FILOSOFÍAS DE LA INDIA

HEINRICH ZIMMER

PROLOGO DEL COMPILADOR

Los capítulos póstumos de Heinrich Zimmer para la obra que proyectaba escribir sobre las filosofías de la India quedaron en diversos grados de preparación. Los que se refieren al encuentro de Oriente y Occidente, la filosofía Política de la India, Jainismo, Sānkhya y Yoga, Vedānta y el Budismo habían servido de notas para una serie de conferencias dadas en la Universidad de Columbia en la primavera de 1942, en tanto que la referente al problema del deber en la filosofía india había inaugurado el curso de primavera de 1943. Pero apenas habían pasado cinco semanas de este semestre cuándo Zimmer cayó mortalmente enfermo y los materiales acerca de otros aspectos del pensamiento indio quedaron desparejados, como meras anotaciones, y borradores preliminares. Sin embargo, todo ello se encontraba en un solo fichero ordenado, de modo que la tarea de sisternatizarlos no ofrecía dificultades. Las lagunas podían llenarse con materiales procedentes de otros manuscritos y con el recuerdo de conversaciones que habíamos sostenido. La compilación de la mayoría de los capítulos se realizó, por tanto, sin inconvenientes. Pero hacia el final las notas eran tan ralas y primitivas que se hacía necesario, llenar el cuadro apenas esbozado, con datos provenientes de otras fuentes.

He citado sólo autores sugeridos por Zimmer en su bosquejo o en los trabajos prácticos de sus cursos, y a todos ellos los he mencionado claramente en mis notas de pie de página. En el capitulo sobre los grandes reyes budistas, que es el primero de aquellos en que se planteó este problema, mis principales autoridades fueron The Cambridge History of India, *tomo I; E. B. Havell,* The History of Aryan Rule in India from the Earliest Times to the Death of Akbar; *Ananda K. Coomaraswamy,* Buddhism and the Gospel of Buddhism; *T. W. Rhys Davids,* Buddhism, Its History and Literature; *S. Radhakrishnan,* Indian Philosophy; *Vincent A. Smith,* Asoka, the Buddhist Emperor of India; *y el artículo de L. de la Vallée Poussin sobre los concilios y sínodos budistas, en la* Encyclopaedia of Religion and Ethics *de Hastings. Las notas destinadas al capítulo sobre Budismo hinayāna y mahāyāna eran muy completas, aunque no habían alcanzado aún el grado de una exposición continua. Me limité a ordenarlas y a convertir las breves frases en prosa corriente salvando dos breves interrupciones con citas de S. Radhakrishnan, como lo indico en notas de pie de página. Por otra parte me dió gran pesar ver que los*

materiales para los capítulos sobre "El camino del Bodhisattva", "La gran delicia" y "Tantra" eran muy escasos y solo habían sido desarrollados en parte; porque a estos temas Zimmer había prestado mucha atención en los últimos años de su vida, y sobre ellos había conversado con extraordinaria elocuencia. Solo pude hallar unos cuantos trozos más en papeles colocados en libros de su biblioteca, y este material, con mis recuerdos de nuestras charlas, tuvo que bastar para las notas. El lector deberá tener presente que en las últimas páginas del libro, la posición de Zimmer acaso no esté correctamente representada. Solo he podido dar unos pocos y breves, pero preciosos, fragmentos, montados en un cuadro constituido en su mayor parte por citas provenientes de la traducción de The Gospel of Śrī Rāmakrishna *realizada por el Swami Nikhilananda, y de* Shakti and Shākta, *por sir John Woodroffe.*

Es claro que la presente historia de la filosofía india es muy distinta de lo que hubiera sido si Zimmer hubiese vivido. Sin embargo, la amplitud de las ideas fundamentales alcanza a dar por sí sola una extraordinaria visión no solo de la evolución filosófica india sino también occidental, aun en aquellos puntos en que sólo se indican las líneas generales. Por ello, aunque la obra tal como está es evidentemente solo un fragmento (*un fragmento enorme y tremendo, comparable acaso al incompleto* stūpa *de Borobúdur*), *formalmente constituye una expresión coherente y prodigiosa. El conjunto está concebido ante todo como una introducción al tema, en la que cada capítulo conduce al siguiente, y no como un manual; pero he puesto referencias cruzadas y el señor William McGuire ha preparado un copioso índice que servirá al lector deseoso de estudiar cualquier tema por separado. Indicaciones para lecturas ampliatorias se encontrarán en la bibliografía y en los títulos citados en las notas de pie de página.*

