alusiones que se repiten tan a menudo «al dedo y la luna», —en las que el maestro dice, Mira, pero el pupilo estúpido mira solo al dedo y no ve la luna a la que el dedo señala. Así, en nuestro contexto, cuando A♣ϖαπατι señala a su cabeza, un «positivista» (tal como Sextus Empiricus, que considera los «signos indicativos» como arbitrarios y que mantiene que solo los «signos conmemorativos», e.g. el humo del fuego, son fiables, *Πψρρη.* 2.97 sigs.) podría decir, yo no veo nada sino su propia cabeza, —mientras que «el hombre de instrucción observa incluso lo que se ha dejado sin decir (*ανυκταμ*), y los hombres de intelecto saborean el conocimiento de lo que solamente se ha indicado» (*Πα□χαταντρα* 1.44). Todas estas consideraciones son de igual aplicación al uso de imágenes de cualquier tipo como soportes de contemplación; los ciegos son

ςαι♣ϖ□ναρα; señalando a sus ojos, Esto, en verdad, es el Brillo de Soma de ςαι♣ϖ□ναρα; señalando a sus narices, Esto, en verdad, es la Diversidad de la Procesión de ςαι♣ϖ□ναρα; señalando al espacio en su boca (*μυκηψαμ □κ□♣αμ*)[220], Esto, en verdad, es la amplitud de ςαι♣ϖ□ναρα; señalando a su saliva, Esto, en verdad, es las riquezas de ςαι♣ϖ□ναρα; y señalando a su barbilla, Esto, en verdad es la base (*πρατι•⊇η□*)[221] de ςαι♣ϖ□ναρα». El Βρ□ημα⟩α agrega: «Este Fuego Universalmente humano (Αγνι–ςαι♣ϖ□ναρα) no es otro que la Persona, o el Hombre[222] (*πυρυ•α*); y quienquiera que le conoce así como hombre

---

aquellos que solo ven las superficies estéticas de la obra de arte y niegan que éstas son el vehículo de un significado, y para quienes el signo es un fin en sí mismo, y no un indicador.

Estrechamente relacionado a un *υπαδε♣α* de ⟨χ□ρψα tenemos el propio *νψ□σα* de Σ□δηακα, cf. Monier-Williams, *Βραημανισμ ανδ Ηινδυισμ*, 205, y sin John Woodroffe, Psychology of Hindu Religious Ritual, *IAΛ* 1.80 [1925].

[220] *⟨κ□♣α*, como *κηα* (= ΠςΦ:∀, como en Filón, *Αγρ.* 97) es una designación común de las puertas u orificios a cuyo través se extienden los poderes de la percepción para hacer contacto con sus objetos; así, *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* 2.11.11 «él hizo aberturas (*□κ□♣□ν*) para los Soplos», en las cuales ellos entraron; *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* 4.1 «horadó las aberturas» (*κη□νι*); Filón, *Μιγρ.* 188, *ΛΑ* 1.12. Cf. nota 33.

[221] El mismo análisis del aspecto facial de Αγνι–ςαι♣ϖ□ναρα se hace en */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* 9.1.4-6 (donde las partes de la cara se indican por la colocación de las tortas Μ□ρυτα que representan a los Soplos), y aquí se agrega que los pelos de la barba corresponden a las plantas que crecen en la tierra; debe comprenderse lo mismo en *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* 2.4.1, 2, donde en la secuencia de la boca, agujeros de las narices, ojos, oídos y «piel» (*τϖαχ*, a menudo en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* = superficie de la tierra), esta piel debe ser la de la barbilla. La correlación de las plantas con el pelo es muy habitual; cf. además las referencias ya citadas, a saber, */γ ςεδα Σα·ηιτ□* 8.91.6, *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* 7.4.3.1, */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* 1.3.3.8, *Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* 20.14.5, *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* 3.2.13 y también R. S. Loomis, *Χελτιχ Μψτη ανδ Αρτηυριαν Ρομανχε*, 262 (1927).

[222] A saber, el Hombre, elegido por Brahma «para su procesión» (*πραπαδαν□ψα*), y a quien, entronizado en el pecho (el corazón), los poderes sensitivos, estas deidades, los Soplos (*δεϖατ□⁄, πρ□⟩□⁄*) «traen su tributo» (*βαλι· ηαραντι, ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* 4.24.1-3), el «alimento» (*Μαιτρι Υπανι•αδ* 6.1, 31) por el que este Hombre sube (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* 10.90.2) cuando «viene comiendo y bebiendo». En tanto que el «Hombre Interior» (*αντα⁄ πυρυ•α⁄, Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* 3.2.-4, *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* 3.12.8, *πυρυ•ο Πνταστηα⁄, Μαιτρι Υπανι•αδ* 6.10, etc., el >Λ<∈Η de Heráclito y el 6≅4<∈Η 8≡(≅Η estoico, el ® *f*<ϑ∈Η □<2ΔΤΒ≅Η y el ® ∗ζ *f*< ≡:℘< 2γ℘≅Η de Platón, el □<2ΔΤΒ≅Η [8 ⁻(≅Η, <≅¬Η, γ∅6ϕ<] *f*< □<2ΔΤΒ⟩ y «la imagen primogénita de Dios» de Filón, el Logos *f*< ≡:℘< de San Juan, el *ισ θυι ιντυσ εστ* y el *Χηριστυσ ιν με* de San Pablo), esta deidad encarnada, *α♣αριρα⁄, ♣αρ×ρε•υ*, □Φϕ:∀ϑ≅Η, ≡⇔ϑ≅Η

y como morando en el hombre (*πυρυ•α–ϖιδηαμ, πυρυ•ε ∏ντα ⎫*), ahuyenta a la muerte y vive la totalidad de la vida».

Casi de la misma manera en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* 5.12-18 A♣ϖαπατι Kaikeya, en respuesta a la pregunta, «¿Quién es nuestro Sí mismo (*□τμαν*)? ¿Quién es Brahma?», alaba los diferentes reconocimientos de sus pupilos de los aspectos localizados del Sí mismo Universalmente-humano (*ϖαι♣ϖ□ναρα □τμαν*), pero concluye: «En verdad, vosotros coméis alimento solo aquí en este mundo, porque conocéis a este Sí mismo Universalmente-humano separadamente (*π♦τηακ*)[223]. Sin embargo, el que recurre (asedia, o reverencia) a este Sí mismo Universalmente-humano como de la medida de un palmo (*πρ□δε♣α–μ□τραμ*) y como inmensurable (*αβηιϖιμ□ναμ*)[224], así, ese como alimento en todos los mundos, en todos los seres, en todos los sí mismos. El (cielo) brillante (*συτεφασ*) es la (cima de la) cabeza de ese Sí mismo Universalmente-humano; el (sol) omniforme (*ϖι♣ϖαρ⎛πα*) es su ojo; lo que mueve diversamente (el viento) es su soplo; lo múltiple es su sí mismo corporal (*□τμ□ σα·δενα ⎫*); sus riquezas son su vejiga[225]; sus pies son la tierra; el altar (*ϖεδι*) es su pecho; el esparcido es sus cabellos[226]; el hogar del fuego es su

---

® Β≅8ΛΦϕ:∀ϑ≅Η (*Κα⊃ηα Υπανι•αδ* 2.22 y Hermes V.10 A) es nuestro Hombre Común, —*νο* el «hombre medio de la calle», sino *ελ* Hombre en «este hombre» y en «esta mujer»; con respecto a quien se pregunta «¿Cuál sí mismo?» y de quien se dice que «*Εσο* eres tú».

[223] *Κα⊃ηα Υπανι•αδ δηαρμ□ν π♦τηακ πα♣ψα≡σ τ□ν εϖ□ ∏νυβηαϖατι*; *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* 7.23 *ανταϖατ τυ πηαλα· τε•□· ταδ βηαϖατψ αλπαμεδηασ□μ, δεϖ□ν δεϖαψαφο ψ□ντι*, pero *μαδ–βηακτ□ ψ□ντι μ□μ απι*, «Finita es la fruición de aquellos cuyo conocimiento es pequeño, y cuyos sacrificios a las deidades individuales van a ellos; pero aquellos cuya participación es en Mí, vienen a Mí», —al Πυρυ•οτταμα y al ⌊τμαν en quien «todas estas deidades son Uno», como en *Β♦ηαδ□ρα⎞ψακα Υπανι•αδ* 1.4.7, *Αιταρεψα ⎛ρα⎞ψακα* 3.8.1.2, etc.

[224] O quizás «Auto-referentemente». Los significados posibles de *αβηιϖιμ□ναμ* los da⏐α≡καρα en *Βραημα Σ⎛τρα Βη□•ψα* 1.2.32.

[225] *Βαστι* = *ϖαστι* en */αταπατηα Βρ□ημα⎞α* 10.6.4.5, 11. Las implicaciones son las mismas que las de la √ *μιτη*, miccionar, hacer aguas, y también «llover»; de donde *μ×∂ηυσ* o *μ×ℜηυσ*, y *μ×∂ηϖασ*, «llover beneficios», */γ ζεδα Σα·ηιτ□ πασσιμ*, cf. *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* 3.19.1 *ϖαστεψαμ υδακαμ*. El concepto no es en modo alguno exclusivamente indio, sino también, por ejemplo, hebreo.

[226] Una equivalencia reminiscente de */αταπατηα Βρ□ημα⎞α* 1.3.3.7-9 donde el esparcido representa al mismo tiempo el bello púbico de la *ϖεδ×* y las plantas que crecen en la tierra.

corazón; el fuego sacrificial meridional es su mente (*μαναση*); el fuego sacrificial septentrional es su boca».

|α≡καρα tiene comentarios sobre los dos textos últimos citados. En *Βραημα Σ(τρα Βη□•ψα* 1.2.28-32 examina el término *πρ□δε♣α–μ□τρα* con referencia a */αταπατηα Βρ□ημα)α* 10.6.1.11. En 28 explica la expresión «Le conoce como hombre, existente en el hombre» (*πυρυ•α–ϖιδηαμ πυρυ•ε Πντα/πρατι•⊇ηιταμ*) diciendo que el *σ□κ•□τ* «visiblemente», «manifiestamente», o «cara a cara» de Β□δαρ□ψα)α se refiere a «esa semejanza (o imagen, de Él) que se postula o imagina (*πρακ♦ταμ⊃ καλπιταμ*) en esas partes del hombre que están entre (la cima de) la cabeza y la barbilla». En 29 enuncia el punto de vista de ⌊♣μαρατηψα, a saber, que el palmo se menciona porque es una epifanía (*αβηιϖψακτι*) de lo que es el tema de la exposición. En 30 expone el punto de vista de Β□δαρι de que el «palmo» se menciona como una base de «recordación» (*ανυσμ♦τι*), es decir, como un soporte de contemplación, y, dice, «que sería por la mente, basada en el corazón, "de la medida de un palmo"… (por la mente), puesto que el Señor Altísimo no es en Sí mismo de ninguna tal circunscripción como para ser manifestado (*ϖψαφψατε*) por su conexión con el corazón… □*λ* no es de la "medida de un palmo"». En 31 se revierte a la demostración por Α♣ϖαπατι Καικεψα del consorcio o coincidencia (*σα·παττι*) de las divinidades localizadas en el *πρ□δε♣α–μ□τρα*, como lo explica Jaimini, y repite que el «palmo» aludido es el del espacio entre la cima de la cabeza y la barbilla, considerado como análogo a los Tres Mundos (a saber, el terrestre, el aéreo y el celeste) cuyo Sí mismo es el ϛαι♣ϖ□ναρα–Πυρυ•α. Finalmente, en 32, es de la misma manera como el ϑ□β□λασ se refiere a Él como presente «ahí» (*ασμιν*), a saber, en el espacio entre la cima de la cabeza y la barbilla, y particularmente «en lo no abandonado» (*αϖιμυκταμ*)[227], es decir, en el área entre

[227] La traducción de Thibaut, «avimukta (es decir, el alma no liberada)», *Σαχρεδ Βοοκσ οφ τηε Εαστ* 34.153 es completamente errónea. El *αϖιμυκταμ* es el lugar que Dios «jamás desocupa», que Dios «nunca abandona», —«Por consiguiente, un hombre debe presenciar lo nunca desocupado y no abandonar nunca lo No Abandonado» (*αϖιμυκτα· να ϖιμυν□χετ*, ϑ□β□λα Up. 1). Para un paralelo, cf. *ϑαιμινχψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α* 3.21.3 donde ϛ□ψυ «nunca es abandonado por los Dioses» (*ανα*ϖ*ασ♦•⊇ο δεϖ□ν□μ*); y para *μυχ* en este sentido positivamente, *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* 6.10 «cuando se abandonan (*πραμυχψαντε*) todos los deseos (*κ□μ□/*), eso llena el corazón», cf. *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* 6.24 *κ□μ□≡σ τψακτϖ□*.

las cejas y la parte superior de la nariz, área que es el lugar de la unión (*σα·δηι*) de los dos mundos, a saber, el celestial y el otro (el supracelestial)[228].

«Lo No Abandonado» es primariamente una estación geográfica y somática, y en ambos sentidos es el equivalente de Κυρυκ•ετρα en tanto que «el terreno sacrificial de los Dioses y el Trono de Brahma (*δεϖαψαφανα· βραημασαδαναμ*) de todos los seres» (ϑ□β□λα Up. 1). En el primer sentido lo No Abandonado es Benarés (ς□ρ□⟩ασ×) entre las corrientes de ςαρα⟩□ y Aσ×, o hermenéuticamente de Vara y N□♣×, en cuya área a aquellos que mueren se les asegura la inmortalidad y la liberación; lo primero se interpreta como «apartando» (*ϖ□ραψατι*) las faltas cometidas por los sentidos, lo segundo como «destruyendo» (*ν□♣αψατι*) los pecados cometidos por los sentidos, —como ya está implícito en *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* 4.7.1 *ϖ″ρ ιδ□· ϖ□ραψ□ται ϖαρα⟩″ϖατψαμ □δηι, τ□τρ□μ♦τασψ″σικτα·, τ□ν□ τε ϖ□ραψε ϖι•□μ*, cf. *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* 3.13.1 y */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* 6.1.1.9. En el segundo sentido lo No Abandonado se representa por el área entre las cejas y la parte de arriba de la nariz, que es «el lugar de encuentro de los mundos celestial y supracelestial» (*δψαυρλοκασψα παρασψα χα σα·δηι /*, ϑ□β□λα Up. 2); y de la misma manera que en la Brahma Up. el *σαννψ□σ×* tiende su propio hilo sagrado (el *σ⟨τρ□τμαν*) dentro de él, así aquí el *σαννψ□σ×*, conociendo *εστο* «No Abandonado», lo lleva con él dondequiera que va y no importa donde muere: pues «poniendo (*□ϖε♣ψα*) el Soplo enteramente entre las cejas (*βηρυϖορ μαδηψε = αϖιμυκτε*) alcanza a esa persona Celestial Suprema», *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* 8.10. El «Soplo» (*πρ□⟩α* / = Β<γ¬:∀): i.e. Brahma, como en *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* 2.3.8.5; «enteramente» porque «en él todos los Dioses están unificados» (*εκα· βηαϖαντι*, ídem I.2; *πρ□⟩ε εκοδη□ βηαϖαντι, Καυ•ιτακ× Υπανι•αδ* 4.3). Con *αϖιμυκταμ*, como arriba, cf. los cuatro *σαββα βυδδη□ναμ αϖιφαηιτα⊇⊇η□ν□νι* budistas (notablemente uno al pie del Árbol Boddhi, y otro el ϑεταϖαν□ρ□μα, *ϑ□τακα* 1.71, 94).

[228] Este *σα·δηι*, conjunción, coincidencia (representado en la iconografía budista por la ⟨ρ⟩□ radiante) es el de la «otra mitad» (*παρ□ρδηαμ*) en tanto que se distingue de «estos mundos» a los que el Deus Absconditus retorna (*πρατψαϖαιτ*) en */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* 11.2.3.3, cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* 1.164.12 *π□ρε □ρδηε* y *□παρε⊃ σαπτ□–χακρε;* como se representan analógicamente por las mitades superior e inferior de la cabeza. Esto es el «fin del cielo, allí el cielo y la tierra se abrazan» (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* 1.5.5); es decir, ese «fin del mundo» (*λοκασσ∏ ανταμ*) del que el Buddha dice que «no hay ninguna liberación del mal hasta que se alcanza» y según el cual al Liberado se le llama un «Acabador del Mundo» (*λοκανταγ⟨*), y del que se dice que «una vez conocido el fin del mundo por haber obtenido su quietus (*σαμιτ□ϖι = Βηαγαϖαδ Γ×τ□* 6.7 *φιτ□τμανα / παρα♣□ντασψα*) ya no anhela este mundo ni ningún otro mundo» (*Α⟩γυτταρα Νικ□ψα* 2.48-49). En los términos del simbolismo de la Cruz este punto entre las cejas (horizontales) y la parte superior de la nariz (vertical) corresponde «al clavo que une el crucero (la naturaleza humana) con el larguero (la Palabra)», y que es «el lugar de la conversión y del arrepentimiento del hombre» *Ηεχηοσ δε Πεδρο*, 38.

En comentario sobre el pasaje de *Χη□νδογψα Υπανι•αδ*|α≡καρα dice que *πρ□δε♣α–μ□τρα* puede referirse 1º al espacio entre la tierra y el cielo como se representa por la extensión de todo el cuerpo desde la cabeza a los pies, o 2º a la boca por la que se come el alimento[229], o 3º a cualquiera que sea la distancia del cielo desde la tierra[230], o 4º a tales extensiones como las que se aluden en los tratados sobre el mundo del cielo, etc., o 5º según otras escuelas[231] al espacio entre la cima de la cabeza y la barbilla. La exclusión por |α≡καρα del quinto significado en este contexto se debe a que el «palmo» en cuestión parece ser el de la totalidad del cuerpo, es decir, una brazada; pero en cualquier caso, prevalece el significado «distancia entre la tierra y el cielo (*δψυλοκ□δι–π♦τηιϖψ–αντα–πραδε♣α παριμ□⟩α*); y es completamente imposible estar de acuerdo con la observación del doctor Sherman, «Auf Çankara's Erklärung dieser Spanne als "der Raum zwischen Himmel und Erde" ist wohl kaum Rücksicht zu nehmen»!. Es justamente este significado el que la lógica del contexto requiere en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* 10.90.1 donde, si el recitador acompañaba a las palabras con gestos ciertamente habría señalado primero a la tierra y después con una extensión de su brazo al cielo; de hecho, «*φυε* por medio del cielo y de la tierra como los Dioses Le aprehendieron (a Agni), y es por medio de estos dos como aún hoy Él es aprehendido» (*Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* 1.16).

Se da por establecido incluso por aquellos que traducen la palabra por «corazón» que el *δα♣□≡γυλ□μ* del Πυρυ•ασ\κτα, que es en cualquier caso un *δε♣α*,

[229] La boca, con su «techo» y su suelo, con sus labios superior e inferior, con sus dientes superiores e inferiores (a los que se iguala con las muelas superior e inferior de la prensa de Soma), y con su «espacio» intermediario, es también una semejanza del universo.

[230] Por ejemplo, según la mide la extensión de la Σαρασϖατ×, durante un viaje de cuarenta días [Sobre el número 40, ver las referencias que cita A. H. Krappe, *Βαλορ ωιτη τηε Εϖιλ Εψε*, 50, nota 11, New York, 1927] a lomos de un caballo corriente arriba desde el lugar donde el río se pierde en el desierto hasta la Πλακ•α Πρ□σρατϖα⟩α (Fons Vitae), *Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* 25.10.16; o la altura de un centenar de vacas de pie una encima de otra, *Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* 16.8.6; lo mismo, o un millar de leguas, o un millar de días de viaje a caballo, o a pie (ídem 21.1.9); o un viaje de un millar de días por el Cisne de Oro, *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* 13.2.38; cf. *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* 10.8.18, *Καυσιτακ× Βρ□ημα⟩α* 8.3 y 8, *Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* 2.17, *Μιλινδα Πα□ηο* 82. Todos éstos son *πραδε♣ασ*, y como tales *μανερασ δε ηαβλαρ*, medidas de la longitud del Axis Mundi, del «Puente» o del «Pilar» que separa y une a la vez este mundo y aquellos mundos.

[231] Las ϑαιμιν×ψασ y las ϑ□β□λασ.

πραδε♣α o *πρ□δε♣α* de «diez pulgadas», se refiere a alguna parte de la estructura corporal. Además, se ha sugerido arriba que una tal medida no puede referirse a la totalidad del cuerpo del hombre, ni a su corazón, ni a su ojo, sino que podría referirse a su rostro o a su cabeza, desde el pelo a la barbilla, —un *πρ□δε♣α* que representa al mismo tiempo la distancia desde el cielo a la tierra. Una confirmación más bien sorprendente de esta inferencia la encontraremos en los tratados sobre T□λαμ□να, o «Iconografía»[232], donde el término *πρ□δε♣α*, «palmo», es sinónimo de *τ□λα*, *ϖιταστι*, etc., en la medida en que todos estos términos denotan la longitud de la «cara» (*μυκηα*) desde la raíz del pelo hasta la barbilla: sin embargo, hay que hacer esta distinción, a saber, que *τ□λα* es la distancia desde la punta del dedo pulgar a la punta del dedo medio, que *ϖιταστι* es la distancia desde la punta del dedo pulgar a la punta del dedo anular, y que *γοκαρ⟩α* es la distancia desde la punta del dedo pulgar a la punta del dedo meñique, —así pues, todas son «palmos». La variación corresponde al hecho de que hay diez cánones diferentes, respectivamente apropiados a la naturaleza de las personas que han de representarse. En algunos casos, cuando la representación es de deidades, la longitud de la «cara» es de doce *α≡γυλασ* o «pulgadas», pero en el canon Uttama A•⊇α T□λα, cuya aplicación es a representaciones de seres humanos normales, la «cara» tiene una longitud de diez *α≡γυλασ* o pulgadas. En otras palabras, la cara humana es un *δα♣□≡γυλ□μ*.

No debe considerarse que el uso de esta evidencia presupone necesariamente una iconometría de imágenes de culto antropomórficas en el período védico avanzado; una cosa tal no es imposible[233], pero daremos por válido que no hubo ningún culto de imágenes antropomórficas entonces. De ello no se sigue que hubiera ningún conocimientos de las medidas proporcionadas de las partes del cuerpo humano, expresadas en «pulgadas», etc.; y tales medidas están implícitas en la palabra *δα♣□≡γυλ□μ* misma, cuya referencia somática es indudable. En cualquier caso, en los Bρ□ημα⟩ασ (que son nuestra «principal ayuda», como solía decir el profesor Zimmer, en la interpretación de los himnos védicos) nos encontramos con una

[232] Para los propósitos presentes baste citar a T. A. Gopinatha Rao, «T□λαμ□να or Iconometry», *Μεμ. Αρχη. Συρϖεψ οφ Ινδια*, Nº 3, 39, 96 (Calcutta, 1920).

[233] Para el examen más reciente sobre este punto ver J. N. Banerjea, *Τηε Δεϖελοπμεντ οφ Ηινδυ Ιχονογραπηψ* (Calcuta, 1941), cap. II., The Antiquity of Image-Worship in India. Los argumentos de Mr. Banerjea en cuanto a la iconolatría védica apenas me convencen, aunque está más allá de toda cuestión que muchos textos védicos proporcionan las «prescripciones» para la iconografía posterior.

iconometría del Altar del Fuego en términos de «pulgadas», una iconometría que no es de una extensión absoluta, sino que representa una unidad derivada del cuerpo efectivo del sacrificador; el Altar del Fuego, en toda su complejidad, es conmensurado con el hombre para quien se edifica, y le transforma, al mismo tiempo que representa a la vez a la totalidad del universo y a la persona reintegrada del Αγνι–ςαι♣ϖ□ναρα–Πυρυ•α mismo. «Él lo mide por "dedos" (*α≡γυλιβηιρ μιμ×τε*); pues siendo el Sacrificio un Hombre [*πυρυ•α*, por una parte *ελ* Hombre, y por otra "*εστε* hombre, fulano", Su contrapartida o semejanza], es por él como todo se mide aquí[234]; y estos "dedos" suyos son su medida más pequeña, medida que así se asegura para sí mismo; entonces mide por veinticuatro dedos… (y) por el hombre con los brazos extendidos… y así se asegura para sí mismo lo que es su medida más alta» (*/ατα πατηα Βρ□ημα⟩α* 10.2.1.2-2.2.6, cf. 1.2.5.14, 1.3.2.1).

Asumimos naturalmente que tales mensuraciones se empleaban ya en el período védico más primitivo; y hay amplia evidencia de esto en el hecho de que tanto a la creación del universo como a la edificación del Sacrificio —que es una mi*με*sis de la creación— se les llama actos de medición. El verbo es *μ□* (de donde *μ□ψ″*, «arte», a saber, el «arte» por el que opera el *μ□ψ□ν*)[235] (con o sin prefijos, entre otros

[234] Las nociones de Dios y el Hombre como la «medida» de todas las cosas, representadas por el Altar. Cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* 8.25.18 «Él había medido…», *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* 5.4.6.5 «Como medida Él se eleva en medio del cielo». En conexión con esto, éstas son algunas de las principales referencias antiguas, *Χοντεστ οφ Ηομερ ανδ Ηεσιοδ* 320; Platón, *Χρ□τιλο* 386A sig., *Τεετετο* 152A, y *Λεψεσ* 716C; San Mateo 7:11; San Juan 7:24; Santo Tomás de Aquino, *Συμμα Τηεολογιχα* I-II.93.1 ad 3 y 100.9; y los Νικ□ψασ, *Σα·ψυττα Νικ□ψα* 3.36 y *Α⟩γυτταρα Νικ□ψα* 3.349-350, —este último es un notable paralelo de San Mateo 7:11.

[235] M□ψ□: Grassmann, «von *μ□* = *μαν*, vgl. :↑϶4H… göttliche Kunst oder Zauberkunst». El equivalente más simple es «arte»; a saber, ese conocimiento por el que el artista o el mago produce apariencias que son reales como tales, aunque no son lo que parecen ser.

M□ψ□ es precisamente «Magia» en el sentido de Jacob Boehme. En los siguientes pasajes de su *Σεξ Πυνχατα Μψστιχα* V.1 simplemente he sustituido su «Magia» por «M□ψ□» y «ella» y «su» por «Ella» y «Su»: «M□ψ□ es la madre de eternidad, del ser de todos los seres… el estado original de la Naturaleza… (y) hace una imaginación (Einbildung)… Ella es una matriz sin sustancia, pero que se manifiesta a Ella misma en el ser sustancial… Ella es el poder formativo en la sabiduría eterna… una madre en todos los tres mundos, y hace cada cosa según el modelo de esa voluntad de la cosa. Ella no es el comprensor, sino una creatriz acordemente a la comprensión, que se presta tanto al bien como al mal… Pues Ella es desde la eternidad un terreno y un soporte de todas las cosas… Todo el que quiera aprender debe primero conocer a M□ψ□, ya sea Ella un arte elevado o un arte rebajado… Y es un

πρ□τι–), a menudo con «regiones» (*ρ□φ□≡σι*, etc.) o con «sacrificio» (*ψαφ□□μ*) y una vez con «altar» (*ϖ□διμ*) como complemento directo; por ejemplo, en */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* 3.38.7 *ν□ μ□ψ□νο μαμιρε ρ(π□μ*, en 3.38.3 donde los Kavis *σ□· μ″τρ□βηιρ μαμιρ□⊃ υρϖ∩*, en 8.25.18 donde el Sol *π□ρι⊃ ρα♣μ□ν□ διϖ□ Πντ□ν μαμ□ π♦τηιϖψ″/*, en 10.61.2 donde *χψ□ϖ□να/σ≥δαιρ αμιμ×τα ϖ□διμ*, y en 10.130.3 donde se pregunta *κ″σ×τ πραμ″ πρατιμ″ κ□· νιδ″ναμ⊃ ψ□δ δεϖ″ δεϖ□μ □ψαφαντα ϖ□♣ϖε*, «¿Cuál era el paradigma (Urbild, la causa formal), cuál era la imagen (Abbild), cuál era la causa primal (la *□δικ□ρα)αμ* de Σ□ψα)α) cuando las Distintas-Deidades sacrificaron al Dios?», es decir, al Πυρυ•α del Πυρυ•ασ)κτα, a Πραφ□πατι de */αταπατηα Βρ□ημα)α* 10.2.2.1, 2, etc. A todo esto puede agregarse que a Agni ϛαι♣ϖ□ναρα — el de «siete rayos… semejante al hombre» (*σαπτ□ ρα♣μ□ψα/⊃ μανυ•ϖ□τ*, */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* 2.5.2; *σαπτ□–μ□νυ•α/*, 8.39.8) —se le llama repetidamente la «cabeza» (*μ(ρδη□ν*) del cielo (3.2.14, 6.7.1), la cabeza del mundo (*βη□ϖανασψα*, 10.88.5, 6), la cabeza del sacrificio (2.3.2), y se dice que es suya «la faz del sol en el cielo» (*αγν□ρ □ν×καμ⊃ διϖ□⊃ σ≥ρψασψα*, 10.7.3). En 3.38.4 «todos (*ϖ□♣ϖε:* los *καϖαψα* /de Σ□ψα)α; los formadores del cielo en 2) adornan (*π□ρι⊃ αβηυ•αν;* asisten, rodean, soportan) a Indra cuando sube (*□τ□•⊇ηανταμ*, sc. a su carro solar); Indra se mueve auto-luminoso, invistiendo (a éstas) glorias suyas (*♣ρ□ψο ϖ□σ□να/*)[236]; ese es el

necio el que La ultraja; pues entonces no La conoce,… (y es) como alguien que lucha frente a un espejo, y no sabe lo que es esa lucha, y que su lucha es sólo superficial; e igualmente el teólogo injusto que contempla a M□ψ□ a través de un reflejo, y que no comprende nada del poder. Pues Ella es divina, y él no es divino… En suma: M□ψ□ es la actividad en la Voluntad del Espíritu».

Aquellos que traducen M□ψ□ por «ilusión» son los «teólogos injustos». Sus obras, *νιρμιτ□νι*, *νιμιττ□νι*, *ρ(π□)ι*, ciertamente, no son nada sino apariencias medidas, fenómenos medidos; ¿pero apariencias de qué? ¿fenómenos de qué?. Una apariencia que no es la apariencia *δε* algo es impensable. Es sólo culpa nuestra, y ciertamente no de Ella, si nosotros tomamos erróneamente las superficies estéticas perceptibles de sus artefactos por realidades últimas, si, podríase decir, haciendo uso de la analogía india y escéptica, tomamos una cuerda por una serpiente.

[236] Es decir, rodeado por los Maruts (*καϖ□ψα/* en */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* 5.32.13) *αγν□ψαη⊃ αγνι–♣ρ□ψα/*en 3.26, 4, 5 *♣ριψ□ ♣ρ□ψ□≡σα/*en 5.60.4, y «según cuyas formas se asume toda gloria» (*ϖι♣ϖ□ ϖα/♣ρ∩ρ □δηι τανϵ•υ πιπι♣ε */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* 5.57.6), rodeado por los Soplos (*πρ□)□/*= Maruts en */αταπατηα Βρ□ημα)α* 9.3.2.3 y *Αιταρεψα Βρ□ημα)α* 3.16, cf. */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* 1.166.3, 11 *μαρ□το ηιτ″ ιϖα⊃ ϖ□βη(ταψα/*con *Αιταρεψα (ρα)ψακα* 2.1.7 donde los *ϖιβη(ταψο Πσψα πυρυ•ασψα* son *ϖ□χ*, *πρ□)α*, *χακ•υσ*, *♣ροτρα*, *μανασ*); o, en otras palabras, rodeado por los |•ισ (*/γ ϛεδα Σα·ηιτ□* 5.29.1 *μαρ□τα⊃ ε•□μ ♦•ιρ ινδρα*; */αταπατηα*

poderoso estilo del Toro, el poderoso estilo del Titán, cuando como el Omniforme (*ϖι♣ϖ□ρ⟨πα⟩*) asciende (*″⊃ ταστηαυ*) a sus formas sin muerte» (*αμ⟨τ□νι;* cf. 10.123.4).

En otras palabras, como dice Platón, Dios no sólo geo*με*triza, no sólo, como un Hombre séptuple (como en */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* 6.1.1, 9.2.3.51 y 10.2.2.1, 6), está hipostasiado e iconostasiado en sus propias creaciones cuantitativas y dimensionadas —permaneciendo él mismo «inmedido en lo que es medido» (*Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ□* 10.7.39)— sino que él es también sobre todo la «cabeza» del cielo, la cabeza del mundo, y la cabeza del sacrificio, es decir, la cabeza del

---

Βρ□ημα⟩α 6.1.1.1 *πρ□⟩□ ϖ□ Π♦•αψα /*como también en 8.4.1.5, 8.6.1.5, 9.2.1.13; *Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ□* 2.35.4 Comm. *♦•αψα / = πρ□⟩□♣ χακ•υρ–□δψ□/; Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ□* 10.8.9 + *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* 2.2.4 Comm. *σαπτα ♦•αψα / πρ□⟩□ / πυρυ•α–♣×ρ•ε*, cf. 9.2.3.51 *σαπτ□ν□· πυρυ•□⟩□· ♣ρ×ρ ψο ρασασ ταμ εταδ ⟨ρδηϖα· σαμυδ⟨ηαντι ταδ ασψαιταε χηιραη*, Nirukta 10.26 *σαπτα♦•×ν□ν×νδριψ□⟩ψ εβηψα / παρα □τμ□* = ϛι♣ϖακαρμ□ *σαπτα♦•∩ν παρ□ □καμ, /γ ϛεδα Σα·ηιτ□* 10.82.2 = Agni, Πραφ□πατι, *Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ□* 2.34.3, *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* 3.1.4.2, */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* 9.2.2.6 = el Soplo solar, *πρ□⟩α εϖα⊃ εκαδη□⊃ ♣ρε•⊇ηασ σϖ□ν□μ, ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* 4.22.10, *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* 6.1.1, cf. *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* 5.1.1, 2; *ταδ εταδ βρηαμα–ψα♣α♣ ♣ριψ□ παριϖ♦δδηαμ, ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* 4.24.11).

No es necesario hacer notar que la opinión de Whitney, en comentario sobre *Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ□* 10.8.9 + *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* 2.2.4, al efecto de que la equivalencia de los *⏐•ισ* con los Soplos es «extremadamente implausible», es absolutamente insostenible; es igualmente inútil preguntarse por qué Keith, al examinar *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* 1.5.2 + *Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ□* 10.8.9 (*Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα*, 1909, 195), llama «prácticamente ininteligible» al verso de *Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ□*, —él mismo observa sobre *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* 2.2.1 que «este Κηα⟩∂α muestra que los nombres de los videntes del *⏐γϖεδα* pueden deducirse de las acciones del *πρ□⟩α*» pues lo que se cita arriba es una mera fracción de lo que podría citarse en prueba de la equivalencia de los *⏐•ισ*, los Maruts, los Kavis, los Soplos y los ϛι♣ϖε Δεϖ□⏐, los Rudras y los ⟨διτψασ. Los Soplos, o los poderes de la visión, etc., que nosotros consideramos como nuestros, son en realidad las «formas del soplo» de Πραφ□πατι (*πρ□⟩α–ρ⟨π□⟩ι, Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* 1.5.22; Σ□ψα⟩α sobre */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* 10.90.16, *δεϖ□/; πρ□⟩□ ϖαι δεϖ□/⊃ τε•υ παροκ•α· φυηοτι, Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* 6.4.1.5), y «meramente los nombres de Sus actos» (*Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* 1.4.7, cf. *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* 1.28 y 29) o de Su presciencia (*Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* 2.6), o, en otras palabras, «medidas de fuego» (cf. mi artículo titulado así, en *O Ινστιτυτο* 100, Coimbra, 1942). Ellos son sus rayos o sus glorias, y le rodean como una corona o nimbo, o como un coro o cuerpo de guardia, y como las ramas de un árbol en relación con su tronco, o como los radios de una rueda en relación con su cubo, o como las vigas que rodean la clave de bóveda.

Hombre cósmico, y como tal está rodeado por sus «glorias». Los Σα·ιτασ son textos litúrgicos, y nosotros no podemos esperar encontrar en ellos ninguna prescripción detalla de la mensuración de los altares; y sin embargo, prácticamente todo lo que se desarrolla en los textos Βρ□ημα⟩ιχοσ con respecto a lo que hemos venido exponiendo y continuaremos exponiendo ya se predicaba y se predecía en los ⎪κσ.

Puesto que es como el Dios como se sacrifica al Hombre Cósmico (el Πυρυ•ασ⟨κτα es el *πυρυ•αμεδηα* en base al cual se modelan todos los demás sacrificios), puede asumirse que en la mensuración del altar se emplea un palmo de doce dedos, como se implica en */αταπατηα Βρ□ημα⟩α*; por otra parte, el *δα♣□⟩γυλ□μ* específico del himno en el que se considera a la deidad como si fuera efectivamente un hombre (con pies y cabeza, ojos, oídos, boca y soplo, — *πυρυ•α–ϖιδηαμ*, *πυρυ•α–ρ(πε⟩α*) parece mostrar, lo que no es nada extraordinario en sí mismo, a saber, que se había reconocido desde hacía mucho tiempo que la cara de un hombre equivalía a un palmo de diez pulgadas, de diez anchos de sus propios dedos. Asumiendo, entonces, que *δα♣□⟩γυλ□μ* es la misma cosa que el *♣×ρ•□ν* del verso 14 (Σ□ψα⟩α, *♣×ρ•⟩□/*, *♣ιρασο δψαυ/ σαμαϖαρτατα*, cf. 10.121.1 Ηιρα⟩ψαγαρβηα, el disco solar), ¿cómo tenemos que traducirlo?. Puesto que es imposible expresar en pocas palabras la noción de una extensión capital que corresponde también a la distancia entre el cielo y la tierra, parece mejor retener el significado de «(dominio) de las diez pulgadas» original, explicando en una nota que esto se refiere macrocósmicamente a la distancia entre el cielo y la tierra y microcósmicamente al espacio entre la cima de la cabeza y la barbilla; como dice Grassmann, en */γ ϛεδα Σα·ηιτ□ ♣×ρ•□ν* es «Kopf, insbesonder 2) als Sitz Geisteskraft und Tüchtigkeit»; cf. *Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ□* 9.5.21 *ϖιρ″⊇ ♣□ρασ*, y */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* 1.4.5.5 «la cabeza es la parte más gloriosa (*♣ρεσ⊇ /αμ*) de algo», cf. */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* 2.1.2.8.

Por lo tanto, considero evidente que lo que significa */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* 10.9.1 *σ□ βη≥μι· ϖι♣ϖ□το ϖ♦τϖ″λψ ατι•⊇ηαδ δα♣□⟩γυλ□μ* es que el Πυρυ•α, haciendo de la totalidad de la Tierra su escabel, llena este universo entero, y gobierna sobre él por medio de los poderes de la visión, etc., que proceden desde su faz, y a los cuales son análogos los propios poderes de la visión, etc., del hombre; esta faz misma, ya

sea de Dios o ya sea del hombre, como se explica en los contextos de los Βρ□ημα⟩ασ ya citados, es una imagen de la totalidad del triple universo.

II

El hecho de que el Αγνι–ςαι♣ϖ□ναρα–Πυρυ•α es al mismo tiempo una única Persona y la unidad de Siete Personas, como ya está implícito en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* 8.39.8 *σαπτ□–μ□νυ•α*, y con referencia especial a la concentración de sus poderes en la cabeza, se presenta muy elaborado en muchos contextos bien conocidos en los que tanto el Hombre universal como este hombre en su semejanza se consideran así constituidos como si fueran al mismo tiempo una monarquía y una heptatría.