Quisiera expresar mi profundo agradecimiento al Swami Nikhilananda por permitirme citar in extenso partes de su traducción de The Gospel of Śrī Rāmakrishna, a *Doña Luisa Coomaraswamy por las láminas I, II., III, V, IX, X y XII, a la doctora Stella Kramrisch por las láminas VIII y XI, y a la doctora Marguerite Block por la lámina VIa. El* Metropolitan Museum of Art *ha tenido la amabilidad de proporcionar las láminas IV y VIb; la* Morgan Library, *la lámina VIc, y el* Asia Institute, *la lámina VII. Además, tengo una gran deuda de gratitud con la señora Wallace Ferguson por ayudarme en la compilación final de los originales, con la señorita Elizabeth Sherbon, que infatigable y cuidadosamente pasó a máquina el material durante tres años; con el señor William McGuire, que compiló*

minuciosamente las pruebas y preparó el índice ya citado, y con mi esposa, que me escuchó durante horas y me hizo incontables sugerencias.

J. C.

Nueva York, 20 de marzo de 1951

Primera Parte

EL BIEN SUPREMO

CAPITULO I

EL ENCUENTRO DE ORIENTE Y OCCIDENTE

1. EL RUGIDO DEL DESPERTAR

Los occidentales estamos aproximándonos a una encrucijada que los pensadores de la India alcanzaron unos *setecientos* años antes de Cristo. Ésta es la verdadera razón de por qué frente a los conceptos e imágenes de la sabiduría oriental nos sentimos, al mismo tiempo que intranquilos y molestos, atraídos y estimulados. En el curso típico del desarrollo de su capacidad y exigencia religiosa, todos los pueblos civilizados llegan a este cruce de caminos, y las enseñanzas de la India nos obligan a tomar conciencia de tales problemas. Pero no podemos hacernos cargo de las soluciones indias. Tenemos que ingresar en la nueva época siguiendo nuestro propio camino y solucionar sus problema por nuestra cuenta, porque, aunque la verdad —el resplandor de la realidad— sea universalmente una y la misma, los diferentes medios la reflejan de distinta manera. La verdad se presenta de diferente forma en diferentes países y épocas, de acuerdo con los materiales vivientes de donde sus símbolos han sido extraídos.

Los conceptos y las palabras son símbolos, lo mismo que las visiones, los ritos y las imágenes; también lo son los usos y costumbres de la vida cotidiana. A través de todos ellos se trasluce una realidad trascendente. Son otras tantas metáforas que reflejan e implican algo que, aunque se expresa de todos estos modos, es inefable; y aunque cobra multitud de formas, sigue siendo inescrutable. Los símbolos dirigen la mente hacia la verdad pero no son la verdad; de aquí que sea engañoso adoptarlos. Cada civilización, cada época, tiene que producir los suyos.

Tenemos, pues, que seguir el difícil camino de nuestra propia experiencia, producir nuestras propias reacciones, asimilar nuestros sufrimientos y realizaciones. Solo entonces la verdad que manifestamos será tan nuestra como una criatura lo es de su madre; y la madre enamorada del Padre se regocijará con su hijo, en quien verá un retrato de Aquél. El

inefable germen debe ser concebido, gestado y dado a luz desde nuestra propia sustancia, alimentado por nuestra sangre, si ha de ser el verdadero hijo a través del cual la madre renace: y el Padre, el divino Principio trascendente, renacerá también, es decir; será sacado de su estado de no-manifestación, de inacción y aparente inexistencia. No podemos adoptar a Dios. Tenemos que efectuar su reencarnación desde nuestra intimidad. La Divinidad tiene que descender, en cierta manera, a la materia de nuestra propia existencia y participar en este peculiar proceso vital.