Quizás el más importante de éstos es el de */ατατατηα Βρ□ημα⟩α* 6.1.1.1-7 (al que se alude también en 9.2.3.51 sigs.) donde los Siete |•ισ o Πυρυ•ασ, que eran «no existentes» (*ασατ*)[237] antes de su encendido por Indra, el Soplo (*πρ□⟩α⟨*), son

[237] «No existentes»; pero al mismo tiempo deseosos de, o «buscando (*ιχηαντα⟨*) Esto (este mundo), ellos prorrumpieron (√ ♦•) con trabajo y calor, de donde su nombre de "|•ισ"»; cf. *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* 19.41.1 *βηαδρ□μ ιχη□ντα ♦•αψα / σϖαρϖ□δασ τ□πο δ×κ•″μ υπανι•εδυρ □γρε*, y la variante en *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* 5.7.4.3. Una analogía estrecha la proporciona *Ταιττιρ×ψα Βρ□ημα⟩α* 2.2.9.1 donde, en el comienzo, Esto (este mundo) no era nada en absoluto, no había ni cielo ni tierra ni aire, pero «eso que era no existente hizo que su mente fuera» (*ταδ ασαδ εϖα σαν μανο Πκυρυτα σψ□μ ιτι*), *Ασατ* no es «un *τιπο* de ser», sino (como *αβηαϖα, ϖερ Ηαρϖαρδ ϑουρναλ οφ Ασιατιχ Στυδιεσ* 4.132) un *σερ* que no es en ningún tipo: como es explícito en */ατατατηα Βρ□ημα⟩α* 7.2.1.7, «Lo que "no es" es eso que es no caracterizado» (*ψαδ ϖαι ν□στι ταδ αλακ•α⟩αμ*). Es precisamente desde este punto de vista como el Maestro Eckhart habla de la «no existencia» de la Divinidad, y dice que «antes de que el hombre fuera, Dios no era». Así pues, las descripciones de la deidad, de Ese Uno (*ταδ εκαμ*), como *νιρυκτ□νιρυκτα, ϖψακτ□ϖψακτα, μ⟨ρτ□μ⟨ρτα*, etc. equivalen a decir *σαδασατ;* y vemos que en esta expresión, como se aplica por ejemplo a Agni en */γ ςεδα Σα·ηιτ□*, *ασατ* no denota en modo alguno una no entidad absoluta (una ≅⇔6 ∠<, como «el hijo de una mujer estéril»), sino la potencialidad in-sistente de la εξ–ιστενχια; *σαδασατ* representa la Identidad Suprema de la potencialidad y el acto en Ese Uno en quien no hay ningún procedimiento desde la potencialidad al acto y de quien solo puede decirse con verdad, «Tan pronto dicho como hecho», como en el Génesis, donde «Haya luz» es en sí mismo el acto de iluminación. La necesidad de emplear a la vez una teología afirmativa y una teología negativa (como en *Μαιτρι Υπανι•αδ* 4.6) se impone por el

identificados con los Soplos (*πρ□⟩□/*) y asignados a todo el cuerpo, *στριχτυ σενσο*, pero lo que era su icor (*ρασα*, savia o fluido vital) y su gloria (real) (*♣ρ×*), eso lo concentraban en su cabeza (*♣ρασ*), a saber, la de Πυρυ•α, la de Agni, la de Πραφ□πατι, llamada así (a saber, *♣ιρασ*) debido a que los Soplos son glorias (*♣ριψα/*, cf. *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* 2.1.4); y puesto que era en su cabeza donde «las Distintas Deidades» (*ϖι♣ϖε δεϖ□/*, aquí = los Soplos) concurrían (*♣ριτα/*, cf. */γ*

---

concepto mismo, acordemente al cual Ese Uno es *σαδασατ*, a saber, una esencia de dos naturalezas, caracterizada y no caracterizada, *σαγυ⟩α* y *νιργυ⟩α*.

El hecho de que la «no existencia» puede ser una privación absoluta de toda realidad posible, o una condición de privación relativa (como en el caso de los |•ισ que son todavía *ιν ποτεντια*, todavía inhibidos), o el estado de liberación de toda delimitación afirmativa, de todo ser en cualquier modo de existencia (como en el caso del *κ♦τακ♦τψα* /cuyas tareas ya se han hecho todas), subyace en la aparente contradicción de */γ ςεδα Σα·ηιτ□* 10.72.2 *□σατα/σ□δ αφ□ψατα* con *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* 6.2.1, 2 (cf. *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* 2.16 y| α≡καρα, *Σϖ□τμανιρ⟨πα⟩α* 77-79; Empédocles *f*6 ϑγ (□Δ ≅∴∗∀:ζ ∠<ϑ≅H □:ZΠ∀<≅< *f*Φϑ4 (γ<ΞΦ2∀4 [ϑ4]). La fórmula del */γ ςεδα Σα·ηιτ□* (idéntica a la de Laodz' en el *Ταο–Τ□–Χηινγ*, cap. 40), donde lo existente se deriva de eso que todavía es no es existente, corresponde a la fórmula escolástica *εξ νιηιλο φιτ*, notablemente en la definición de Santo Tomás de Aquino de la creación como la «emanatio totius esse ex non ente, quod est nihil» (*Συμμα Τηεολογιχα* 1.45.1) y en la de Filón *f*6 ϑ≅¬ :← ∠<ϑ≅H γ∅H ϑ∈ γ⊃<∀4… ϑ∈< 6 Φ̄:≅< □<ΞN0<γ, *Μοισ□σ* 2.267); en */γ ςεδα Σα·ηιτ□ □σατ* (= *υττ□ν□παδ* en el verso 4, Grassmann «Weltmutter») es :← ∠<, a saber, una posibilidad maternal ilimitada que está muy lejos, ciertamente, de una irrealidad absoluta, mientras que en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ ασατ* es un ≅⇔6 o ≅⇔∗∀:ζ ∠< o una imposibilidad de existencia. La situación es ésta, a saber, que, *αντε πρινχιπιυμ*, los |•ισ (los Maruts, los Soplos, Todos los Dioses, etc.) están comprometidos en la sesión sacrificial (*σαττρα*), primordial y creativa, por la que el cielo y la tierra son separados y se hace un ámbito universal para la actualización de todas las posibilidades latentes.

Υπαν□•εδυ/ en *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* 19.41.1 corresponde a *□πα σεδυρ □νδραμ* en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* 10.73.11 y a *□πα τϖ□ σ×δαν* en 1.65.2; a *υπα σεδυρ αγρε* en *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* 5:7.4.3; a *υπασαδ* como un asedio y una victoria en *Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* I.23.24; y en el mismo sentido a *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* 4.14.6 donde los |•ισ, al emprender una sesión o asedio (*σαττρα*) *♣ραμε⟩α ταπασ□⊃ ινδραμ αϖα ρυρυδηιρε*, es decir, «ponen sitio a Indra con su afán y con su ardor». Estas son indicaciones valiosas para las connotaciones de «Υπανι•αδ», un término presente ya en *Β♦η□δ Δεϖατ□* 4.63 aplicado a algunos de los himnos védicos; el desarrollo proviene del ejercicio de una cierta presión o compulsión sobre la persona por aquellos que «se sientan junto a él» en persecución de aquello que se obtiene finalmente de él; y esto tiene un estrecho paralelo en el término latino *ιντιμυσ*, «secreto», «profundo», que viene de *ιντιμαρε*, apretar o presionar en algo; así pues, una traducción no enteramente inadecuada de *υπανι•αδ* sería «intimación», un poco en el sentido en que Wordsworth habla de «intimaciones de la inmortalidad».

ϛεδα Σα·ηιτ□ 10.82.6 y *Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ□* 10.7.38), es ahí donde debe hacérseles la ofrenda; las mismas analogías se aplican al cuerpo aviforme del Altar del Fuego, cuya cabeza es el Fuego mismo; y así Αγνι–Πραφ□πατι es al mismo tiempo un Πυρυ•α entero y la unidad de siete Πυρυ•ασ.

En */ατατατηα Βρ□ημα⟩α* 9.3.1.1-13, cuando se ha reintegrado así la totalidad del Fuego Universalmente Humano, todo lo que se ha dicho sobre la «cabeza» se realiza ritualmente mediante una ofrenda de buñuelos; uno, que representa la cabeza Universamente Humana misma, y siete que representan a los Maruts, o a los siete soplos; y éstos últimos se colocan así sobre el primero para representar los dos oídos, los dos ojos, los dos agujeros de la nariz y la boca; el único buñuelo de ϛαι♣ϖ□ναρα representa al Regnum (*κ•ατρα*), y los otros siete representan a los Comunes (*ϖι♣*), y al mismo tiempo representan «a aquel Sol» y a sus siete rayos, —esos rayos que «estando hipostasiados» (*πρατψαϖαστηιτα/*) en todos sus hijos devienen nuestros poderes del habla, del pensamiento, de la visión, etc. (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* 1.28, 29) de manera que puede decirse que «todas estas deidades están en mí» (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* 1.14.2, cf. *Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ□* 11.8.14). Viendo por las ventanas de mi rostro, es decir, de mi *δα♣□≡γυλαμ*, estas deidades me traen a mí su tributo (*βαλι· ηαραντι, πασσιμ*), de manera que yo también, en mi Persona solar, «subo por el alimento». Y en las artes hieráticas y folklóricas de todo el mundo, es bien conocida la faz jovial, literalmente *δψυ–*, «celestial», de la Persona en el Sol, a la cual, por otra parte, corresponde nuestra propia cara.

Finalmente, en *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* 2.2.3, 4 la cabeza es un cuenco invertido, a cuyo alrededor están sentados los Siete |•ισ, con la Voz (*ϖ□χ*) como octavo; y estos siete, en tanto que «la forma universal de la gloria» (*ψα♣ο ϖι♣ϖαρ⟨παμ*) se identifican nuevamente con los Soplos, cuyas aberturas son los oídos, los ojos, los agujeros de la nariz y la boca, —como en *Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ□* 10.2.6 y en *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* 1.5.2 donde también hay siete Soplos en la cabeza, con la voz como octavo, y que «no se mezclan unos con otros». A los |•ισ se les dan nombres igualados con los poderes de la visión, etc.; y ciertamente, como observa Keith en comentario sobre *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* 2.2.1 «Los nombres de los videntes del |γϖεδα pueden deducirse de las acciones del *πρ□⟩α*».

III

Difícilmente algún detalle de la ontología y de la psicología señaladas arriba, si es que hay alguno, es peculiarmente indio; a todo esto puede encontrarse un paralelo en otras partes. Aquí solo aduciremos el paralelo a las palabras *□τψ ατι•⊇ηαδ δα♣□≡γυλ□μ* que (si se acepta la explicación siguiente) se presenta en Génesis 2:7 «insufló en su cara el soplo de la vida, y el hombre devino un alma viva». Si tenemos presente que lo que así fue animado no era, en primer lugar, nada más que una figura sin vida moldeada de ese mismo polvo que «retorna al polvo» cuando el espíritu retorna a Dio que lo dio (Eclesiastés 12:7, cf. Job 34:15), entonces, a la luz de *Μαιτρι Υπανι•αδ* 2.6 donde a los hijos del Πυρυ•α, de Πραφ□πατι, se les compara a troncos y piedras sin despertar y que no respiran (*απρ□)α⌉*), hasta que el Πυρυ•α, «haciendo de sí mismo el viento» (*ϖ□ψυ* = B<≅Z, B<γ¬:∀), entra en ellos para despertarlos, lo que implican las palabras del Génesis es que Dios «formó el *χυερπο* del hombre con polvo de la tierra e insufló en *συσ* narices el soplo de la vida [*πρ□)α⌉*], y así el Hombre [*πυρυ•α*] devino un alma viva [*φ×ϖ□τμαν*]». Como lo interpreta Filón, ese «insuflar en la cara» es un acto de dotación al hombre de una porción (:≅℘Δ∀) o de una chispa (□B $\bar{\Phi}$B∀Φ:∀)[238] del Espíritu Etéreo y de

[238] Filón, *ΛΑ* 3.161 ≡ *∗∞* ΡΛΠ← ∀∅2ΞΔ≅Η *f*Φϑ4<, □Β $\bar{\Phi}$Β∀Φ:∀ 2γ℘≅<… ∀∅2ΞΔ4≅Λ ΝβΦγΤΗ :≅℘Δ∀. Para la noción de esta *σχιντιλλα ανιμαε* [«chispa del alma»] (una de las favoritas del Maestro Eckhart, y cf. Dante, *Παραδισο* 7.5 «ardendo in sè scintilla» y Marsilio Ficino, *Χομμ. ιν χονϖιϖιυμ Πλατονισ δε Αμορε* 5.5 «in illo… divini decoris scintilla… vis illa divina») ver H. Hobhouse, *Ωιλλιαμ Λαω*, pp. 11, 51, 85, 135, 250, 348. Cf. nota 36.

La raíz sánscrita correspondiente es *σπηυρ* en *σπηυλι≡γα*, etc. Pueden citarse numerosos textos al efecto de que los Soplos y todas las cosas son arrojados como chispas desde la *πριμα ροτα* ígnea: e.g. *Μαιτρι Υπανι•αδ* 6.24 (Brahma) *αλ□τα–χακραμ ιϖα σπηυρανταμ* y 6.28 *ϖαηνε♣ χα ψαδϖατ ϖισπηυλινγ□⊃ τατηαιϖα τασψα πρ□)□δαψα⌉*, y similarmente *Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* 2.1.20 *ψατη□γνε⌋κ•υδρ□ ϖισπηυλι≡γ□ ϖψυχχαραντψ, εϖαμ εϖ□σμ□δ □τμανα⌋σαρϖε πρ□)□⌉, σαρϖε λοκ□⌉, σαρϖε δεϖ□⌉, σαρϖ□)ι βη(τ□νι ϖυψχχαραντι*, y la variante en *Καυ•ιτακ× Υπανι•αδ* 3.3 *ψατη□γνερ φϖαλατα⌋ϖισπηυλι≡γ□⌋ ϖιπρατι•⊇ηεραν, εϖαμ εϖαιτασμ□δ □τμανα⌋πρ□)□⌉*, etc.

La mitología de los sistemas gnósticos reconocen también en el *πλερομα* [el *π(ρ)αμ* védico] procesos dramáticos en los que partículas de la luz de los eones son arrastrados fuera y caen en la vacuidad. De la misma manera, Luria cuenta la caída de las «partículas de luz divina desde el reino

naturaleza íntegramente divina, —una «porción» que corresponde al *αμ(τασψα βη□γ□μ* de */γ ςεδα Σα·ηιτ□* 1.164.21, 37. En nosotros mismos, la Mente (<≅¬H = *μανασ*, a quien se identifica tan a menudo con Πραφ□πατι), en tanto que el conductor del alma sensitiva y en tanto que el «Hombre» en cada hombre, ocupa una posición análoga a la del Gran Gobernante de la totalidad del mundo (*Οπιφ.* 69), y a través de esta Mente Dios extiende los poderes que proceden de él mismo hasta que alcanzan sus objetos sensibles, los «sucumbentes» (⇓B≅6γ4:Ξ<≅<, LA. 1.30, es decir, ϑ□ ∀∅Φ2Zϑ∀, sensibilia, *ϖι•αψα /, ρ(π□)ι, ν□μαρ(πε)*);[239]; y estos poderes son los sirvientes y el cuerpo de guardia (*≅ΔΛΝ Δ̄≅4) de la Mente, a la cual le traen sus hallazgos (*Οπιφ.* 139). Así pues, es «en la cara», la parte más noble del cuerpo, donde Dios estableció los poderes sensitivos (∀∅Φ2ZΦγ4H, LA 1.39, es decir, los *ινδριψ□)ι*), para los cuales la cara misma está «horadada» (6∀ϑ∀ϑΞϑΔ0ϑ∀4, raíz sánscrita *τ♦δ* como en *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* 10.2.6 *κη″νι ϖ□ ταταρδα*, etc.)[240]

---

dividido a las profundidades más bajas»: el proceso inverso, *Τικκυν*, es el de la «elevación de las partículas caídas» y su restauración a su fuente (G. G. Scholem, 1. c. 264-307), *—¡ψασμιν πυναρ εκα· βηαϖαντι!*

«Et ipsa [affectio] est scintilla sinderisis que sola unibilis est spiritui divino» (Thomas Gallus [ob. 1246], Commentary of Dionysius, *Δε μψστ. τηεολ.* (Proem.], citado de MS., *Χλουδ οφ Υνκνοωινγ*, EETS ed. 1944, p. LXIII).

[239] Cualquiera de estos términos ha de preferirse con mucho a «materia», una expresión que se presta a muchos malentendidos populares, cf. A. A. Luce, «Immaterialism», *Προχ. Βριτιση. Αχαδ.* 30 (1944), y René Guénon, *Λα ρ□γνε δε λα θυαντιτ□*, 1945. Además, encontramos también que *μ□τρ□* (*Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* 4.3.9), que es el equivalente etimológico de *ματερια*, se usa únicamente en el sentido propio de «materia» (es decir, de «materia secunda») para denotar aquello que tiene dimensiones y que, de hecho, ha sido «medido» o «hecho» (*νιρμ□τ□*).

[240] De la misma raíz, el védico Τ♦τσυ. Los Τ♦τσαϖα|, es decir ςασι•⊇ηα y los demás sacerdotes del Rey Συδ□σ, a quien Indra ampara, son sin duda los |•ισ o los Soplos en y por quienes se celebra el Sacrificio.

Todo el problema de estos *κη□νι*, conductos o canales, los *νι•κη□τ□/παντη□/*de los Soplos (*ϑαιμινχψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α* 4.24.9, cf. Filón *Αγρ.* 97 ∉Δβ(:∀Φ4< × ΠςΦ:∀Φ4<… ϑ™< ∀∅Φ2ZΦγΤ<), se ha confundido a falta del reconocimiento de que los *κη□νι* del |γϖεδα y los de las Υπανι•αδσ son los mismos, y a falta del reconocimiento del simbolismo de la irrigación acordemente al cual estas sendas horadadas son las puertas o los canales a cuyo través fluyen las *χορριεντεσ* de la consciencia como desde una fuente común. Las «primeras referencias» a las siete aberturas de los poderes de percepción y de acción no son las de *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* 10.8.9 (o 10.2.6) como mantenía Keith (*Αιταρεψα (ρα)ψακα* 195, nota 13 [1909], sino que se encuentran en */γ ςεδα Σα·ηιτ□, πασσιμ*, donde usualmente es Indra (es decir, *θυα* Soplo solar) quien libera a los «siete

ríos» que habían sido de ςαρυ⟩α (8.69.12, cf. *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* 3.13.1, 2) o de ς♦τρα (*παϲϲιμ*), y es evidente que los *κη□νι*, como las corrientes, deben haber sido siete. Así, */γ ςεδα Σα·ηιτ□* 2.15.3 *κη″νψ □τ♦ ⟩αν ναδ□ν□μ* (= *ϲ□νδη⟨ν□μ* en otras partes) y expresiones similares en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* corresponden a *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* 10.2.6 *κ□/ϲαπτ□ κη″νι ϖ□ ταταρδα ♣×ρ•□⟩ι?* y *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* 4.1 *κη□νι ϖψατ♦ ⟩ατ* (donde tampoco se especifica el número, aunque la referencia es incuestionablemente a los siete Soplos). *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* 10.2.6 continúa *κ□ρν⟩□ϖ ιμ□□ ν″σικε χ□κ•α⟩× μ□κηαμ*, y esto es perfectamente inteligible, pues *ιμ□□* implica una referencia deíctica a los pares de oídos, de agujeros de las narices y a los ojos. Para *ατ♦ ⟩αν* citado de */γ ςεδα Σα·ηιτ□* en *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* 2.3.14.5, el «aplastados» de Keith es tan ininteligible como las expresiones «maldecidos», «injuriados», «condenados» o «sentenciados» citados por Rawson en relación con *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* 4.1 *ατ♦ ⟩ατ*, (*Κα⊇ηα Υπανι•αδ*, 149 [1934]): Rawson mismo traduce «horadó los *ϲεντιδοϲ* hacia fuera», pero los *κη□νι* son las *πυερτασ* de los sentidos, no los sentidos mismos, y todo lo que |α≡καρα entiende por *ηι·ϲιταϖ□ν* etc. es lo que implican las palabras ϑΞ:<γ4< ®* $\bar{<}$ = *ϲεχαρε ϖιαμ*, hacerse un camino, no destruirlo. De hecho, es *δε* la maldición de lo que las corrientes inhibidas son liberadas (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* 1.93.5).

Al mismo tiempo, al examinar *□ϖ♦ττα χακ•υϲ* («contemplar hacia adentro»), Rawson contradice completamente a Platón que (como P⟩μ×, Tauler, Boehme, Blake, etc.) recomienda efectivamente a aquellos que estudian «que compelan al alma a volver su visión hacia adentro» (*Ρεπ□βλιχα* 526 E, cf. *Φεδ□ν* 83 B); lo cual, en conexión con lo presente, solo es pertinente porque implica la compleción del ciclo de la experiencia por un cierre renovado de las puertas de la percepción, aunque, como dice el Maestro Eckhart, «cualquiera que se vuelve hacia adentro antes de que su visión sea clara será repelido, pues esta luz ciega a los ojos débiles».