Según las mitologías de la India, éste es un milagro que sin duda ocurrirá. Porque en los antiguos relatos hindúes leemos que cada vez que al creador y conservador del mundo, Visnu, se le implora para que aparezca en una nueva encarnación, las fuerzas impetratorias no lo dejan en paz hasta que él condesciende. Sin embargo, desde el momento en que desciende, asumiendo la carne en un vientre sagrado, para manifestarse en el mundo que refleja su inefable ser, fuerzas demoníacas dotadas de voluntad propia se ponen contra él; porque hay quienes odian y desprecian al Dios y no le dan cabida en sus sistemas de egoísmo expansivo y dominante. Son los que hacen todo lo posible para dificultar su obra. Pero la violencia que emplean no es tan destructiva como parece; no es más que una fuerza, necesaria en el proceso histórico. La resistencia desempeña un papel normal en la cósmica comedia que se repite y que se representa cada vez que una chispa de verdad celestial, atraída por la miseria de las criaturas y la inminencia del caos, se manifiesta en el plano fenoménico.

Paul Valéry dice: “Ocurre con nuestro espíritu como con nuestra carne; lo que sienten más importante lo envuelven en el misterio, lo ocultan a sí mismos; lo distinguen y lo protegen con la profundidad en que lo colocan. Todo lo que cuenta está bien velado; los testimonios y documentos lo oscurecen; los actos y las obras están hechos expresamente para disfrazarlo[1].”

La principal finalidad del pensamiento indio es develar e integrar en la conciencia lo que ha sido resistido y ocultado por las fuerzas de la vida; no explorar y describir el mundo visible. La suprema y característica hazaña

[1] “Il en est de notre esprit comme de notre chair; ce qu’ils se sentent de plus important, ils l’enveloppent de mystère, ils se le cachent à eux-mémes; ils le designent et le défendent par cette profondeur où ils le placent. Tout ce qui compte est bien voilé; les témoins et les documents l’obscurcissent; les actes et les oeuvres son faits expressément pour le travestir” (Paul Valéry, Varieté I, “Au sujet d’Adonis”, pág. 68).

de la mentalidad brahmánica (y ello ha sido decisivo no solo para el desarrollo de la filosofía india sino también para la historia de la civilización india) fue el descubrimiento del Yo (*ātman*) como entidad independiente e imperecedera, en la que se basa la personalidad consciente y la estructura corporal. Todo lo que normalmente conocemos y expresamos acerca de nosotros pertenece a la esfera del cambio, la esfera del tiempo y del espacio; pero este Yo (*ātman*) no cambia nunca, está más allá del tiempo, del espacio, del reticular velo causal, de la medida y de la vista. Durante millares de años la filosofía india se ha esforzado por conocer este diamantino Yo y hacer efectivo ese conocimiento en la vida humana. Y a esta perdurable preocupación se debe la extraordinaria calma matutina que penetra las terribles historias del mundo oriental, historias no menos tremendas ni menos horripilantes que las nuestras. A través de las vicisitudes de los cambios físicos se mantiene una base espiritual en el campo de la bienaventurada paz del Ātman: el Ser eterno, intemporal e imperecedero.

La filosofía india, como la occidental, nos informa acerca de las estructuras y potencias mensurables de la psique, analiza las facultades intelectuales del hombre y las operaciones de su mente, evalúa diversas teorías del entendimiento humano, establece los métodos y leyes de la lógica, clasifica los sentidos y estudia los procesos mediante los cuales aprehendemos, asimilamos, interpretamos y comprendemos la experiencia.

Los filósofos hindúes, como los de Occidente, se pronuncian sobre los valores éticos y los criterios morales. Estudian también los rasgos visibles de la existencia fenoménica, criticando los datos de la experiencia externa y sacando conclusiones con respecto a los principios en que se basa. En una palabra: la India ha tenido y aún tiene sus propias disciplinas psicológicas, éticas, físicas y metafísicas. Pero la principal preocupación —en notable contraste con los intereses de los modernos filósofos occidentales— ha sido siempre no la información sino la transformación: un cambio radical de la naturaleza humana y, con él, una renovación de su manera de entender tanto el mundo exterior como su propia existencia: transformación tan completa como es posible, y que, si tiene éxito, equivaldrá a una total conversión o renacimiento.

En este sentido la filosofía india está mucho más del lado de la religión que el pensamiento crítico y secularizado del Occidente moderno. Corresponde a la actitud de filósofos antiguos como Pitágoras, Empédocles, Platón, los estoicos, Epicuro y sus discípulos, Plotino y los pensadores neoplatónicos.

Volvemos a encontrar este punto de vista en san Agustín, místicos medievales como Meister Eckhart y místicos posteriores como Jakob Böhme de Silesia. Entre los filósofos románticos, reaparece en Schopenhauer.

Las actitudes recíprocas del maestro hindú y del alumno inclinado a sus pies están determinadas por las exigencias de esta suprema tarea de transformación. El problema que los ocupa es el de producir una especie de transformación alquímica del alma. No solo mediante la nueva comprensión intelectual sino mediante un cambio del corazón (transformación que afectará la médula de su existencia), el alumno ha de salir de la esclavitud, de los límites de la imperfección y de la ignorancia humanas, y trascender el plano de la existencia terrena.

Una graciosa fábula popular ilustra esta idea pedagógica. Se conserva entre las enseñanzas del célebre santo hindú del siglo XIX, Śrī Rāmakrishna[2]. Anécdotas de este tipo pueril aparecen continuamente en los discursos de los sabios orientales; circulan en el saber común del pueblo y son conocidas por todos desde la infancia. Llevan las lecciones de la intemporal sabiduría de la India a los hogares y corazones de la gente, y a través de millares de años se convierten en propiedad de todos. En realidad, la India es una de las grandes patrias de la fábula popular; durante la Edad Media muchos de sus cuentos fueron llevados a Europa. La vivacidad y la sencilla nitidez de las imágenes recalcan los aspectos más importantes de la enseñanza: son como temas sobre los cuales puede ejercitarse un sin fin de variaciones en el campo del razonamiento abstracto. La fábula oriental es solo uno de los muchos recursos orientales para que las lecciones prendan y se conserven en la mente.

El ejemplo que vamos a presentar es el de un cachorro de tigre que había sido criado entre cabras, pero que mediante la clarificadora instrucción de un maestro espiritual llegó a darse cuenta de su propia e insospechada naturaleza. Su madre había muerto al darlo a luz. Preñada, había estado merodeando muchos días sin descubrir presa alguna, cuando se encontró

[2] Cf. *The Gospel of Śrī Rāmakrishna*, traducción e introducción de Swāmi Nikhilānanda, Nueva York, 1942; págs. 232-233, 259-360. Śrī Rāmakrishna (1836-86) fue la perfecta encarnación de la filosofía religiosa ortodoxa de la India. Su mensaje llegó por primera vez a los Estados Unidos a través de su discípulo Swāmi Vívekānanda (1863-1902) , que habló en representación de la India en el Parlamento Mundial de Religiones, celebrado en Chicago en 1893. Hoy los monjes de la misión Rāmakrishna-Vivekānanda mantienen centros religiosos y dirigen cursos de enseñanza en la mayor parte de las grandes ciudades de los Estados Unidos.

con un rebaño de cabras salvajes. La tigresa sentía entonces gran voracidad, lo cual puede explicar la violencia de su salto. Sea como fuere, el esfuerzo realizado le produjo el parto y de puro agotamiento murió. Entonces las cabras, que se habían dispersado, regresaron al campo de pastoreo y hallaron al tigrecito dando leves quejidos al lado de su madre. Las cabras adoptaron a la débil criatura por pura compasión maternal, la amamantaron junto con sus propias crías y la cuidaron cariñosamente. El cachorro creció, y los cuidados que le habían dispensado no quedaron sin recompensa, pues el pequeño aprendió el lenguaje de las cabras, adaptó su voz a la de sus suaves balidos y mostró tanto afecto como cualquier cabrito. Al principio tuvo ciertas dificultades cuando trató de masticar tiernas briznas de pasto con sus puntiagudos dientes, pero luego se las arregló. La dieta vegetariana lo tenía muy flaco y daba a su temperamento notable dulzura.

Una noche, cuando este tigrecito que había vivido entre cabras había alcanzado la edad de la razón, el rebaño fue atacado nuevamente, esta vez por un viejo y feroz tigre, y de nuevo las cabras se dispersaron, pero el cachorro se quedó donde estaba, sin temor alguno. Desde luego se sintió sorprendido. Al descubrirse cara a cara con una terrible criatura de la selva contempló al aparecido con estupor. Pasado el primer momento volvió a cobrar conciencia de sí y dando un balido de desesperación arrancó una brizna y se puso a masticarla mientras el otro le clavaba los ojos.