Si la identificación de los |•ισ con los siete Soplos, o de éstos con los siete Ríos nos parece extraña, ello se debe principalmente, cuando no exclusivamente, a que la psicología tradicional y el concepto de las «corrientes de consciencia» son completamente infamiliares para nosotros, que hemos sido arrollados y ahora casi enteramente sumergidos por ellas (cf. *Μαιτρι Υπανι•αδ* 3.2; *Τιμεο* 43 B). No obstante, en primer lugar la palabra *♦•ι* misma deriva de √ *♦•*, «correr», y con respecto a los fluidos, «fluir»; en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* 8.94.7 donde los Maruts «corren» (*αρ•αντι*) Σ□ψα⟩α los llama acertadamente «|•ι–Μαρυτσ». Ciertamente, no se trata solo de que los |•ισ y los Maruts se identifiquen repetida y expresamente con los Soplos y específicamente con los siete Soplos de la cabeza del Agni ςαι♣ϖ□ναρα reintegrado, cuya cabeza es también el Sol con sus siete Rayos (para todo lo cual ya se han citado las referencias), sino de que a estos Rayos, por los que nosotros vemos, oímos, etc., también se les llama efectivamente «ríos» (*ϲινδηαϖα⟩*) en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* 1.28.8, 9, y a ς□χ una «corriente» (*κυλψ□, □δεμ* 1.58.3, cf. */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* 6.1.1.9 y *Τιμεο* 75E ϑ∈ *∞ 8 (T<… ∏Ξ≅<). */γ ςεδα Σα·ηιτ□* 2.11.8, donde los rugientes torrentes de lluvia «distribuyen la ráfaga de Indra» tiene un eco en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* 3.19.2 *ψ□ δηαμαναψασ τ□ ναδψα/(|α≡καρα, δεηε⊃ διρ□⟩);* y similarmente */γ ςεδα Σα·ηιτ□* 1.85.10 donde los Maruts «tocan la flauta» (*δη□μαντο ϖ□⟩□μ);* en *Πρα♣να Υπανι•αδ* 2.5 donde *β□⟩α = ♣αρ×ρ□*, cf. *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* 10.2.7 y *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* 5.1.4 donde *β□⟩α* y *ϖ□⟩α = ϖ×⟩□* (arpa), a saber, el cuerpo, y, como Keith observa acertadamente, «esto explica *Πρα♣να*

Υπανι•αδ II.2». Los Maruts y los Soplos son igualmente «cantores», y si al Soplo se le llama un «-sonador» (*ναδα⌋*) en *Αιταρεψα ⌊ρα⌋ψακα* 1.3.8 esto es nuevamente una alusión a los ríos impetuosos, a quienes se les llama *ναδψ□/*debido a que «rugían» (*□ναδατ(*) cuando descendían en la matanza de ς♦τρα (*Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* 3.13.1; *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* 5.6.1.2): y «entonces, ciertamente, *ψο* veo, y también oigo [etc.], cuando *συ* rugido (*γη□•α*) y *συ* voz (*ϖ″χ*) me alcanza». Hasta aquí, todo esto no es nada sino la forma particular india de la proposición universal de que nosotros somos los instrumentos del Espíritu, con los que el Espíritu juega, armoniosamente si nosotros cooperamos, pero estridentemente si nosotros resistimos (cf. Platón, *Λαθυεσ* 188 D, :≡ΛΦ46 H̄; Plutarco, *Μορ.* 404 B ΡΛΠ← ∗ζ ∠Δ(∀<≡< 2γ≡¬; Filón, *Σπεχ.* 4.49, *Μυτ.* 139; Boehme, *Σιγν. Ρερ.* 16.3.7 «como un órgano de diversos sonidos y de distintas notas… pero un único aire o un único soplo en todos, que suena en cada nota o pipa según está hecho el instrumento u órgano»).

En las Υπανι•αδσ a los conductos de los Soplos usualmente se les llama *ν□∂ψα⌋*, «pipas», o *ηιτ□⌋*, «distribuciones» (para las referencias ver Haas en Hume, *Τηιρτεεν Πριγχιπαλ Υπανισηαδσ* 519, 521 [1934]. [En *Β♦ηαδ□ρα⌋ψακα Υπανι•αδ* 4.2.3 lo que «corre» (*□σραϖατι*) en estos conductos es, según | α≡καρα, ese alimento sutil que alimenta al cuerpo sutil o mental, a saber, lo que comen los sentidos; de aquí en la psicología jaina los siete *□σραϖασ* o efluencias e influencias psíquicas, y en el budismo los *□σαϖασ* o «flujos», la liberación de cuya influencia es una *σινε θυα νον* de la Arahatta, puesto que el Arahant es *κη×⌋□σαϖα* y *αν□σαϖα*]. Estos conductos, que no son venas, corresponden exactamente a los Β Δ̄≡4 corporales a cuyo través el alma se disemina (Β∀ΔγΦΒ∀Δ:Ξ<0) y siente y sufre acordemente (*Αξιοχηυσ* 366); el concepto se remonta al menos a Alkmaion (ca. 500 a. C.) para quien, como dice A. H. Blakeney (*Αξιοχηυσ*, 46 [Londres, 1937]) «los Β Δ̄≡4 eran una expresión psicológica que denota los pasajes a cuyo través las sensaciones alcanzan el corazón». Una «pipa» puede ser un conducto de aire, como en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* 10.135.7 donde *ν□ℜι /*es «flauta», y en la expresión *γαλα ν□∂×*, «esófago»; o de agua, como en *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* 10.7.15 «pipas» (acueductos, canales) del Mar reunidos en el Hombre (*σαμυδρ□*, *ψ□σψα ν□∂ψ□/ π□ρυσ□ Πδηι σαμ″ηιτ□⌋*, cf. *ς□φασανεψι Σα·ηιτ□* 34.55 *σαπτα ♦•αψα/ πρατιηιτ□/ ♣αρ×ρε*): y estas «pipas» son ciertamente lo mismo que los «senderos excavados, tributarios [en los dos sentidos de la palabra], a saber, estos Soplos», *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⌋α* 4.24.9). La totalidad de este simbolismo se refiere a la irrigación y al cultivo: Indra es el *απ″· νετ♦* (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* 2.12.7, cf. 7.47.4 *□νδρο □ραδατ γ□τ□μ⊃ τ□ σινδηαϖα/* y 49.1, 4 *□νδρο ψ″⊃ ραρ″δα τ″ ″πο δεϖ∩ρ ιη□μ″μ αϖαντυ*), o Agni *νετ″ σ□νδη⌋ν□μ* (7.5.2), en el mismo sentido en que se dice a menudo que el Sol «lleva» (*πρα⌋×*) a los Soplos; los Δεϖ□| por separado (Agni, ς□ψυ, Aditya y los ςι♣ϖε Δεϖατ□|) son similarmente *απ□μ νετ□ρ□⊃ αννδψ□ψα*, *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⌋α* 1.34.6, 11. «La Mente (*μανασ*) es el manantial (*ηραδα⌋*, —ese *ηραδα* en el que la juventud del inveterado Cyavana se renovó a su deseo, */ατατατηα Βρ□ημα⌋α* 4.1.5.12, y el *δεϖαδαηα* de *ϑ□τακα* 1.52) de todos los deseos [es decir, «el pozo de los deseos»], y la Voz (*ϖ□χ*) es su corriente» (*κυλψ□*), y «de la misma manera que los hombres llevan el agua desde un manantial por medio de una corriente, así el Cantor la lleva desde la Mente por medio de la Voz al Sacrificador cuyos deseos cumple» (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⌋α* 1.58.3, 4, cf. Filón, *ΛΑ* 28). Así pues,

cuando en el himno atharvan dirigido a las Aguas (*Ατηαρωα ϛεδα Σα·ηιτ□* 3.13) encontramos «Que las Aguas me alcancen, junto con el Soplo (*πρ□)□να*, comm. *χακ•υρ□διν□* «con la visión y el resto de los poderes») y con esplendor (*ϖ□ρχασ□*)… Venid aquí (*□ηα*, Comm. *ασμιν κη□ταδεσ□*, y como *□ηα* en */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* 7.47.4) así, oh poderosas, donde yo os haré entrar» (*ϖ□♣αψ□μι*): y sabemos que estas fórmulas se usan (1º) en relación con la irrigación efectiva de los campos y (2º) en el ritual de la edificación del Altar del Fuego, parece completamente absurdo, y contrario a todos los principios sanos de la exégesis [«Etenim nunc nobis propositum est ut Evangelium (*♣ρυτιμ*) sensibile transmutemus in intelligibile et spirituale» (Origenes, citado por Santo Tomás en *Δε ινχ. ϖερβι* 1.10). «La escritura de habló desde el comienzo sólo a aquellos que comprenden… Por lo tanto, no debemos ocuparnos de la expresión, sino sólo del significado» (Clemente de Alejandría, *Στρομ*α*τα* 6.15, 16). «Quienquiera que no estudia los Vedas es como un tronco sin cabeza; el que los estudia pero no comprende su significado es como un poste que simplemente sostiene su carga» (*/□)κη□ψανα ⌊ρα⌋ψακα* 14).] que su referencia es únicamente literal y no también, como implica | α≡καρα, anagógica (*παραμ□ρτηικα*); el *κη□ταδε♣ε* de Σ□ψα⌋α (sobre */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* 7.47.4, *πραδε♣ε*) no es sólo un campo cultivado, sino también el campo o la pradera corporal (*Β♦η□δ Δεϖατ□* 4.40, *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* 13.2) con sus *νι•κη□τ□/παντη□*, —como en *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⌋α* 4.24.9 con referencia particular a la cara con sus *κη□νι* excavados a cuyo través fluyen las corrientes de la consciencia. Eso sería del mismo modo que Filón (*Αγρ.* 22) señala que Génesis 4:12 sigs. no es meramente ΒγΔ𝔑 (↑Η ∉Δγ4<↑Η 6∀𝔑 Βγ*4ϛ*≅Η, sino también ΒγΔ𝔑 ϑ™< 6∀2ζ ♣6∀ΦϑΞ< ≡:™< *β<∀:γΤ<; y, ciertamente, incluso hoy día las referencias de la «cultura», a saber, el ≡ ϑ↑Η ΡΛΠ↑Η (γΤΔ(46Z de Filón, *Αγρ.* 20, no son solo a los vegetales.

Los Soplos son al mismo tiempo *ηιτ□/*(pp. de la √ *δη□*, colocar, poner o de la √ *ηι*, enviar, impeler; con el sentido literal de «dique» en *Μανυ* 9.27.4) en el mismo sentido en que los Maruts, los «vasallos» o «comunes» (*ϖι♣*) de los Dioses son poderes delegados o designados (*ηιτ″ ιϖα⊃ ϖ□βη⌊ταψα/ /γ ϛεδα Σα·ηιτ□* 1.166.3, 8, 11, cf. *Αιταρεψα ⌊ρα⌋ψακα* 2.1.7, */ϖετ□♣ϖαταρα Υπανι•αδ* 3.21, *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* 10.40, 41), y de la misma manera que Agni, el donador de los «Siete Tesoros» (*σαπτ□ ρ□⊇ν□*) en cada cosa, es *ηιτ□ ηιτ□•υ* (*/γ ϛεδα Σα·ηιτ□* 5.1.5) con referencia (1º) a la colocación del Fuego entre los troncos en el hogar de las casas donde el Agnihotra se lleva a cabo exteriormente y (2º) al Fuego entre los Soplos en la casa humana (el cuerpo), habitado por los Dioses que «hicieron de lo mortal su casa, y que entraron en el hombre» (*Ατηαρωα ϛεδα Σα·ηιτ□* 11.8.18) y al lugar donde se lleva a cabo el Agnihotra Interno. Los Soplos son *ηιτα/*, nuevamente, en el sentido en que el Soplo es *ηιτα/*, y sus miembros (*α≡γ□νι*, cf. *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⌋α* 1.48.3 *σαφ□τ□ α≡γ□νι*, *Β♦ηαδ□ρα⌋ψακα Υπανι•αδ* 1.3.19 el Soplo como *α≡γ□ν□μ ρασα/*, y *μεμβρα* en *Παραδισο* 2.134) son *υπαηιτ□/*(*/ατα*p*ατηα Βρ□ημα⌋α* 6.1.2.14, 15). Su «designación» es a sus «estaciones» (*ψατη□ψαταναμ*, *Αιταρεψα ⌊ρα⌋ψακα* 2.4.2; *στη□νε•υ*, */ϖετ□♣ϖαταρα Υπανι•αδ* 5.11) en el orden debido (*ψατη□ κραμε⌋α*, *Μαιτρι Υπανι•αδ* 6.31). Si se toma *ηιτα/*de la √ *δη□*, un sentido secundario es el de «amigos» (cf. *σ□κηι* y *σακη□ψα/*a menudo en */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* de Indra y de los Maruts), apropiado porque los Soplos son los «hombres propios» (*σϖ□⟩*), los «aliados» (*σϖ□παψα⟩*), los «hombres de la casa» (*γαψα⟩* y

con siete aberturas (LA 1.12), a saber, las de los dos ojos, las de los dos oídos, las de los dos agujeros de la nariz y la de la boca, las cuales son las siete partes esenciales de la cabeza (*Οπιφ.* 119) y corresponden a las siete direcciones de la moción (*Οπιφ.* 122, LA 1.12; cf. *Τιμεο* 34 A y Clemente de Alejandría, *Στροματτα* 6.16), es decir, a las tres dimensiones de doble vía del espacio y a su punto de intersección central donde la única moción es auto-contenida. Colectiva y distributivamente, el poder sensitivo es la «Mujer»[241] en cada hombre, hecha para ser la ayudante y aliada del Hombre, pero que puede ser seducida por el placer; y, brevemente, todas las relaciones entre el <≅¬H y la ∀∅Φ2ZΦ4H corresponde a las relaciones entre Manas y ς□χ en la psicología védica. Así pues, Dios, por medio de su insuflación «a través del soplo medio (∗ΛℜϑΞ¬ :ΞΦ≅Λ B<γβ:∀ϑ≅H)[242] proyecta el poder que procede

---

los «tributarios» (*βαλιη♦τα⎠*) de su Señor el Soplo, el Sol, Indra, Agni, B♦ηασπατι, o Πραφ□πατι en tanto que *πρ□⎞□–δηιπατι, πρ□⎞α–♣αρ×ρα–νετ♦, γα⎞□ν□· γα⎞απατι⎝,* Rex Angelorum. Es justamente de la misma manera como Filón llama a los poderes del alma Φβ::∀Π≅4 (*ΛΑ* 2.24) y ∗≅ΔΛΝ≅Δ≅4 (*πασσιμ*), y los Ángeles (*Φυγ.* 212).

[241] ς□χ, M□ψ□, ⎜ακτι, Ινδρ□⎞×, ⎜αχ×, ⎜ρ×; en su mayor parte, como «Victoria», éstos son nombres colectivos. Éstas son las «Mujeres» de *B♦ηαδ□ρα⎞ψακα Υπανι•αδ* 4.1.6, que hay que leer con 1.2.4 y 1.5.7; la *□νανδαμ* de Brahma subsiste en la unión de Manas con ς□χ y en la consecuente generación de un concepto filial o segundo sí mismo en su propia semejanza, a saber, Πρ□⎞α. Igualmente, *⎝ατα πατηα Βρ□ημα⎞α* 6.1.2.8 con *Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* 1.6 *σα μανασ□ ϖ□χα· μιτηυνα· σαμαβηαϖατ⊃ μανα □νανδαμ.* Cf. Aristóteles, *Μετ.* 7.7.9 ≡ 2γΤΔ∴∀ ϑ∈ ≈∗4ΦϑΞ< 6∀ℜ □Δ4ΦϑΞ<… ≡ (□Δ <≅¬ *f*<ΞΔ(γ4∀ [2γ≅¬] .TZ.

[242] *Τιμεο* 34 B ΡΛΠ←< ∗∞ γ∅H ϑ∈ :ΞΦ≅<. El ϑ∈ :ΞΦ≅< B<γ¬:∀ de Filón corresponde al sánscrito *μαδηψα πρ□⎞α*, como, por ejemplo, *Αιταρεψα ⎛ρα⎞ψακα* 2.2.4, *B♦ηαδ□ρα⎞ψακα Υπανι•αδ* 1.5.22 y 2.1.10. Esta centralidad se desarrolla repetidamente en el simbolismo arquitectónico del poste rey central y de las vigas de la casa cósmica o microcósmica; cf. *Ατηαρϖα ζεδα Σα·ηιτ□* 10.7.38 *τ□σμιν* [*σκαμβη□*] *♣ραψαντε⊃ δεϖ"⊃ παρ□τα ιϖα ♣"κη□⎝;* 10.8.34 *ν"βη□ϖ ιϖα ♣ριτ"⎝;* 3.12.6 *σατη≥⎞□μ □δηι ροηα ϖα·♣α;* en la última, ciertamente, con el doble sentido explícito en *Αιταρεψα ⎛ρα⎞ψακα* 3.1.4 *πρ□⎞ο ϖα·♣α* y *B♦ηαδ□ρα⎞ψακα Υπανι•αδ* 2.2.1 *πρ□⎞α⎝στη⎛⎞□.⎝ριτ□⎝*(de la √ *♣ρι* como en *♣αρμαν, ♣αρα⎞α, σαμ–ο–σαρα⎞αμ* etc.) es primariamente «inclinarse», «estar suspendido», «propender hacia», «tender hacia», como las vigas que se apoyan en la clave de bóveda del techo hacia el cual convergen y en la cual se sintetizan. Así pues, el Soplo es el Poste Rey (*♣□λα–ϖα·♣α*) en el que, como su cabeza, se apoyan, se encuentran, y están *σαμ□ηιτ□⎝*—en *σαμ□δηι*— (*Αιταρεψα ⎛ρα⎞ψακα* 3.2.1) las otras siete vigas radiales (a saber, «el ojo, el oído, la mente, la voz, los poderes sensitivos, el cuerpo y todo el sí mismo»): es decir, como se dice tan a menudo de los Dioses *εκαδη□* o *εκα· βηαϖαντι*, y, ciertamente, «ellos dicen, "es en este tamaño de un palmo (*πρ□δε♣α–μ□τρ□τ*) aquí (*ιτασ*, deíctica) donde estas

de sí mismo» (LA 1.37) y así «anima» al cuerpo (LA 1.36, *Οπιφ.* 1.39) —de la misma manera que en */ατατατητα Βρ□ημα⟩α* 6.1.1.2, «Este mismo Soplo en el medio es ciertamente Indra; pues por su poder (*ινδριψα*) Indra encendió (*αινδδηα*)[243] los Soplos desde el medio», es decir, trajo a la vida a los Siete |•ισ o

---

[divinidades] devienen uno" y esta es la Vía de Brahma (*βραημ□ϖαρτα/, ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* 3.33.5, 7), es decir, el *βραημα–πατηα* o *δεϖα–πατηα*, en tanto que se contrasta con la vía del hombre» (*μ□ναϖαμ □ϖαρταμ*) a la que aquellos que siguen la primera nunca retornan (*Χη□νδογψα Υπανι•αδ* 4.15.6). Hablando en términos arquitectónicos, las vigas circundantes rodean, coronan y glorifican a su principio central cuyos radios o rayos son; «ese Brahma-esplendor está rodeado de gloria» (*♣ριψ□ παριϖ♦δδηαμ, ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* 4.24.11), y este Sol, a su vez, extendió a los Dioses, los |•ισ, su Gloria (*♣ρ×*) cuando le cantaron y así le sostuvieron (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.55.4-9), —de la misma manera que, en una casa adomada la clave de bóveda (que representa al Sol) y las vigas (que son como sus rayos) se sostienen entre sí, o como cooperan un rey y sus ministros (*ϑ□τακα* 3.317-319, cf. *ϑουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ* 50.239). Para más detalles del simbolismo arquitectónico ver mi «Pali *κα⟩⟩ικ□* = Circular Roofplate, *ϑουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ* 50 (1930); «Eckstein», *Σπεχυλυμ* 14 (1935); «The Sunkiss», *ϑουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ* 60 (1940); «The Symbolism of the Dome», *Ινδιαν Ηιστοριχαλ Θυαρτερλψ* 14 (1938); y «Some Sources of Buddhist Iconography», *Β. Χ. Λαω ϛολυμε* 1 (1945). Filón no desarrolla este simbolismo arquitectónico excepto cuando trata el pilar como el símbolo más adecuado del Logos. Pero con *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* 4.14.11 *♣ριψ□ παριϖ♦δδηανι*, cf. *Σπεχ.* 1.45 «Por "Tu gloria" yo comprendo los poderes que forman Tu cuerpo de guardia», y en el *Χοπτιχ Γνοστιχ Τρεατισε* XI «Sobre Cuya cabeza los eones son una corona de gloria que despide rayos».

[243] *Ινδηο ηα ϖαι ν□μαι•α/ταμ ινδρα· σαν ταμ ινδρα ιτψ □χακ•ατε, Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* 4.2.2. El sánscrito *ινδη*, √ !31 en ∀42ZΔ, e *ινδηα/* sugieren la función del *αγν×δη* o *αγνιμ–ινδηα/*que enciende el fuego del sacrificio. Algún rastro de la fuente originalmente «etérea» de la llama parece sobrevivir en el encendido milagroso de la pira, llevado a cabo por el *βραημ×ψ□ν*, lo que es una prueba de brahmaneidad superior, en *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* 2.5.8, cf. *Μαη□ϖαγγα* 1.20.13, cf. Filón, *Μοσεσ* 2.154.155 «Ya sea que la llama fuera una chispa etérea (∀∅2ΞΔ≅H □Β ΦΒ∀Φ:∀, ver nota 31)… que cayó sobre el altar… intocada por el fuego del uso diario». He emprendido en otra parte un estudio comparativo de los conceptos griego e indio del éter (sánscrito *□κ□♣α*, que implica luz más bien que fuego, y que es idéntico a ∀∅2ZΔ en tanto que quintaesencia) y aquí solo citaré las equivalencias entre Éter y Zeus e Indra: *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.31.1 *σα ψασ σα □κ□♣α ινδρα εϖα σα/*, Heráclito fr. 30 ∀∅2Δ∴≅H)∴≅H, Esquilo fr. 34 –γβH *ƒ*Φϑ4< ∀∅2ZΔ, Eurípides fr. 386 ϑ≅*ζ □Βγ4Δ≅< ∀∅2ΞΔ∀… ϑ≅¬ϑ≅< < ⁝4.γ –↑<∀, y puesto que el alma es una porción de Éter» (Filón LA 3.161, ver nota 31), cf. *Αθυ□οχο* 366, sobre el anhelo del alma por su Éter nativo (Φβ:ΝΛ8≅H) celestial, «en tensión siempre hacia la vida de allí, y hacia las danzas corales».

Siete Hombres de quienes el Hombre, Αγνι–Πραφ□πατι, es el compuesto. Éstos son, igualmente, los «siete hijos» del Sol (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* 1.164.1), es decir, los Siete Rayos del Sol, pues «los rayos del Sol son sus hijos» (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* 2.9.10, cf. 2.5.8; Nirukta 4.26), los ςι♣ϖε Δεϖ□| (*/ατα̃πατηα Βρ□ημα⟩α* 3.9.2.6, 4.3.1.27), los Maruts (*/ατα̃πατηα Βρ□ημα⟩α* 3.9.1.18), los Soplos (*πρ□⟩□δαψα/, Μαιτρι Υπανι•αδ* 6.26 y 31); y se igualan también con los Σ□δηψα Δεϖ□| (*/ατα̃πατηα Βρ□ημα⟩α* 10.2.2.1-5). Así mismo, los justos que parten se identifican con estos rayos (*/ατα̃πατηα Βρ□ημα⟩α* 1.9.3.10) —«Entonces recederás adentro de tu substrato central, un *Ραψο* consciente de ese *Τοδο* eterno» (*Μαν⊇ιθυΠ⊇–√αιρ*, traducc. de Fitzgerald)— pues «Bajo la teoría de la procesión por los poderes, a las almas se las describe como rayos» (Plotino, *Εν□αδασ* 6.4.3)[244].

En cualquier caso, el encendido del fuego es análogo al encendido de la vida. «Encendido», es decir, «vivificado», es particularmente apropiado en relación con los Soplos, puesto que éstos (como los Maruts, */γ ςεδα Σα·ηιτ□* 2.34.1, 3.26.4) son fuegos (*αγναψα/*) o las medidas del fuego (*τεφο–μ□τρ□/*) mismas (cf. «Measures of Fire», *O Ινστιτυτο* 100 [Coimbra 1942]. Es por medio de estos poderes, de estos fuegos sensibles, que funcionan como sacerdotes hogareños, como uno sacrifica los sensibilia metafísicamente: *ϖι•αψ□ν⊃ ινδριψ□γνι•υ φυηϖατι, Βηαγαϖαδ Γ×τ□* 4.26, *πρ□⟩□ ϖαι δεϖ□⊃ τε•υ παροκ•α· φυηοτι, Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* 6.1.4.5. Cf. nota 31.

[244] La doctrina de los Siete Rayos de Agni o del Sol es fundamental y universal, y es la base de la iconografía de la cruz de seis brazos, de la rueda de seis radios, y de la del círculo lleno de seis círculos periféricos y uno central más pequeño. Se enuncia repetidamente a todo lo largo de la tradición védica, notablemente, por ejemplo, en */ατα̃πατηα Βρ□ημα⟩α* 1.9.3.16 y 2.3.1.7, con comentario de Mahidhara; de los Siete Rayos del Sol mencionados en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* 1.105.9, 2.5.2 y *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* 7.107.1 (y en otras partes), seis corresponden a las direcciones del espacio y el séptimo y mejor, o la luz suprema (*παρα· βη□*) es el disco (*μα⟩δαλα*) del Sol mismo, Ηιρα\ψαγαρβηα, Πραφ□πατι o Indra. Abundan las referencias al Sol mismo como esta «luz altísima»: así, */γ ςεδα Σα·ηιτ□* 1.50.10 *σ≥ρψαμ⊃ φψ□τιρ υτταμ□μ*, 1.113.1 *♣ρ□•⊇ηα· φψ□τισ□· φψ□τισ* («gloriosísima Luz de luces»), *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτα* 1.6.6.1 *ρα♣μ×ν□· ♣ρε•⊇ηα/*; y esta luz altísima es la Janua Coeli, *μοκ•α δϖ□ρα, —ψατ παραμ ατιβη□τι⊃ ταμ αβηψατιμυχψατε, ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* 1.30.4— «Yo soy la puerta» (San Juan 10:7). Estos rayos determinan otras tantas regiones, que pueden considerarse como espaciales o como temporales, y cada una con sus cualidades propias. Como dice Clemente de Alejandría, «De Dios, del corazón del mundo, proceden extensiones indefinidas, hacia arriba y hacia abajo, a la derecha y a la izquierda, hacia atrás y hacia delante. Presenciando en estas seis direcciones, como en un número constante, Dios completa la creación del mundo, del que Él es el comienzo y el fin. En Él tienen su fin las seis fases del tiempo, y es de Él de quien reciben su extensión indefinida. Y eso es el secreto del número

El concepto de los «Siete Hombres» tiene equivalentes en otras partes. Por ejemplo, en la Hermética 1.16, 17 hay Siete Administradores, a cuya administración se le llama Destino, y cuyo carácter es inherente al Hombre. Similarmente en el Testamentum Reuben, cap. 2, «(Al hombre) se le dieron siete espíritus (B<γβ:∀ϑ∀) en la creación, para hacer todas sus obras… a saber, los espíritus de la vida, de la vista, del oído, del olfato, del gusto, de la generación, y como octavo el espíritu del sueño», y cuando el hombre duerme, el resto parte [cf. /αταπατηα Βρ□ημα⟩α 3.2.2.26, 10.5.2.15]: Eisler identifica los Siete con el «sieben nach stoischen Lehre vom Herzen bzw. dem ≡(γ:≅<46 ‾< der Seele als Luftströme nach den betreffenden

siete». E igualmente dice Luc Benoist, de quien cito lo siguiente, «Según el simbolismo de Clemente de Alejandría, las seis direcciones del espacio manifiestan la presencia simultánea de los seis días de la creación, donde el séptimo es el día del descanso, del retorno al centro y al principio» (*Αρτ δυ Μονδε*, 3ª edic., 63 [París, 1941], —un resumen del *Στρομματα* 6.16 sobre el «séptimo día»).

No hay necesidad de decir que el simbolismo del techo adomado o de la rueda es el mismo que el del círculo con sus radios que, como los rayos del sol, son indefinidamente numerosos, pero que, con referencia a la naturaleza del espacio tridimensional son naturalmente seis. Es familiar el dicho de San Buenaventura de que Dios es un círculo cuyo centro está por todas partes y cuya circunferencia no está en ninguna; y un tal círculo de luz, puesto contra un fondo de obscuridad, representa mejor que ningún otro símbolo la totalidad del lo finito-infinito (*παριμιτ□παριμιταμ*), o de lo manifestado-inmanifestado (*ϖψακτ□ϖψακταμ*). En *Ηαρϖαρδ ϑουρναλ οφ Ασιατιχ Στυδιεσ* 1.45.1 he mostrado de qué manera un tal círculo, con sus radios y sus periferias concéntricas, expone la doctrina del ejemplarismo e ilustra la extensión de los muchos desde la unidad simple a la que son inherentes las posibilidades múltiples. Es precisamente en este sentido como Santo Tomás de Aquino ve en el centro indimensionado o en el punto inextenso (sánscrito *βινδυ*) una imagen de la omnisciencia y omnipotencia divinas: «Si alguien pudiera conocer íntimamente la totalidad del misterio del punto central de una esfera, vería en este simple punto el origen de todos los radios, y las distinciones de cada término de la infinitud posible de los radios. Como dicen algunos escolásticos, es así como Dios, en su simplicidad, conoce la infinitud posible de los seres y ve en su propia esencia el origen, la causa ejemplaria, la causa final, y la idea de cada uno de estos efectos, de cada uno de los radios de su omnipotencia creativa» (*Δε πρινχιπιο σχιεντιαε Δει*, 14, citado por A. Gratry, *Λογιχ*, 327 [Edición inglesa, Chicago, 1944].

Al mismo tiempo, el número siete considerado en relación con la triplicidad necesaria de cualquier extensión (que debe tener un comienzo, un medio y un fin, o una tierra, un aire y un cielo) establece la veintiuno-plicidad de todo el universo, donde el Sol mismo es el vigésimo-primero desde aquí, y lo que es más allá de él un vigésimo-segundo (/αταπατηα Βρ□ημα⟩α 8.4.1.12, *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* 2.10.5, etc.); por consiguiente, la procesión de los Ríos mismos es al mismo tiempo séptuple y triple (/γ ςεδα Σα·ηιτ□ 10.75.1). Cf. también nota 21, y René Guénon, *Λε σψμβολισμε δε λα χροιξ*.

Geisteswerkzeugen fliessenden Seelenteile, bestehend aus den fünf Sinne, dazu Zeugungskraft und Sprachvermögen»[245], —una agrupación que encontramos también en las Υπανι•αδσ y en Filón. Quizás aún más próximo es el concepto del séptuple Ahura Mazda; los Siete Amesha-spentas son una única mente, un único lenguaje, una única obra, y su único padre y capitán es Ahura Mazda[246].

En LA 1.26, Filón, al examinar Génesis 2.6, enuncia lo que suena como una transliteración o una paráfrasis de *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α* 1.58.3, 4: «La Mente es el manantial de todos los deseos, y la Voz es su corriente» y «de la misma manera que los hombres conducen el agua desde un manantial por medio de una corriente, así el Cantor, por medio de la Voz, la conduce desde la Mente hasta el Sacrificador»; lo que Filón dice es que a la Mente se le llama un «manantial» y a los sentidos una «cara», porque la Naturaleza [es decir, la Natura naturans, Creatrix universalis, Deus], «ejerciendo la previsión (ΒΔ≅:02≅Λ:Ξ<0)[247] en todas las cosas, les asignó este lugar como el más apropiado para sus actividades específicas: y la Mente, lo mismo que un manantial, llena los sentidos, enviando a cada uno de ellos la corriente que le es apropiada». Similarmente Peter Sterry: «El Espíritu es la Fuente de la Vida, que fluye desde Dios para Alimentar, y Mantener el Soplo de la Vida en el Cuerpo. Cuando llega el tiempo de la Muerte, este Espíritu retira de nuevo a su Cabeza [es decir, a su fuente] Esas Corrientes de la Vida por las cuales entró en el Cuerpo»[248]. La última sentencia de Sterry corresponde exactamente a la doctrina enunciada en *Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* 4.4.1-3: *σα* [Brahma, el ⌊τμαν] *ετ□σ τεφομ□τρ□ / σαμαβηψ□δαδ□να ⊱ □τμ□ναμ υπασα·ηαρατι*, y en *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* 2.58: *σα·ηαρατε⊃ ινδριψ□)ι;* y esta retirada es realmente el desenlace o la 6∀ϑ∀ΦϑΔ≅NZ del drama de la vida (*υπασα·η♦τι*, Δα♣αρ⌊πα 1.36.96, el rito del cual la Muerte es el *αϖαβη♦τα* (*Χη□νδογψα Υπανι•αδ* 3.17.5) —«unum ex vitae officii, mori» (Séneca, Ep. 77 ad fin). Finalmente, cito de una antigua fuente celta

[245] R. Eisler, «Orphisch-Dionysische Mysterien-Gedanken in der Christlichen Antike», *ζορτρ□γε δερ Βιβ. Ωαρβυργ*, 2.87 (1922-1923).

[246] Ver Yasht 19.15 y 23-290 en *Σαχρεδ Βοοκσ οφ τηε Εαστ* 4.

[247] En lo que concierne a los exámenes de Prometeo, ΒΔ≅:02γ4∀, y a la raíz sánscrita *ματη* en *παρα–μαντηανα*, me atrevo a sugerir que los sentidos «batir» (encender) y «aprender» coinciden en la raíz común, cf. */ ϖετ□♣ϖαταρα Υπανι•αδ* 2.6 *αγνιρ ψατρ□βηιματηψατε⊃ τατρα σα·φ□ψατε μανα /*. A veces también pienso en estudiarlo como una «fricción».

[248] V. de Sola Pinto, *Πετερ Στερρψ, Πλατονιστ ανδ Πυριταν*, 156-157 (1934).

(sólo como uno de los muchos sorprendentes paralelos indo-celtas) una descripción de las Φ≅N∴∀H B0(Z [249]: «La fuente de que hablas, con sus cinco corrientes, es la Fuente del Conocimiento, y las corrientes son los cinco sentidos a cuyo través se obtiene el conocimiento. Y nadie que no bebe un trago de la fuente misma y de las corrientes tendrá conocimiento. Las gentes de muchas artes son aquellas que beben de ambas a la vez»[250].

Para concluir, pienso que no sólo se ha mostrado que el *δα♣□≡γυλ□μ* védico es realmente una designación de la Faz de Dios, sino también que la psicología védica del Hombre Séptuple y de su Faz no es en ningún sentido una doctrina exclusivamente india, sino más bien la forma india de una psicología tradicional cuyas expresiones se han de encontrar por todas partes, y que deviene tanto más inteligible cuanto más nos damos cuenta de su universalidad. Al mismo tiempo, es importante comprender que no es meramente una ciencia que haya de considerarse por sí misma y en sí misma, sino también una Vía, perfectamente adaptada al fin último de auto-negación y de Auto-realización del hombre.

Pues El que *□τψ ατι•⊃ηαδ δα♣□≡γυλ□μ*, 6∀ℜ *f*Φ6Z<TΦγ *f*< ≡:℘<, ® *f*<ϑ∈H □<2ΔTB≅H, es el Hombre Eterno, el ςαι♣ϖ□ναρα–Πυρυ•α, *σ≥ρψο ν(ν, σαρϖ□)□· βη(τ□ν□μ □τμ□*, y ESO eres TÚ, —no «ese que tú llamas “yo” o “mí mismo”».

---

[249] Expresión de Filón, *Φυγ.* 97. Éste es el manantial en el Fin del Mundo, *παδ□ παραμ□ μ□δηϖα □τσα⁄, ⁄γ ςεδα Σα·ηιτ□* 1.154.5; */ϖετ□♣ϖαταρα Υπανι•αδ* 2.6 *σομο ψατρ□τιριχψατε τατρα σα·φ□ψατε μανασ.* Éste es el *σ□νδη(ν□μ υδαψ□* de *⁄γ ςεδα Σα·ηιτ□* 8.41.2, el *δψυμν□σ″ηαμ⊃ □τσαμ* de 1.121.8, el *□τσαμ⊃ □κ•ιταμ* y *αϖατ□μ⊃ □κ•ιταμ* de 1.64.6, 8.7.16 y 8.72.10, el «manantial inextinguible» del que nos incumbe a nosotros «beber» (*δυη□ντα⁄,* 8.7.16) o «escanciar» (*□νδραμ □τσα· ν□ ϖ□συνα/σιχ□μαηε,* 2.16.7). El Soma indio, como el «Aguamiel» nórdico, es igualmente la fuente de la sabiduría y de la vida.

Sobre la Fons Viate en general, cf. E. W. Hopkins, The Fountain of Youth, *Θουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ* 26. En la teología cristiana, la Fons Vitae se iguala con la Palabra en tanto que la fuente del «agua viva».

[250] T. P. Cross and C. H. Slover, *Ανχιεντ Ιριση Ταλεσ,* 509 (1936). Cf. */ϖετ□♣ϖαταρα Υπανι•αδ* 1.5 (Brahma como un río de cinco corrientes, cuyas obras son los Soplos, que se originan en el intelecto perceptivo).

CAPÍTULO VI

ϑANAKA Ψ Ψ⌊ϑ□AçAΛKΨA*

La totalidad del contexto de *Bϕηαδ□ρα⌋ψακα Υπανι•αδ* IV.1-4 consiste en un diálogo entre el Profeta y el Comprehensor, a saber, entre Ψ□φ□αϖαλκψα y el Rey Janaka de Videha; el primero como maestro expone al segundo como discípulo toda la doctrina del Brahman y de la liberación (*ϖιμοκ•α*). *Bϕηαδ□ρα⌋ψακα Υπανι•αδ* IV.5 (como II.4 y el budista *Σα·ψυττα Νικ□ψα* I.75 = *Υδαν□*, 47) sigue con un diálogo entre Ψ□φ□αϖαλκψα y sus dos esposas Μαιτρεψ× y Κ□τψ□ψαν× en la ocasión de su abandono de la vida de hogareño (*ανψαδ–ϖϕτταμ υπ□καρα⌋α*, «la adopción de la otra vía» = el *αβηινικκηαμα⌋α* budista) y de su devenir un errante sin hogar (*παριϖρ□φακα* = el *παριββ□φακα* budista). Sería enteramente miope considerar a estas «personas» meramente como caracteres históricos, aunque, por otra parte, haya habido, haya ahora, y haya siempre protagonistas humanos que representen papeles análogos.

Ψ□φ□αϖαλκψα es el hijo o el descendiente de Yajñavalkya, «autor» del *ς□φασανεψι Σα·ηιτ□*, a quien se cita frecuentemente desde entonces en */αταπατηα Βρ□ημα⌋α*. Acordemente a la hermeneia de |α≡καρα, Yajñavalkya es *ψαφ□α–ϖακτϕ*, «Promulgador del Sacrificio». Como tal, solo puede ser Agni, el Agni polinominal (*βη⌊ριν□μα*), es decir, preeminentemente el Sacerdote (*ηοτϕ*), quien, por ejemplo, en tanto que «sacrifica intelectualmente, deviene el Amigo (*μιτρο ναβη⌊τ*)[251], y el conductor del carro de las maravillas» (*αδβηυτασψα*

* Publicado por primera vez en *Ινδιαν Ηιστοριχαλ Θυαρτερλψ*, (Calcuta), XIII, 1937.

[251] *Να βη⌊* no es «devenir por así decir», sino asumir el aspecto, llegar a ser efectivamente. El hecho de que Agni «deviene» el Amigo implica que ha sido un «Enemigo» (cf. |ιϖα–ρυδρα, *♣ιϖ□♣ιϖα*), que ha sido Él mismo el «Padre inclemente» (*πιτυρ α♣ιϖασψα, /γ ςεδα Σα·ηιτ□* VI.44.22, *πιτρε ασυρ□ψα*, X.124.3), a quien Agni, al acompañar a Indra, abandona «cuando el reino es revertido» (*παρψ □ϖαρδ ρ□•⊇ραμ, □δεμ* 4), aunque reflexiona que sería más verdadero decir que «yo mismo inclemente (*α♣ιϖα⌋*), Le abandono así, a Él, que es verdaderamente clemente (*♣ιϖαμ*

ρατηχ, */γ ςεδα Σα·ηιτ* I.77.2.3), es decir, el Sol. Así pues, Ψφαϖαλκψα es el «Aϖατρα Eterno»; y las esposas, a saber, Μαιτρεψχ y Κτψψανχ[252] (la «Hija del Amigo» y la «Hija de Cuantísimas Mansiones»), la «María y la Marta» de las Υπανι•αδσ, respectivamente, en *Β♦ηαδρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.5.1, la «teóloga (*βραημα–ϖδινχ*) y la «dotada de la agudeza de una mujer» (*στρχ–πραφ*), o como agrega |α≡καρα, la «que tiene el hábito de la exégesis» (*βραημαϖαδανα–♣χλ*), y la «que se ocupa de las labores de la casa» (*γ♦ηαπρατιψοφανϖεα⟩α–λακ•α⟩*), son las dos esposas del Sol, a saber, las hermanas Noche y Aurora, y, puede agregarse, Σαρασϖατχ y Λακ•μχ, Brynhild y Gudrun.