De improviso el intruso inquirió:

-¿Qué haces tú aquí entre estas cabras? ¿Qué es lo que estás masticando?

La pobre criatura comenzó nuevamente a dar balidos. El viejo tigre cobró un aspecto realmente aterrador. Rugió diciendo:

-¿Por qué haces ese ruido tonto?

Y antes que el pequeño pudiera responder lo tomó ásperamente de la nuca y lo sacudió como sí quisiera volverlo a sus cabales a fuerza de golpes. El tigre de la selva entonces llevó al asustado cachorro a un charco cercano y lo puso en el suelo, obligándolo a que mirase en la superficie iluminada por la luna.

-Mira esas dos caras. ¿No son iguales? Tú tienes la cara redonda de un tigre; es como la mía. ¿Por qué te crees ser una cabra? ¿Por qué balabas? ¿Por qué comías pasto?

El pequeño era incapaz de contestar, pero continuó mirando, comparando ambos reflejos. Entonces se puso nervioso: se apoyaba en una pata, luego en la otra, y dio un grito quejumbroso de pesar. El viejo tigre feroz lo levantó de nuevo, lo llevó a su guarida, donde le ofreció un pedazo de carne

cruda y sangrienta, resto de una comida anterior. El cachorro se estremeció de repugnancia. El tigre de la selva haciendo caso omiso del débil balido de protesta, ordenó secamente:
-¡Tómala, cómela, trágala!
El cachorro se resistió, pero el tigre le obligó a pasarla por sus dientes entrecerrados y lo vigiló estrictamente mientras el tigrecito trataba de masticarla y se preparaba a tragarla. La crudeza del bocado no le era familiar y le producía cierta dificultad, y el pequeño estaba por lanzar nuevamente su débil balido, cuando comenzó a sentirle gusto a la sangre. Quedó asombrado y cogió el resto con avidez. Comenzó a sentir un raro placer a medida que la carne bajaba hacia el estómago. Una fuerza extrañamente cálida nacía en sus entrañas, se difundía por todo su organismo y comenzaba a estimularlo y embriagarlo. Sentía un regusto en los labios; se lamió las mejillas. Se incorporó y abrió la boca para lanzar un gran bostezo, como si se estuviera despertando de una noche de sueño, una noche que lo había tenido hechizado durante varios años. Desperezándose arqueó el lomo, extendió y abrió sus garras. Su cola fustigaba el suelo, y de pronto de su garganta estalló el terrible y triunfante rugido del tigre.
Entre tanto el severo maestro había estado observando de cerca y con creciente satisfacción. La transformación se había cumplido realmente. Cuando el rugido hubo terminado preguntó con aspereza:
-¿Sabes ahora quién eres? - Y, para completar la iniciación del joven discípulo en el saber secreto de su propia y verdadera naturaleza, añadió:
-Ven, ¡ahora iremos a cazar juntos por la selva!
La historia del pensamiento indio durante el período que precede el nacimiento y la misión del Buddha (*ca.* 563-483 a.C.) revela una gradual intensificación de la importancia de este problema del redescubrimiento y asimilación del Yo. Los diálogos filosóficos de las *Upániṣad* indican que durante el siglo VIII a.C. hubo un cambio de orientación intelectual que desplazó la atención de los problemas referentes al universo externo y a las esferas tangibles del cuerpo concentrándola en lo íntimo e intangible, y llevando a sus últimas conclusiones lógicas las peligrosas implicaciones de esta dirección. La gente se retiraba del mundo normalmente conocido. En general se desvaloraban y postergaban las potencias del macrocosmos y las facultades correspondientes del microcosmos, con tanta audacia que todo el sistema religioso del período anterior corría peligro de derrumbarse. Los reyes de los dioses, Indra y Váruṇa, y los divinos sacerdotes de los dioses, Agni, Mitra, Bṛháspati, ya no recibían su cuota de plegaria y sacrificio. En

lugar de dirigir la mente hacia estos simbólicos guardianes y modelos del orden natural y del orden social, sosteniéndolos y manteniendo su efectividad con una continua secuencia de ritos y meditaciones, los hombres dirigían toda su atención hacia lo íntimo, esforzándose por alcanzar un estado de permanente autoconciencia mediante el mero pensar, el autoanálisis sistemático, el control de la respiración y las severas disciplinas psicológicas del yoga.

Los antecedentes de esta radical introyección ya se divisan en muchos himnos védicos[3]; por ejemplo en la siguiente plegaria para pedir poder, en la que fuerzas divinas que se manifiestan de diversas maneras en el mundo exterior son conjuradas a entrar en el sujeto, alojarse en su cuerpo y vivificar sus facultades:

[3] *Nota del compilador:* Para el lector que no esté familiarizado con la cronología de los documentos indios, diremos brevemente que los cuatro *Veda* (*Ṛg, Yájur, Sāma y Atharva*) contienen los himnos y encantamientos mágicos de las familias arias nómadas dedicadas a la ganadería que penetraron en la India por las montañas del Noroeste durante el segundo milenio a. C., más o menos en la misma época en que los aqueos (con quienes estaban en cierto modo emparentados y cuya lengua se parecía al sánscrito védico) descendían sobre Grecia. Los himnos védicos son el monumento literario y religioso más antiguo que haya quedado de la familia de lenguas llamadas indoeuropeas, familia que comprende todas las literaturas de las siguientes tradiciones, celta (irlandés, galés, escocés, etcétera); germánica (alemán, holandés, inglés, escandinavo, gótico, etcétera); itálica (latín, italiano, español, francés, rumano, etcétera); griega; baltoslava (antiguo prusiano, letón, ruso, checo, polaco, etcétera); anatolia (armenio, antiguo frigio, etcétera); irania (persa, afgana, etcétera), e indoaria (sánscrita, pāli y las lenguas modernas de la India septentrional, como el hindī, el bengalí, el sindhī, el pañjābī y el gujarātī, como también la lengua de los gitanos). Muchos de los dioses, creencias y observancias de la época védica guardan estrecho paralelismo con los de los tiempos homéricos. Los himnos parecen haberse fijado en su forma actual cerca de 1500-1000 a.C.

Pero el término *Veda* incluye no solo las cuatro colecciones de himnos, sino también una clase de composiciones en prosa a modo de apéndice de los mismos, conocidas con el nombre de *Brā'hmaṇa* y compuestas en los siglos inmediatamente posteriores, que representan una época de minucioso análisis teológico y litúrgico. Los *Brāhmaṇa* contienen largas y prolijas discusiones de los elementos y connotaciones del sacrificio védico y cierto número de valiosos fragmentos de muy antiguos mitos y leyendas arias.

Después del período de los *Brāhmaṇa* vino el de las *Upániṣad* (mencionadas más arriba), que comenzó en el siglo VIII a. C. y culminó en el siglo de Buddha (ca. 563-483 a. C.). Sus fechas son comparables a las de la filosofía griega, que comenzó con Tales de Mileto (640?-546 a. C.) y culminó en los diálogos de Platón (427?-347 a. C.) y las obras de Aristóteles (384-322 a. C.).

Para comodidad del lector hemos preparado un breve apéndice histórico, que contiene noticias de las fechas de la mayor parte de los temas tratados en este libro. Véase el *Apéndice B.*

¡El brillo que reside en el león, el tigre y la serpiente; en Agni [dios del fuego del sacrificio], en los *brahmanes y en Sūrya* [el sol] *sean nuestros! ¡Que la bella diosa que parió a Indra venga a nosotros, con su lustre! ¡El brillo que reside en el elefante, la pantera y el oro; en las aguas, en el ganado y en los hombres sea nuestro! ¡Que la hermosa diosa que parió a Indra venga a nosotros con su lustre!*
¡El brillo que reside en la carroza, en los dados y en la fuerza del toro; en el viento, en Parjanya [Indra como señor de la lluvia] *y en el fuego de Váruṇa* [señor regente del océano y del cuadrante occidental] *sean nuestros! ¡Que la hermosa diosa que parió a Indra venga a nosotros con su lustre!*
¡El brillo que reside en el varón de linaje real, en el tenso parche, en la fuerza del caballo y en el grito de los hombres sea nuestro! ¡Que la hermosa diosa que parió a Indra venga a nosotros con su lustre![4]
El sistema *Adhyā'tmam-adhidáivam* plenamente desarrollado del período de las *Upániṣad* empleaba como medio para llegar al absoluto desapego un plan completo de correspondencias entre los fenómenos subjetivos y objetivos[5]. Por ejemplo: *Creadas las divinidades del mundo, dijeron a Ātman* [el Yo como Creador]: *"Danos un alojamiento donde podamos establecernos y alimentarnos". Él les llevó un toro, y ellos dijeron: "En verdad, esto no nos basta". Él les llevó una persona, y ellos dijeron: "¡Oh, muy bien; en verdad, una persona está muy bien!" Él les dijo: "Entrad en vuestras respectivas moradas". El fuego se hizo habla y entró en la boca. El viento se hizo hálito y entró en las narices. El sol se hizo vista y entró en los ojos. Los cuadrantes del cielo se hicieron oído y entraron en las orejas. Las plantas y los árboles se hicieron cabellos y entraron en la piel. La luna se hizo mente y entró en el corazón. La muerte se hizo hálito descendente y*