La designación del reino de Janaka como lo «Sin Cuerpo» (*ϖιδεηα*) y la de sus súbditos como «los desincorporados» (*ϖιδεη⟩*) proporciona ya una orientación adecuada. Pues no hay ningún *α♣αρχρατϖα* bajo el Sol, donde todas las existencias son hylomórficas: y aunque el reino de Μιτηιλ pueda haberse considerado como un «centro» análogo, sus ciudadanos son seres revestidos de carne y sangre. Janaka mismo (los nombres de cuyo padre y abuelo, que acaban en *–ρομαν*, sugieren un antepasado «Ψακ•α»), es el Labrador Regio cuya «hija» Σχτ deviene la esposa del Pμα solar, y debe haber también el Κ•ετραπατι asociado con «Σχτ»; en */γ ςεδα*

ψαδ σανταμ), me alejo de Él, del verdadero Camarada (*σϖτ σακηψτ*), partiendo hacia el ombligo extraño» (*αρα⟩χμ νβημι, δεμ* 2), —a saber, ese «ombligo», desde donde Agni es generado por los palos del fuego (*αρα≡χ*), —y «desde donde el Espíritu procede al nacimiento multifario» (*ρατηανβηαυ⊃ αντα♣ χαρατε βαηυδηφψαμνα⟨ Μυ⟩δακα Υπανι•αδ* II.2.6).

De la misma manera */γ ςεδα Σα·ηιτ* V.3.1 «Nacido eres Tú, oh Agni, de ςαρυ⟩α, y devienes Mitra cuando se te enciende» implica un haber sido «Inamistoso» dentro, como ςαρυ⟩α. El que es *Αηιρ Βυδηνψα* («la Serpiente Ctónica») *αβ ιντρα* es *Αγνι Γρηαπατψα* («el Fuego del Hogar») *αβ εξτρα, Αιταρεψα Βρημα⟩α* III.36, cf. *ςφασανεψι Σα·ηιτ* V.33. Inversamente en */αταπατηα Βρημα⟩α* IV.1.4.8 este mismo Mitra, que sería «universalmente un amigo (*σαρϖασψα⊃ μιτρα* = *ϖι♣ϖαμιτρα*) deviene «inamistoso» (*αμιτρα*) en la medida en que toma parte en la matanza de «Soma que era ς♦τρα». En otras palabras, podemos decir que aunque la Deidad sea «sin dualidad» (*αδϖαιτα*) siempre hay esta «duplicidad» en Aquel en quien la contrariedad de todos los pares de opuestos se unifica, en quien el león y el cordero, la majestad y la misericordia, yacen juntas: cf. *Αιταρεψα Βρημα⟩α* III.4 citado abajo.

[252] Κτψψανα = Kati, quizás a ser relacionado ideológicamente con */γ ςεδα Σα·ηιτ* X.90.11-14 «*κατι» —δη ϖψ ακαλπαψαν⊃ λοκν ϖψ ακαλπαψαν.*

Σα·ηιτ□ IV.57 y en *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* III.20 a este Janaka se le cita como habiendo alcanzado la perfección (*σα∝σιδδηαμ*) por las obras[253].

Etimológicamente, Janaka es simplemente «el Progenitor», y como tal sólo puede ser el Padre Titán, el *ασυρα πιτ♦* y el *φανιτ♦* védico, y el Padre Terrenal (*πυρ×•ι⟩α⟨*) de */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.164.12. Como *μυμυκ•υ* (*ϖιμυχψαμ□να, Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.2.1), Janaka no es otro que el «tesoro de oro enterrado», el Sol dormido y oculto al cual se alude por tantos nombres y a quien ayudan los A♣ϖινσ en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.117, la «luz inhibida por la obscuridad» (*ταμασ□παϖρατενα*, V.40.6) y el siempre anhelante «Trita por la operación interior» (*τριτο γυηψενα ϖρατενα,* I.164.12). Como *μυμυκ•υ*, Janaka es M♦τψυ (la Muerte, —el *παρα βραημαν*), a quien en *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.2.1 se le representa como *νιρ□τμ□* y como queriendo entrar en la *ϖια σπιρατιϖα* (*□τμανϖ× σψ□μ*, ciertamente «Que yo devenga el Sol»); y Πραφ□πατι (el «Progenitor») en ese aspecto de senilidad (*φ×ρψψ□ μ⟨ρα⟩, Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* XXV.17) de donde se rejuvenece a sí mismo por medio de una sesión sacrificial, con lo cual aumenta en todo modo, o también Πραφ□πατι, como en *Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* XVI.1.1, donde siendo «Sólo en el comienzo, cuando todavía no había ni noche ni día (como en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.129.1-2), Él se deslizó en la ciega obscuridad buscando la luz» (*ανδηε ταμασι πρ□σαρπατ*, etc., de Janaka *υπ□ϖασαρπαν⊃ μυχψαμ□να/* en *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.2.1)[254].

[253] De la misma manera que ocurre con Πραφ□πατι, cuyas obras hechas en un nacimiento anterior son la ocasión de la Gnosis de la Unidad del Espíritu (*εϖαμ εϖα □τμαικατϖα¬φ□□νε Ππι κϖαχιφ-φανμ□νταρα-κ♦τα∝ καρμα νιμιτταμ βηαϖατι, ψατη□ πραφ□πατε⟨,* | α≡καρα sobre *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.4.2).

[254] *Υπ□ϖασαρπαν* (*αϖα*, «abajo») aquí, porque esto es un «descenso» (*αϖαταρα⟩α*) desde el trono de Videha: pero *υπ□δασαρπατ* (*υπα*, «arriba») en el caso de la procesión de Arbuda, *Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* VI.1, y similarmente *υπ□δ□σ♦πταμ* en el caso de la procesión de Agni, */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* IV.3.2.14, porque está implícita la noción de la «subida de» las aguas primordiales. Vista desde dentro, la procesión divina es un descenso adentro de la «vida», pero vista desde afuera es un «ascenso» desde la «muerte»; como en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.164.19 «A aquellos que vienen hacia aquí, *ελλοσ* les llaman "alejados"; y a aquellos (a quienes *νοσοτροσ* consideramos como) "idos", *ελλοσ* les llaman "llegados"».

Ésta es también la situación de Χψαϖ□να, a quien, en tanto que *μυμυκ•αϖα /*, sólo podemos considerar como una de las muchas personas del Sol ocultado, y de Πραφ□πατι, y de M♦τψυ, etc. Un estudio pleno de Χψαϖ□να debe emprenderse en otra parte, en relación con todo el problema de los *♦•αψα /*védicos. Aquí sólo recordaremos que en */γ ϛεδα Σα·ηιτ□ παϲϲιμ*, el inveterado Χψαϖ□να (de la raíz *χψυ*, caer, declinar, o morir) es rejuvenecido por los A•ϖινϲ, y nos referiremos a un par de textos, en uno de los cuales queda claro que *χψυτι* (a menudo simplemente «caída», «declive», o «muerte», como también el pali *χυτι*) es la recesión de un principio individual y personal y que en este sentido incluso las Personas más altas de la Deidad receden o mueren. Así, en */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* X.17.3-4 (que es un réquiem) tenemos «Que Π\•αν, Pastor del Universo (designación del Sol o del Fuego en tanto que el «Buen Pastor», */γ ϛεδα Σα·ηιτ□, παϲϲιμ*) te receda de aquí (*ιτα♣ χψ□ϖαψατυ*, causativo), que Él, el Comprehensor (*ϖιδϖ□ν*), Agni, te entregue a estos Patriarcas… Que la Vida, la Vida Universal (*□ψυρ ϖι♣ϖ□ψυϲ*)[255] te acreciente, te guarde en la vía más allá (*πραπατηε πυραϲτ□τ*), que el Ángel Σαϖιτ♦ te establezca (*τϖ□⊃ δαδη□τυ*)[256] donde moran las Perfecciones (*ϲυκ♦τα /*)[257] que pasaron antes de ti». En */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* X.124.4, donde «el

[255] Éstas son regularmente designaciones de Agni. Si comprendemos con Σ□ψα\α *ϖ□ψυρ ϖι♣ϖ□ψυϲ*, entonces el sentido deviene «el Viento y el Fuego»; ese Viento del Espíritu adentro del cual se considera que los soplos de la vida (*πρ□\□ /*) retornan siempre cuando se abandona el cuerpo, y ese Fuego funerario del cual debe renacer el decedido adentro de ese mundo al cual está destinado por su propia cualidad.

[256] En efecto, «Qué cuando hayas pasado por la puerta del sol de los mundos, Él, Σαϖιτ♦, te otorgue la delantera y sea tu guía más allá del Sol»: «Qué Él te establezca en la inmortalidad» (*αμ♦τε νιδαδη□τυ, ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα\α* I.6.1): y así «Qué seas tú el uno a ganar más allá del Sol» (*παραμ□δ □διτψ□δ φαψατι, Χη□νδογψα Υπανι•αδ* II.10.5). Con *πραπατε* cf. *πραπαδαναμ* en *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.6.5.

[257] *Συκ♦τα /, συκ♦τ□τμανα /*, son designaciones regulares de los que han partido, en la medida en que se asume que han alcanzado el fin de la senda (*αδηϖανα /παρ□μ*, la tercera zancada de ϛι•\υ, *Κα⊃ηα Υπανι•αδ* III.9), cf. */γ ϛεδα Σα·ηιτ□* V.4.8 «Podamos nosotros devenir Perfecciones entre los Ángeles» (*ϖαψα∝ δεϖε•υ συκ♦τα / ϲψ□μα*). En */αταπατηα Βρ□ημα\α* I.9.3.10 a las «Perfecciones» se les llama «Rayos» del Sol. La expresión *ϲυκ♦τα /*es muy técnica, y necesita un análisis más extenso que el que puede llevarse a cabo aquí. El hecho de que generalmente ha de evitarse una interpretación ética se desprende claramente de *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.4.1 donde «ni lo bien hecho ni lo mal hecho pueden cruzar nunca el puente del Espíritu» (*να συκ♦τα∝ να δυ•κ♦ταμ*, cf. *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* V.15 *να⊃ π□πα∝ να χαιϖα συκ♦ταμ*) y *Μυ\δακα Υπανι•αδ*

reino está revertido» (*παρψ □ϖαρδ ρ□•⊇ραμ*), y donde Agni, abandonando al Padre, sigue a Indra al altar extranjero (ario), se dice que Agni[258], ςαρυ⟩α, y Soma

---

I.2.6 donde se ridiculiza a aquellos que creen neciamente que han alcanzado la meta por sus buenas obras (*συκ♦τε*). El Veda ya tiene conocimiento de que «ni con sacrificios ni con obras puede llegarse a Él» (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* VIII.59.3).

Desde el punto de vista indio, ser perfecto es haber «devenido lo que uno es» (*γεωορδεν ωασ ερ ιστ*), —«Eso eres tú», *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VI.9. Se dice que el Espíritu (*□τμαν*) es «Perfecto (*συκ♦τα⁄*) porque se hace a Sí mismo» (*□τμ□να∝ σϖαψαμ ακυρυτα, Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ* II.7), cf. *σϖαψαμβη⟨* y el gnóstico *αυτογενεσ*; y si de la misma manera se dice que el sacrificador «se integra a sí mismo» (*□τμ□να∝ σα∝σκυρυτε, Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* VI.27) es evidente que el sacrificador deviene también un «Sí mismo Perfecto» (*συκ♦τ□τμαν, Μυ⟩δακα Υπανι•αδ* III.2.2 y 5, y VI. VIII.13), —o, como quizás debemos comprenderlo, *συκ♦τασψ□τμαν*, «un miembro espiritual del Perfecto», una interpretación en conformidad con la doctrina según la cual las «Perfecciones» se identifican con los Rayos del Sol Supernal. En cualquier caso, el que «se ha integrado a sí mismo» así, y que, por consiguiente, es una Substancia Perfecta, ciertamente «ha hecho lo que tenía que hacerse» y por lo tanto es *κ♦τακ♦ψα⁄*, es decir, ya no *ιν ποτεντια* sino enteramente en acto. (La «Gran Obra» del alquimista, si se comprende justamente, es precisamente *εστα* transmutación del metal base en «oro»).

Entre los paralelos cristianos pueden citarse «Sed perfectos, como vuestro Padre que está en el cielo es perfecto» (San Mateo 5:48); «perfectos y completos» (Colosenses 4:12), —«completo» = *κ♦τσνα*, entero, sagrado. Con *συκ♦τασψα παντη□* (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.71.6) cf. la «vía perfecta» en Salmos 18 y II Corintios 13:9 «esto también quiero, vuestra perfección».

[258] No hay implícita ninguna contradicción (antinomia), sino meramente un caso de contrarios, en la mención de Agni como recediendo y procediendo a la vez: el «Año» viejo muere, el «Año» nuevo nace, el «Año» es sin fin, y en este sentido Agni «una vez envejecido, de inmediato renueva Su juventud» (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.195.5, cf. I.144.4), aunque es el «único inmortal» (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* IV.1.1, IV.2.1, */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* II.2.2.8, etc.) y como tal el pivot atemporal a cuyo alrededor tiene lugar toda la «rotación» (*πραϖ♦ττι, νιϖ♦ττι*), «de acuerdo con la operación» (*ανυ ϖρατ□*, VIII.41.10) por la cual Él es ςαρυ⟩α *αβ ιντρα* y Mitra *αβ εξτρα* (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* III.5.4, V.3.1, etc.). Es justamente en tanto que Su llama sube y cae (*υχ χα β♦•ψατι νι χα η♦•ψατι*) como la forma de Agni es la de Mitra y la de ςαρυ⟩α, es decir, la de ςαρυ⟩α en tanto que Él es mortal de ser tocado, y la de Mitra en tanto que aunque es mortal de ser tocado, los hombres «se acercan a Él, haciendo de Él el Amigo» (*μιτρακ♦τψεϖ□π□σατε, Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* III.4, cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* V.44.6 *ψ□δ♦γ εϖα δαδ♦♣ε τ□δ♦γ υχψατε*, y */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* X.5.2.20 *ψ□τη□π□σατε ταδ εϖα βηαϖατι*). Es así como Agni es por una parte un «huésped en cada casa y el amigo universal», y por otra «el devorador y el enemigo» (una distinción que se subraya en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.16.10 y *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* XII.2), contra quien se emplean muchas encantaciones apotropaicas en los Σα∝ηιτ□σ y Βρ□ημα⟩ασ, e.g. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.16.9-10. Todo esto se representa también admirablemente en las dos personas del «Comedor» (*ατρι*), que en tanto

«declinan» o «mueren» (*χψαϖαντε*)[259], todo lo cual implica que Indra, a quien Agni elige seguir (*ινδρα∝ ϖ♦ ⟩□να /, □δεμ*) está ahora en el poder[260], como en I.165, 9-10 donde Indra, a quien se prescribe que «haga lo que debe hacerse» (*ψ□νι καρι•ψ□ κ♦ ⟩υηι, συϖ♦δδηα!*) responde con arrojo, «Yo, Indra, soy el Señor de éstos (*σιχ.* Agni, Soma, ςαρυ⟩α) a quienes he arruinado» (*ψ□νι χψαϖαμ ινδρα ιδ ×♣α ε•□μ*) [261].

Χψαϖ□να (o Cyavana) es entonces, como Bhujyu, Δ×ργηαταμασ, etc. uno de los muchos «tipos» védicos de la Divinidad, de la Muerte, de la Privación inveterada, desposeída, despirada, impotente e inmanifestada, —Divinidad que, no siendo meramente tal, sino la Identidad Suprema, igualmente espirada y despirada (*/γ ςεδα*

---

que un poder que procede es siempre el amigo de Indra y el encontrador de la luz, y que en tanto que el «Consumidor» (*ατριν, ιγνισ χονσυμενσ*) ha de ser evitado y repelido por todos los medios. Finalmente, debemos subrayar que estos aspectos contrarios de Agni, *νοστερ Δευσ*, no son realmente, sino sólo ontológicamente, alternos y sucesivos: mucho más realmente, «Él permanece en su terreno (*βυδηνα /*) incluso cuando procede» (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* III.55.7), y es interiormente Ahir Budhnya al mismo tiempo que es exteriormente Agni Γ□ρηαπατψα, como se dice en *Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* III.36.

[259] Es decir, como lo expresa Σ□ψα⟩α, «abdican» (*ρ□•⊇ρ□τ πραχψυτ□ αβηαϖαν*), deviniendo precisamente «Χψαϖ□ναϲ» en «exilio». O podemos expresarlo diciendo que las Personas se retiran a «la otra mitad del Cielo» (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.164.12 = *Πρα♣να Υπανι•αδ* I.11), la morada del Año, «unificándose» (*εκ× ο εκαϖ♦το βηαϖαντ×, Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* XIII.4.13, *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* II.3.8) en ese Imperecedero (*ακ•αρα, απαρα βραημαν*); Maestro Eckhart I.469, «Las tres Personas, fundiéndose dentro de su naturaleza, se desvanecen en el silencio profundo de ese ser interior». Es justamente así como el Brahman, después de que se hubiera completado el acto de la creación, «se retiró a la otra mitad» (*παρ□ρδηαμ αγαχχηατ, /ατα πατηα Βρ□ημα⟩α* XI.2.3.3), o para emplear el equivalente bíblico, «descansó en el séptimo día».

[260] Cf *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* V.9.8, «¡Arriba, Acto! ¡Arriba, Potencialidad!» (*υτ κ♦ταμ, υτ κ♦τψ□μ*). Podrían citarse numerosos paralelos: y de la misma manera «El Τατη□γατα hace lo que ha de hacerse» (*καρταϖψα∝ καροτι, ΣΠ.* XV). *Ψ□νι καρι•ψ□*, es decir, «Esas cosas que Dios debe hacer necesariamente» (*Συμμα Τηεολογιχα* I.45.2) es decir, *περ νεχεσσιτατεμ ινφαλλιβιλιτατισ, απψαβηιχ□ραϖατ*. Estas expresiones no invalidan la doctrina de que Dios es «todo acto»; pues mientras el sacrificador procede desde la potencialidad al acto, y está seguro de que llegará a ser *κ♦τακ♦ψα /*(e.g. *Μαιτρι Υπανι•αδ* II.1), la Procesión divina es solo lógicamente un «proceder», y realmente el acto de ser simple e inmediato.

[261] Se trata, por supuesto, del más evidente de los *κιλβι•□⟩ι* de Indra, que destruye a sus propios padres.

Σα·ηιτ□ X.129.2), igualmente Ser y No Ser (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.5.7, etc.), se rejuvenece, deviene poseedora de propiedades, enspirituada y progenitiva, inmediatamente y ahora-siempre, en la Persona del Fuego encendido y del Sol amanecido, «que, ciertamente, jamás sale ni se pone realmente, sino que sólo se invierte a Sí mismo» (*Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* III.44). Aunque esta revolución o rotación (*ϖ♦ττι*) no es en realidad un acontecimiento temporal, en cada *ιτιη□σα* (*= συβ ρατιονε διχενδι ϖελ ιντελλιγενδι*) deviene necesariamente una narrativa; y por consiguiente tenemos que tales «mitos»[262] como el de Χψαϖ□να ya se esbozan en */γ ςεδα Σα·ηιτ□*, y se cuentan más plenamente en */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* IV.1.5. Así pues, a Χψαϖ□να, Βη□ργαϖα y ⌊≡γιρασα, se le describe aquí como habiendo sido «dejado atrás» (*φαηε*)[263] por aquellos de sus hijos que han

[262] Σ□ψανα sobre */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* XI.5.6.8 define *ιτιη□σα* como «un relato de acontecimientos primordiales» (*πυρ□ϖ♦ττα πρατιπ□δακαμ*); o como lo expresan otros, *ιτιη□σα* significa un relato Βρ□ημα⟩α de la emanación (*σ♦•⊇ι–πρατιπ□δακαμ βρ□ημα⟩α∝*, es decir, lo que los eruditos modernos llamarían un «mito de la creación»), tal como «En el comienzo todo este universo era las aguas». Para el significado de «mito» ver R. Guénon, «Mythe, Mystère et Symbole», *Λε ςοιλε δ∏Πσισ* (*□τυδεσ Τραδιτιονελλεσ*), 40, 1935, p. 355 sigs.

[263] El abandono de Cyavana por sus hijos (comparable al del Padre por Indra y Agni en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.124) se cuenta más plenamente en *ϑαιμιν×ψα Βρ□ημα⟩α* III.129, ver *ϑουρναλ οϕ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ* 26.58. Aquí Cyavana es dejado atrás en la cuna del Río de la Vida (*σαρασϖατψαι ♣αι♣αϖε*). De la misma manera que Agni en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.124 abandona al Padre no sin remordimiento, así hacen los hijos de Cyavana. Sin embargo, Cyavana les asegura «Yo tengo buenas esperanzas de renovar mi juventud, así pues dejadme y seguid vuestros caminos» (*μαμα πυναρψυϖατ□ψ□ □σ□, ηιτϖαιϖα πραψ□τε*). «Abandonado así en su lugar (*ϖ□σταυ η×να⌋*, o, como diría *ϑαιμιν×ψα Βρ□ημα⟩α* III.77, como Ahí), quiso, "Sea yo joven de nuevo (*ακ□μαψατα⊃ πυναρψυϖ□ σψ□μ = Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* I.2.1 *□ταμνϖ× σψ□μ; ψυϖ□* como en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* II.4.5 y en *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* III.5.6), tenga yo una doncella para casarme, sacrifique yo con un millar". Entonces vio (*απα♣ψατ*) a este (*χψ□ϖανα*) σ□μαν y laudó con él».

No hay necesidad de decir que los σ□μανσ o cantos litúrgicos (que corresponden exactamente a los cantos gregorianos que se emplean en el sacrificio cristiano, a saber, la misa) son «sendas inobstruidas» que conducen directamente a través del medio del Sol (*ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.6., I.30. *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* II.24, etc.) y que regularmente toman sus nombres de los Profetas que las «vieron» primero.

ς□σταυ, traducido arriba por «en su lugar» lo tomamos como sinónimo de *βυδηνα⌋* en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* III.55.7 *κ•ετι βυδηνα⌋*, y *βυδηνε* en tales pasajes como IV.1.11-12 donde *ραφασο βυδηνε = ♦τασψα ψοναυ, ϖ♦σαβηασψα ν×λε*, y de la misma manera como sinónimo de *αδραυ* en I.70.2, etc. Cyavana está «cimentado» en la Divinidad, en la «cimentación» del universo, y en este sentido es

llegado a su meta, y como «inveterado» (*φ×ρ⟩α⟨*) y «bajo el aspecto de potencialidad» (*κ♦τψα–ρ⟨πα⟨*); a Χψαϖ□να también se lo menciona

---

el ς□στο•πατι (= Κ•ετραπατι, */γ ςεδα Σα·ηιτ□* IV.57) a quien se adora analógicamente como el «guardián del lugar» siempre que se erige una casa microcósmica y humana. En */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VII.54 ς□στο•πατι es identificado con Soma. Ahora bien, «Soma era ς♦τρα», y similarmente Ahí (ver mi «Angel and Titan», p. 382-3), y en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VII.55 se le trata como «Tú que asumes todas las formas» (*ϖι♣ϖαρ⟨πα⟩ψ □ϖι♣αν*), o, en otras palabras, como ςι♣ϖαρυπα (para lo que implica esto ver mi «Angel and Titan», p. 383 sigs.), y se le suplica que «Proceda como nuestro gracioso Compañero» (*σακη□ συ♣εϖα /εδηι να⟨*), es decir, como Agni o Indra, y, al mismo tiempo, en su aspecto mordiente o consumiente (*βαπσατα /= βηακ•αψατα /= κραϖψ□τ*), como el canino «Hijo de Σαραμ□» (es decir, la Muerte, como el «Sabueso Perseguidor del Cielo») a quien se ahuyenta con fórmulas apotropaicas, «Recede, duerme profundo» (*πυνα⟨σαρα⊃ νι συ σϖαπα*, es decir «sé *συ•υπϖ□≡σα⟨*») cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.121.1 donde Indra *ϖ♦τραμ⊃ ϖαφρε⟩α σισϖαπο ϖαρ□ηυμ*, y X.18.1 *παραμ μ♦τψο ανυ παρ□ηι*, etc. *Πυνα⟨σαρα*, literalmente «corre hacia atrás» puede compararse con *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* X.1.7 *παρ□ηιτι πρατικ⟨λαμ υδ□ψψα*, similarmente apotropaico. La expresión «Sabueso del Cielo» aparece literalmente en */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* XI.1.5, donde la «Luna descendente» (*αϖαχανδραμασ*) en la noche del novilunio (*αμ□ϖ□σψ□*, «cohabitación», a saber, del Sol y la Luna, cf. *Αιταρεψα ⟨ρα⟩ψακα* III.2.4 donde *ψατρα χανδραμ□ ιϖ□διτψο δ♦♣ψατε* es un augurio de muerte) se ve primero en el Oeste, y en este aspecto ominoso se le llama el «Sabueso del Cielo» (*διϖψ□/♣ϖ□*), y se la ahuyenta (*β□δηατε*) o se la «execra» con arco y flechas y palos, y debido a que arroja un ojo ávido sobre el ganado del sacrificador, y debido a que es la causa de la «alunación» (como puede traducirse *υπαταπατ* en este contexto), «o, como lo describen los hombres, la "garra del perro"» (*♣ϖαλυχιτα*, cf. la traducción de Bloomfied de *ναμυχι* por «Agarrador»), «uno se desliza a la sombra» (*χη□ψ□μ υπασαρπαντι*, en cuanto a cuya expresión cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VI.16.38 «a Agni, como a la sombra del calor», *χη□ψ□μ ιϖα γ♦⟩ε⟨*, y el examen en *Θουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ* 55.178 sigs., y toda la discusión de los valores metafísicos implícitos en *σ♦π*, en mi «Angel and Titan», mi «The Darker Side of Dawn», y el presente artículo).

La relación del sánscrito *ϖ□στυ* con el inglés «waste» [«yermo»] tiene también su significación aquí, en relación con el «Rey Pescador» y la «Tierra Yerma», pues en el sentido védico el Rey Pescador es un *μυμυκ•υ*, destinado a ser rejuvenecido por un héroe solar.

La «cuna» (*♣αι♣αϖα = ηραδα* en */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* IV.1.5.12) de la Σαρασϖατ×, en la que es restaurada la juventud de Cyavana, es el *σινδη⟨ν□μ υπ□δαψα*, la sede de ςαρυ⟩α en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VIII.41.2, el *αϖαταμ⊃ ακ•ιταμ* de VIII.72.10, el *υτσαμ ακ•ιταμ* de VIII.7.16, etc., —en otras palabras la Fuente de la Vida donde el Águila renueva su juventud, la *Φονσ ϖιτae ιν σειπσυμ φυσυσ ετ υν σειπσο στανσ* de Dionisio, *Επ. αδ Τιτ.* 1.2, la gran «matriz de Brahma» de *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* XIV.3 y el «Pleroma» de *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* V.1, simbolizado por el *π⟨ρ⟩α γηα⊇α*, el *π⟨ρ⟩α καλα♣α*, y el *π⟨ρ⟩α κυμβηα* o el Grial solar inagotable de la iconografía india.

significativamente como una persona «yacente» (*πυρυ•α εϖ□ψα∝ φ×ρ⟩α / κ♦τψαρ⟨πα / ♣ετε*, cf. el examen de *□♣αψαμ□ναμ* en mi «Angel and Titan», p. 399[264], y el texto de M. agrega «en el bosque». El hecho de haber sido «abandonado» o «dejado atrás» así es una fórmula que se emplea casi invariablemente en relación con el *μυμυκ•αϖα* / védico, e.g., Χψαϖ□να mismo en I.116.10; y Bhujyu en VIII.5.22; es así como Indra mismo insta a sus compañeros «a que abandonen a los poderes inamistosos y a que se pasen a ellos que son amistosos» (X.52.8 *φαη□μα⊃ α♣εϖ□ / ⊃ υτταρεμα ♣ιϖ□ν*), y es así, efectivamente, como Agni «abandona al Padre» (X.124.4 *πιταρα∝ φαη□μι*), «eligiendo» (*ϖ♦⟩να⟩*) a Indra; el «Padre», a quien, por consiguiente, puede asimilarse ϑαηυ•α, el «Rechazado» (I.116.20, VII.71.5).

Puede observarse, además, que en *Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* XII.11.11 Καλψ□⟩α, similarmente abandonado, deviene un ⏐ϖιτρα, es decir, una serpiente blanca o sin color, o analógicamente un leproso, y que, de acuerdo con la significativa hermeneia[265] de *ϑαιμιν×ψα Βρ□ημα⟩α* III.77, a este ⏐ϖιτρα, el ⟨≡γιρασα, que es un Ahi (serpiente y sinónimo de ς♦τρα) «se le llama un Ahí porque fue “dejado atrás” (*αη×ψατα*); y porque la “serpenteidad” misma de las serpientes, es haber sido “dejadas atrás”» (*ατηα ψαδ αη×ψατα, ταδ αη×ν□μ αηιτϖαμ*); y, evidentemente, es desde el mismo punto de vista como al N□γαρ□φα Ananta, a quien puede identificarse con el *απαρα βραημαν*, se le llama también ⏐ε•α, el «Residuo»[266]. Puede agregarse que en *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* XII.3.60

[264] Por ejemplo, */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.32.10 (ς♦τρα) *δ×ργηα∝ ταμα □♣αψατ*, y X.124.1 (Agni) *φψογ εϖα δ×ργηα∝ ταμα □♣αψι•⊇η□/*.

[265] Ver mi «Nirukta = Hermeneia», *ςι♣ϖαβη□ρατ× Θτλψ.*, agosto de 1936.

[266] Hay siempre un «Residuo» (⏐ε•α) que no disminuye, un residuo «Sin Fin» (Ananta), debido a la irreciprocidad de lo Infinito y lo Finito: «El Pleroma no es ni disminuido por la emanación de los mundos, ni aumentado por su involución (*Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* V.1), «Él (Agni) a la vez procede a la sumidad, y permanece en su terreno» (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* III.55.7): «Conociendo esto plenamente bien, Él decidió salir de la cámara privada (*γυη□*) de su Paternidad eterna donde había estado durmiendo siempre (*συ•υπϖ□≡σα⟩*) y ser proclamado afuera (*ναρα♣α≡σα⟩*) mientras seguía morando interiormente (*κ•ιψαντα⟩*) en el primer comienzo (*αγρε*) de su primitiva naturaleza de luz» (Maestro Eckhart I.224).

En relación con el *σαρπα⟩α* ritual (e.g. */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* IV.6.9.13), es de considerable interés observar que *ϑαιμιν×ψα Βρ□ημα⟩α* III.77 agrega a la hermeneia de «Ahí», citada arriba, la

Β♦ηασπατι, como señor y guardián (*ρακ•ιτ♦*) del Zenit, es|ϖιτρα; y que en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* I.23.14 a|ϖαιτρεψα se lo menciona como «de pie para la conquista», y que en V.19.3 «los hijos, los guardianes (*φανταϖο κ♦•⊇αψα /*)[267] de|ϖαιτρεψα (a quien Σ□ψα⟩α identifica con Agni Vaidyuta)[268] son crecientes de gloria». Todo esto concuerda perfectamente con la ley ontológica de que «las Serpientes y los Soles son consustanciales» (*Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* XXV.15.4): y aprovechamos esta oportunidad para agregar a las evidencias de la cualidad ofidiana del Πιτ♦ Asura, de ςαρυ⟩α, del *απαρα βραημαν*, que se recogen en mi «Angel and Titan, a study in Vedic ontology» (*ϑουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετψ* 55, 1935), la sorprendente formulación que se encuentra en *Μυ⟩∂ακα Υπανι•αδ* 1.1.6, donde al *απαρα βραημαν*, que «ni ha de ser aprehendido ni ha de ser visto», se lo describe «como un (gusano) ciego y como una (serpiente) sorda, sin manos y sin pies» (*αχακ•υη♣ροτρα∝ ταδ απ□⟩ιπ□δαμ*), cf. *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* III.8.8

---

afirmación de que mientras que los Ahis son «abandonados» esencialmente por definición, «los otros son las serpientes verdaderas» (*ατηα η□νψε σαρπ□ εϖα*), por los cuales, por supuesto, entendemos las serpientes que devienen los ⌊διτψασ, como en *Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* XXV.15.4, y tales como Arbuda, el *σαρπα•ι*, cuya procesión se describe en *Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* VI.1 como un *υπ□δ□σαρπα⟩α* y que es, ciertamente, del mismo tipo que la de Agni, a quien encontramos *αδβηψα υπ□δ□σ♦πταμ πυ•καραπαρ⟩ε*, */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* VII.3.2.14. *Κα⊇ηα Υπανι•αδ* V.4 *κιμ ατρα ♣ι•ψατε? Χη□νδογψα Υπανι•αδ* VIII.4-5 *ατι♣ι•ψατε⊃ □τμαν. Ταδ ♣ι•ψατε* = |ε•α = ⌊τμαν = Brahman = Ananta.

[267] Sobre los *κ♦•⊇αψα* /(labradores), a quienes también se les llama *χαρ•α⟩αψα* /(emigrantes, peregrinos), en tanto que los súbditos de Agni o de Indra (con quien identificamos a Janaka como labrador en *P.* LXVI), y sobre la significación general del arado, ver mi */γ ςεδα ασ Λανδ–Ν□μα–Β□κ*, pp. 2, 14 y nota 33.

[268] La doctrina del «Relámpago» requiere una exposición separada y más detallada. El «Relámpago» es esa forma altísima de Agni que está más allá del Sol y de la Luna, y en particular el símbolo de la inmediatez del Brahman, en contraste con su conocimiento sólo conceptual y teológico, una distinción entre *παρα* y *απαραϖιδψ□* que se expresa claramente en *Κενα Υπανι•αδ* 29-30. Cf. *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* II.3.6; VI.2.15; *Καυ•ιτακ× Υπανι•αδ* IV.2; *Χη□νδογψα Υπανι•αδ* IV.11.1; IV.13.1; *Μαιτρι Υπανι•αδ* VII.11; *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* I.30; III.32, etc.

Los «dos ojos» de la Deidad son regularmente el Sol y la Luna, y es así como se afirma regularmente que más allá de la puerta del mundo (*λοκαδϖ□ρα*) ni el Sol ni la Luna ni el Fuego brillan, sino que la única luz que brilla allí es la «Luz del Espíritu» (*Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.3.6). Por consiguiente, en la iconografía, tal como la de|ιϖα, el «tercer ojo» es el «Relámpago», y puede comprenderse por que cuando se abre este ojo el mundo del ser contingente se destruye.

αχακ•υ•καμ α♣ροτραμ⊃ ανανταραμ. Volveremos de nuevo al tema «ofidiano» en un estudio más amplio de Janaka, un poco más adelante.

En el relato del */ataпатηα Βρ□ημα⟩α* se cuenta que los hijos de | αρψ□τα, el M□ναϖα (el «Hombre», o del «linaje de Manu»), «considerando a Xψ□ϖανα como un completo inútil, le apedrearon con terrones» (*αναρτηψαμ*[269] *μανψαμ□ν□ λο•⊇αιρ ϖιπιπι•υ ⟨*)[270]. Difícilmente se dejará de notar que esta acción corresponde exactamente a */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.18.13, donde al superviviente «humano» del

[269] *Αναρτηψα /,* el que no ha alcanzado su objeto, con la idea asociada, además, de «no nacido»: puesto que la *ραζ□ν δε σερ* fundamental del nacimiento es un propósito que ha de realizarse. Cf. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.51.6 «Mucho antes de mí, de Agni, los hermanos eligieron para mí este cometido» (*αρτηαμ*, aquí = el «cáliz» en San Mateo 26:39), a saber, ser el «Auriga» (*ρατηι = δη⟨ρ•αδαμ αγνιμ μιτραμ* en I.143.7, *πραχοδαψιτ♦* en *Μαιτρι Υπανι•αδ* II.4); X.143.1 «Vosotros enviasteis adelante (*ψ□ταϖε*) al inveterado Atri como al caballo (-sol) a alcanzar su meta (*αρτηαμ*), cuando restaurasteis a la juventud a Κακ•×ϖαν»; */ataпатηα Βρ□ημα⟩α* II.3.1.6 «Como la serpiente se libera de su piel (*ψατη□ησ τϖαχο νιρμυχψετα*), así Él (el embrión solar) le libera de la noche, del mal (*π□πμανα /,* es decir, de ς♦τρα, cf. *□δεμ* XI.1.5.7)… y según la manera de Su nacimiento (*ετασψαιϖ□νυ πραφ□τιμ*) es como todas estas criaturas (*πραφ□*) nacen, pues ellas son liberadas acordemente a sus propósitos» (*σ♦φψαντε ψατη□ρτηαμ*).

[270] Similarmente en «John Barleycorn», «pusieron terrones sobre su cabeza, e hicieron un juramente solemne, John Barleycorn ha muerto». La fraseología de esta canción popular bien conocida es incuestionablemente dionisíaca y sacrificial; un rastro del lenguaje auténtico de los Misterios Menores que sobrevive en «ritos agrícolas populares». El «apedreamiento con terrones» (en *ϑαιμιν×ψα Βρ□ημα⟩α* III.121 un «salpicar con suciedad, estiércol y cenizas») es en efecto un entumbamiento del «Dios Muriente», que, sin embargo, como dice la canción «brota de nuevo».

Al mismo tiempo, el ofensivo apedreamiento con terrones por los «juguetones niños» de | αρψ□τα Μαν□ϖα (*κυμ□ρ□ / κρ×δαντα /,* aquí *β□λ□ /,* «necios» o «profanos», *απιδϖ□·σα /⟩*) es una ofensa contra el Padre, y atrae sobre la raza humana (la *γρ□μα* de | αρψ□τα Μ□ναϖα) un castigo condigno: el pecado consiste en el tratamiento de Cyavana (ςαρυ⟩α, la Muerte) como un enemigo, al haber tenido miedo del que, de «haberse acercado a él como al que se hace un amigo» (*μιτρακ♦ψ□π□σαμ*), tratándole como a Mitra, habría sido su «Amigo». | αρψ□τα hace expiación «por todo aquello que ha hecho» mal, con el don de su hija Συκανψ□ (Σ⟨ρψ□), de la misma manera que en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.109 el *βραημα–κιλβι•α* (el pecado original) de los Dioses y de los Hombres (el rapto y la subdivisión de ς□χ) es expiado por la «restitución de la esposa del Brahman» (*πυναρδ□ψα βραημαφ□ψ□μ*), con lo cual ellos efectúan su liberación de la culpa (*νικιλβι•αμ*), — o, como esto podría expresarse en el sentido ritualista general sugerido por la palabra *φυη⟨* en X.109.4, es expiado por el matrimonio de las palabras y la música (la *♦κ* y el *σ□μαν*, la tierra y el cielo, *Ψαμ×* y *Ψαμα*) en la liturgia sacrificial.

decedido (*μ♦τα⟩*) se le representa como diciendo «Yo pongo este terrón sobre ti, para que no me hagas daño» (*τε⊃ ιμα∝ λογα∝ νιδαηηαν μο αηαμ ♦•ιμ*), donde «sobre ti» no es tanto sobre el cadáver (que de hecho suponemos que ha sido cremado), sino sobre esa «Muerte» (*μ♦τψυ*) a quien se repele (*να⎪πραφ□μ ρ×ρι•ο μ□τα, □δεμ* 1) y a quien «se entierra dentro de la montaña» (*αντ⎛ρ μ♦τψυ∝ δαδηατ□μ παρϖατενα, □δεμ* 4)[271] en los versos precedentes, donde no hay nada que muestre que lo que se entiende principalmente por «montaña» es un montículo funerario, cualquiera que sea la aplicación apropiada del himno que pueda haberse hecho[272]. No debe olvidarse que se dice constantemente que los pasos de los poderes

[271] Es significativo el hecho de que este texto podría servir muy bien como una «prescripción» para el aprisionamiento de P□ϖα⟩α dentro de la montaña, según se ilustra en tales P□ϖα⟩□νυγραηαμ⟨ρτισ como las de los relieves bien conocidos de Ελ⟨ρ□, ver Rao, *Ελεμεντσ οφ Ηινδυ Ιχονογραπηψ*, II, Láms. LIII y LIV.

[272] La redacción y la aplicación de los himnos funerarios, independientemente de lo correctas que sean las analogías, son dos cosas diferentes. De la misma manera que la Natividad divina de V.78 se usa para conjurar el extravío humano, y de la misma manera que el Matrimonio de X.85 se adapta para la bendición de las nupcias humanas, así, de primera intención, los himnos funerarios no se componían como tales para fulano, a saber, el recién fallecido, sino como Réquiems para el Αϖατ□ρα Eterno, para el Sol cuando vuelve a casa dentro de la Noche del Tiempo, y las Encantaciones angélicas se proponían efectuar Su resurrección. Si los hombres ponen un cuerpo en el Fuego «con la creencia (*♣ραδδηαψ□*) de que Éste, desde aquí, volverá de nuevo al ser» (*σαμ αψαμ ιτο βηαϖι•ψατι, ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.11), ello se debe a que *□λ* es la Resurrección y la Vida.

Se debe precisamente a su validez suprahumana y a su verdad macrocósmica por lo que las encantaciones (*μαντρα, βραημαν*) pueden aplicarse eficazmente a las circunstancias humanas: toda la validez de la «magia» depende de la aplicación de lo que siempre es verdadero en principio para todo lo que puede acontecer en un tiempo y en un lugar dado. Por ejemplo, si puede emplearse efectivamente un «encanto» contra las serpientes (como se asume en *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□*), ello es así sólo en la medida en que se hace acordemente a lo que hizo el Ahihan primordial.

Actualmente ya nadie niega que la «mente primitiva» es agudamente lógica según su modo propio. No habría ninguna lógica en la atribución de un poder y de una autoridad mágica a unas fórmulas si éstas hubieran sido consideradas, por aquellos que hacían uso de ellas, como habiendo sido hechas por ellos mismos o por gentes como ellos mismos, y así como no más que expresiones de deseos, o de «plegarias» *εξτεμπορε* en el sentido no conformista. Es irrelevante que un erudito, superior a las «supersticiones», no crea en la posibilidad de las eficacias mágicas; eso es asunto suyo, y meramente es un obstáculo en su propio procedimiento inverso desde el hecho al principio, en cuyo caso las ⎪κσ sólo tienen para él el valor de una curiosidad o de un valor ornamental como «literatura». La cuestión es que nadie puede esperar comprender ni siquiera la «forma literaria» de las ⎪κσ excepto en el caso de que se asuma, al menos «para los propósitos literarios», su origen

que proceden y que ascienden son seguidos siempre por la Muerte, la Privación, cuyo «alimento» asignado es precisamente todas las cosas «que se dejan atrás» bajo el Sol.

La designación de Χψαϖ□να como *κ♦τψ□–ρ(πα /*, «en la semejanza de la potencialidad», es significativa de su cualidad (*τ□δ♦γ–βη□ϖα*) en tanto que el Sol Oculto (*γ(ℜηα σ(ρψα*). Pues en primer lugar la expresión *κ♦τψ□–ρ(πα /* es el equivalente masculino de *κ♦τψ□♣ακτι /*, «afectada o asociada con la potencialidad»[273], como se usa este término en el caso de Σ\ρψ□ en */γ ςεδα*

suprahumano y su contenido eterno. Se debe justamente a que se ha ignorado deliberadamente este sentido eterno asumido originalmente por lo que el significado efectivo de tales textos como X.18.7-13, que se relacionan con la resurrección y no con el entierro (cf. */αταπατηα Βρ□ημα)α* XI.2.1.3-4 donde en relación con la cremación simbólica del sacrificador «hay una mención del nacimiento» [*φανμ□δψατε*], y por la cual se asegura el tercer y último nacimiento del sacrificador, es decir, por supuesto, un nacimiento más allá del Sol), se ha perdido totalmente, y por lo que se ha pasado por alto que aunque tales textos puedan haberse adaptado a los ritos de inhumación, la referencia primaria es a la cremación (cf. Oldenberg, *Ρελ. δεσ ςεδα*, p. 571, «Ello también puede referirse a la cremación»); pues como se ha expresado en otra tradición, «Toda resurrección es de las cenizas».

[273] *Κ♦τψ□♣ακτιρ ϖψαφατε*, literalmente «está en los anillos de una adherente potencialidad», que es el inverso exacto del estado del hombre que en *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* VI.4 «no está implicado en propósitos ni en obras» (*να⊃ αρτηε•υ να καρμασϖ ανυσαφφατε*).

Continuando lo que se dijo en una nota previa tocante a *ψ□νι καρι•ψ□*, obsérvese que *κ♦τψ□*, «Potencialidad», que es la pasividad de la naturaleza divina (*πρακ♦τι*, «eso que se efectúa o que se realiza», cf. también *δ□ρ□ν πρακ♦*, «casar») en tanto que se distingue de la actividad de la Esencia divina (*πυρυ•α*, etc. como *καρτ♦*, *δη□τ♦*) por la que lo que puede y debe hacerse (*ψ□νι καρι•ψ□*, *καρταϖψαμ*) siempre se hace (*κ♦τα*), coincide con el No ser (*ασατ*) en tanto que se distingue del Ser (*σατ*)*:* y si distinguimos el primero del segundo como el «mal» del «bien», esto es un descenso desde el nivel de referencia divino (donde no hay ninguna distinción de naturaleza y esencia) al nivel de referencia humano (con su «procedimiento» desde la potencialidad al acto).

Aparte de algo que «ha de realizarse», no podría haber una «realización»: «El Ser nace del No ser» (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.72.2-3): Agni es *σαδασατ* en el Empíreo (*/γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.5.7): cf. *Συμμα Τηεολογιχα* I.45.1.c. «La creación es la emanación de todos los seres desde el no ser, que es nada». Por consiguiente, aunque no carece de verdad decir que Dios es «todo acto» y «sin potencialidad», en la medida en que Él es Dios, y no la Identidad Suprema de Dios y Divinidad, *σαδασατ*, sería más completamente verdadero decir que en tanto la Identidad Suprema Él es siempre enteramente en potencialidad y enteramente en acto; teniendo presente, al mismo tiempo, que «toda la potencialidad incluye no sólo tales potencialidades de ser como las que pueden reducirse a acto, sino también una infinitud de posibilidades que no son posibilidades de ser. Tomado literal y estrechamente, decir que Dios es «todo en acto» sería una afirmación panteísta y equivaldría a una negación de la trascendencia.

Σα·ηιτ□ X.85.28 sigs., anteriormente a su procesión (*παδϖατ× βη⟨τϖι⟩*[274] y matrimonio con el Sol, cuyo aspecto propio se describe como no glorioso cuando está coloreado por este mal (*α♣αρ×ρ□ τανυρ βηαϖατ× ρυ♣ατι π□παψ□μυψ□*), es decir, cuando él, el marido (*πατι*) viste las ropas[275] de la esposa; Σ□ψα⟩α glosa *ρυ♣ατι π□παψ□μυψ□* como *π□παρ⟨παψ□ κ♦τψαψ□ ψυκτ□*. Es decir, no glorioso por la noche, aunque glorioso por el día, cuando se casa con la Aurora, ya no en la forma de Σασαρπαρ×, sino como *παδϖατ× βη⟨τϖ×*. Lo que significa ser «no glorioso», es decir, «sin la propia⏐ρ× de uno», se hace abundantemente claro en */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* XI.4.3.1 donde cuando Πραφ□πατι ha hecho su obra creativa, la «Gloria parte de él» (*τασμ□χ χηραντ□τ ταπαν□τ ♣ρ×ρ υδα−κραματ*) y los distintos aspectos de las propiedades de la «gloria» son compartidos por las deidades separadas entre sí; éstas propiedades son las de la realeza, el imperio, el poder temporal, la gloria del poder espiritual, el reino, la fertilidad y la manifestación (*ρ□φψαμ, σαμρ□φψαμ, κ•ατραμ, βραημα−ϖαρχασαμ, ρ□•⊇ραμ, πυ•⊇ιμ, ρ⟨π□⟩ι*); en otras palabras, la Persona absoluta es representada ahora por las Personas funcionales de las Distintas Deidades (Cósmicas).

Los diferentes tipos del *μυμυκ•υ* divino que hemos mencionado hasta aquí pueden abarcarse bajo la designación de *ϖρ□τψα*. El Titán (Asura), que es «no sacrificador» o «inoperativo» u «ocioso» (*αϖρατα⟩*), es potencialmente un Ángel o un Dios (Deva) «sacrificador» y «activo» (*σαϖρατα⟩*), y por consiguiente *ϖρ□τψα*, es decir, el que es «operable» o «capaz de operación» y que en este sentido está

[274] Para la significación de *παδϖατ×*, «con pies» en el sentido de «ya no ofidiana» sino «habiéndose desvestido de la piel de serpiente» (en términos cristianos «limpiado del pecado original», o «no mostrando ya la pezuña hendida») ver mi *Δαρκερ Σιδε οφ Δαων*, Samithsonian institution Publication, 3304, Washington, 1935.

[275] Es decir, la adherente (*□σακτι⟩*) piel de serpiente, la *κ♦τψ□*, por la cual está investida (*ϖψαφατε*) la esposa antes del matrimonio, y que corresponde a las formas reptilianas en las que aparece Aπ□λ□ antes de que sea pasada a través del cubo de la rueda y hecha *σα∝♣λι•⊇ικ□* en tanto que la esposa del Indra solar, y «de piel de sol» como él mismo. Ciertamente, el Sol se libera *α σ□ μισμο* de la piel de serpiente, del mal, y ha hecho esto más efectivamente que cualquier otro (*Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* V.2, */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* II.3.1.3 y 6). El procedimiento desde la operación interior a la operación exterior se figura repetidamente en */γ ςεδα Σα·ηιτ□* como un cambio de las «vestiduras» negras y sucias por «vestiduras» limpias y blancas.

cualificado para ser inducido a la vía y al rito ario; de la misma manera que a las categorías de la deidad *αβ ιντρα* se les llama a veces «Perfectibles» o «Factibles» (*σ□δηψα*), con referencia a su *σ□δηυ–βη□ϖα* potencial[276].

Nosotros no teníamos la intención original de suscitar aquí el «problema de ςρ□τψα»; no obstante, se ha presentado inevitablemente. Esto nunca podría haber sido un problema, si la cuestión se hubiera abordado (1º) con alguna comprensión *α πριορι* de la metafísica, y si se hubiera tenido presente más especialmente[277] la doctrina de la operación dual (*ϖιϖρατα*), es decir, de la operación interior (*γυηψα*) y exterior (*□ϖισ*), que se da por establecida en toda la tradición védica y dondequiera que se haya transmitido una doctrina ortodoxa, notablemente en el cristianismo, (2º) con confianza (*♣ραδδηαψ□*) en los textos mismos (*Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* XV; *Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* XVII.1-4, cf. *ϑαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα⟩α* III.21.3), textos que muestran llanamente que el «Único ςρ□τψα» es *ελ* Brahman, y (3º) procediendo desde la naturaleza esencial de este «Único ςρ□τψα» a la de los muchos otros *ϖρ□τψασ*, ya sean *διϖψ□* o *μ□νυ•ψ□*, de la misma manera que en el caso análogo de los Ψακ•ασ y los Gandharvas uno debe comenzar con el del único y solo Ψακ•α o Gandharva. De acuerdo con los textos, el Único ςρ□τψα es el Brahman, a punto de volverse (*ϖ♦τ*) desde la operación interior a la operación exterior; los *ϖρ□τψασ* en plural, como los *διϖψ□*, son los nombre Titánicos y ocultos de las potencialidades individuales, por la pronunciación primordial de cuyos nombres los Devas asumen su ser y sus cualidades individuales; y descendiendo al nivel de referencia humano, el *ϖρ□τψα* es un huésped extranjero que está cualificado por naturaleza para ser recibido en el rebaño ario e inducido a la vía aria, a saber, el *δεϖαψ□να*. Por consiguiente, es fácil ver por qué a un huésped a quien se honra debe «dársele la bienvenida como a un ςρ□τψα», y por qué para un ario el hecho de dirigirse así a un extranjero, que puede no ser ario, es rendirle el honor más alto, y decir en efecto «nosotros somos enteramente tus servidores»; es decir, porque el ςρ□τψα arquetípico es el Brahman, el Espíritu (cf. *Πρα♣να Υπανι•αδ* II.7 y 11) a quien los elementos del ser dan la bienvenida como a su rey (*□δεμ* y *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.3.37). Puede ser que los arios védicos fueran

[276] Para las deidades, Σ□δηψα en tanto que *μυμυκ•αϖα*, a saber, deseosos del Mundo de la Luz Celestial, y procediendo hacia allí por medio de sacrificios, cf. *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* VII.2.1.

[277] Ver, por ejemplo, Hauer, J. W., Der *ςρ□τψα*, Stuttgart, 1927.

visitados por huéspedes extranjeros merecedores de honores reales; y si hoy día pocos o ninguno de tales Bη□ρατα–ϖαρ•α viene de afuera, al menos podemos acordarnos de que el tipo del errante infamiliar y misterioso aunque bienvenido, que ni estudia los Vedas, ni labra la tierra, ni comercia, todavía se representa por el del asceta ♣αιϖα errante, desarraigado y cubierto de polvo, a quien todos podrían querer dar la bienvenida como a un rey, aunque de hecho el ya ha rechazado para siempre todo lo que esa sociedad humana podría ofrecerle.

Así pues, el Único ςρ□τψα reconocible en nuestro *μυμυκ•αϖα* /es el Brahman, el Espíritu, pues Él se adelanta el primero, «moviéndose hacia los parientes» (*Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* XV.9) para ser bienvenido como un huésped real (*ατιτηι*) en los hogares de todos los hombres[278]. El que, a priori, es típicamente «inveterado» e «impotente», que ni estudia los Vedas, ni ara la tierra, ni comercia (*Πα□χαϖι·♣α Βρ□ημα⟩α* XVI.1.2 y XVII.4), que no tiene ninguna «casta» (*αϖαρ⟩α*, como el Brahman, *Μυ⟩∂ακα Υπανι•αδ* I.1.6), sino que hablando cósmicamente es un aborigen de piel obscura y en todos los sentidos de la palabra un «salvaje de los bosques», un Δ□σα y un Asura, Él es el que está acreditado para ser recibido por los hombres y por los ángeles como su Rey (*Πρα♣να Υπανι•αδ* II.11; *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.3.37). Esto es así para este «Único ςρ□τψα» (*Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* XV.1.6) que trae consigo al mundo el poder espiritual (*βραημαν*, como lo comprende acertadamente Aufrecht en *Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* XV.10.3), y que asumiendo él mismo el arco de Indra (*Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* XV.1.6) deviene así el Rey del Mundo, servido y asistido por todos los seres (*Ατηαρϖα ςεδα Σα·ηιτ□* XV.3.10, etc.); así pues, no carece de una buena razón el hecho de que el trono (*□σανδι*) preparado para el ςρ□τψα en *Ατηαρϖα*

[278] El epíteto de «huésped en los hogares de todos los hombres» es típicamente un epíteto de Agni (e.g. */γ ςεδα Σα·ηιτ□* X.91.2); o de Soma a quien se hace típicamente la «ofrenda del huésped» (*/ατα†πατηα Βρ□ημα⟩α* III.4.1.2).

Por consiguiente, no es meramente a modo de buena voluntad o de mero impulso como la hospitalidad se ha considerado como una virtud en todas las sociedades tradicionales, donde la conducta se modela invariablemente sobre lo que se hizo en el comienzo, y en el principio, *αγρε, ιν πρινχιπιο*: como en Hebreros 13:1 «No os olvidéis de la hospitalidad hacia los extranjeros, pues por ella, sin saberlo, algunos han hospedado a ángeles», y San Mateo 25:40 «En tanto que habéis hecho esto a uno de éstos, a Mí me lo hicisteis».

ϛεδα Σα·ηιτ□ XV.3[279] corresponda tan estrechamente por una parte al trono del Brahman descrito en *Καυ•ιτακ× Υπανι•αδ* I.5, y por otra al trono preparado para Soma y llamado el trono «de ϛαρυ⟩α» en */αταπατηα Βρ□ημα⟩α* III.3.4.20-27, y al trono de Indra en *Αιταρεψα Βρ□ημα⟩α* VIII.12; y podemos agregar también, al tipo del trono de cuatro patas del Buddha Cakravartin como se representa al pie del Árbol en la iconografía efectiva. La bienvenida acordada al ϛρ□τψα es una especie de P□φασ⟨ψα; ciertamente, es por las ceremonias análogas que se realizan en la coronación de un rey humano por lo que el sacerdocio, como representante del «poder espiritual», dota al rey con el «derecho divino». La recepción del ϛρ□τψα es primariamente un reconocimiento por todas las criaturas de la supremacía del Sol, y del dominio del mundo por el Indra solar: «El Rojizo (el Sol) cuando asciende al cielo, brillando con un brillo, procede a la matriz, Él ciertamente renace, ciertamente deviene el Señor de los Ángeles» (*Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ□* XIII.2.5).

Así pues, como conclusión decimos que Janaka de Videha, a quien se describe en *Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.2.1 sigs. como «deslizándose de su sede» (*κυρχ□δ υπ□ϖασαρπαν*), a punto de ser soltado (*μυχψαμ□να/⟩*) del reino de la desincorporación (*ιτασ = ϖιδεη□τ*, como lo comprende acertadamente Hume y erróneamente el Σϖ□μι Μαδηαϖ□νανδα), pero todavía ignorante de la vía aria en la que está a punto de poner el pie[280] (*ν□ηαμ⊃ ϖεδα ψατρα γαμι•ψ□μι*), y como

[279] Obsérvese que *Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ□* XV 3.3-4, donde el ϛρ□τψα se sienta sobre un trono cuyos cuatro pies son las cuatro estaciones, corresponde a *Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ□* XIX.53.3, donde «Un vaso de plenitud (*π⟨ρ⟩α κυμβηα/⟩*) se fija sobre el Tiempo, a Quien ahora contemplamos en una pluralidad» (*βαηυδη□*). El «vaso de plenitud» y el «manantial inagotable de Soma» es ciertamente el símbolo de ese antiguo *βραημα*-plenum o pleroma (*π⟨ρ⟩αμ*) del que se dice que no es disminuido por la emanación de los mundos ni aumentado por su involución (*Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* V.1.1, cf. *Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ□* X.8.1 *βραημα⟩ε ναμα/⟨*, 14-5 *κυμβηενα⊃ π⟨ρ⟩ενα*, y 29 *π⟨ρ⟩αμ π⟨ρ⟩ενα σιχψατε*). El «Grial» indio (*π⟨ρ⟩α κυμβηα, καλα♣α*, o *γηα⊇α*), una característica tan familiar de la iconografía, es el principal símbolo visual, como el *ακ•αρα* O∝ es el principal símbolo auditivo, del Brahman (solar), —que así es «visto por todos los hombres visualmente, aunque no todos Le conocen intelectualmente», *Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ□* X.8.14.

[280] Decimos «poner el pie» adrede. Para la distinción ente «sin pies» y «con pies» ver mi «Darker Side of Dawn» y mi «Angel and Titan», *πασσιμ*, cf. también *Ατηαρϖα ϛεδα Σα·ηιτ□* X.8.21 «Sin pies nació Él en el comienzo, lucífero (*απ□δ αγρε σαμαβηαϖατ, σϖαρ □βηαρατ*) y habiendo devenido con cuatro pies (*χατυ•π□δ βη⟨τϖ□*), en tanto que el Saboreador (*βηογψα/= βηοκτ♦, Βηαγαϖαδ Γ×τ□* IX.24 = *κ•ετραφ□α/⟨, ♣αριρ□τμαν*) tomó para Sí mismo todo el sabor» (*σαρϖαμ*

deviniendo el pupilo de Ψ□φ□αϖαλκψα, a quien entrega su ganado, su reino, y su sí mismo, es el Brahman, Πραφ□πατι, ςαρυ⟩α, Ahi, Σ□δηψα y ςρ□τψα, en el acto de proceder desde la operación interior a la operación exterior, de la potencialidad al acto. El descenso desde el trono de Videha y la donación del reino son una abdicación en favor de Ψ□φ□αϖαλκψα, ahora a punto de retirarse del mundo (*ανψαδ ϖ♦ταμ υπ□καρι•ψανϽ πραϖραφι•ψανϽ ασμ□τ στη□ν□τ, Β♦ηαδ□ρα⟩ψακα Υπανι•αδ* IV.5.1-2), y por consiguiente cualificado como el Comprehensor en *Καυ•ιτακ× Υπανι•αδ* I.7 para ascender al trono del Brahman y para recibir de Él todo lo que es Suyo; por su parte, Janaka, que ahora sigue los pasos de Ψ□φ□αϖαλκψα hasta que haya obtenido también la misma Gnosis del Espíritu, «alcanza la perfección por las obras sacrificiales», como en *Βηαγαϖαδ Γ×τ□* III.20. Por así decir, todo esto es sólo un ejemplo del ciclo eterno, y hablando estrictamente atemporal, en el que el Padre procede como el Hijo, y el Hijo, una vez hecha su obra en el curso debido, retorna al Padre, que, entonces, una vez más, procede de día como el Hijo; donde la *γενεαλογια ρεγνι Δει* se repite a sí misma siempre, in *σαεχυλα σαεχυλορυμ*. En todos estos aspectos el caso de Janaka no es diferente del de Β♦ηαδρατηα, el «Señor del Carro Poderoso» (el *φψοτ×ρατηα* /védico, el «Auriga en el Carro de la Luz») a quien el Muni | □κ□ψανψα da la seguridad de que «Tú vendrás a ser rápidamente uno que "ha hecho lo que tenía que hacerse" (*κ♦τακ♦τψα* /), y obtendrás la Gnosis del Espíritu»[281].

□δαττα βηοφαναμ, inverso de */γ ςεδα Σα·ηιτ□* VII.5.3 *ασικν×ρ ασαμ□ν□ φαηατ×ρ βηοφαν□νι*).

[281] El caso corresponde al del Bodhisattva para quien hay hecha una «predicción» de Buddheidad futura.