[4] *Atharva Veda* VI. 38 (Traducción de Maurice Bloomfield, Sacred Books of the East, Vol. XLII, págs. 116-117; cf. también Harvard Oriental Series, Cambridge, Mass., 1905, Vol. VII, pág. 309).

"La hermosa diosa que parió a Indra" es Áditī, madre de los dioses del panteón védico, correspondiente a Rea, madre de los olímpicos griegos. Indra, el principal y más querido de sus hijos, corresponde al señor grecorromano de los dioses, Zeus-Júpiter, en tanto que Váruṇa es comparable al griego Urano (cielo) y Sūrya a Febo-Apolo.

[5] *Adhyā'tman* (*adhi*="*por* encima de"; *ātman*="*Yo o* espíritu"): el Espíritu Supremo manifiesto como Yo del individuo; *adhidáivam* (*dáivam,* de *deva*="*divinidad"*): el Espíritu Supremo operando en los objetos materiales. En este sistema, ambos constituyen los dos aspectos de un solo Imperecedero, conocido desde el punto de vista subjetivo y objetivo, respectivamente.

entró en el ombligo. Las aguas se hicieron semen y entraron en el miembro viril[6].

Al discípulo se le enseña a aplicar su conocimiento de correspondencias como ésta a meditaciones como la siguiente: *Como un jarro es reducido a polvo, y la onda a agua, o un brazalete a oro, así el universo se reducirá a mí. ¡Maravilloso soy! ¡Adoracíón a Mí! Porque cuando el mundo, desde el más alto dios hasta el último tallo de hierba, se reduce y se disuelve, esa destrucción no es mía*[7].

Evidentemente estamos en presencia de una disgregación total del yo fenoménico (la personalidad ingenuamente consciente, que junto con su mundo de nombres y formas en su oportunidad será destruida) con respecto al otro Yo, profundamente oculto, esencial aunque olvidado, el Yo trascendental (*ātman*), que al ser recordado lanza la conmovedora exclamación que aniquila el mundo: *¡Maravilloso soy!* Este otro no es una cosa creada sino el sustrato de todas las cosas creadas, de todos los objetos, de todos los procesos. *Las armas no lo cortan; el fuego no lo quema; el agua no lo moja; el viento no lo seca*[8]. Las facultades sensoriales, normalmente vueltas hacia afuera buscando aprehender sus objetos y reaccionar ante ellos, no se ponen en contacto con la esfera de la realidad permanente sino solo con las transitorias evoluciones de los perecederos cambios de su energía. Luego, el poder de la voluntad, que conduce al logro de fines mundanos, no puede servir de gran ayuda para el hombre. Ni tampoco los placeres y experiencias de los sentidos pueden iniciar a la conciencia en el secreto de la plenitud de la vida.

De acuerdo con el pensamiento y la experiencia de la India, el conocimiento de las cosas cambiantes no conduce a una actitud realista; porque estas cosas carecen de sustantividad, perecen. Tampoco conduce a una concepción idealista; porque las inconsistencias de las cosas que están en continuo fluir se contradicen y refutan entre sí. Las formas fenoménicas son por naturaleza falaces y engañosas. Quien se apoye en ellas tendrá dificultades. Son meramente las partículas de una vasta ilusión universal ejecutada por la magia del olvido del Yo con el apoyo de la ignorancia, y

---

[6] *Aitareya-Upánisad* 2. 1-4. (Traducción de Robert Ernest Hume, *The Thirteen Principal Upanishads*, Oxford, 1921, pág. 295).

[7] *Aṣtāvakra Sámhitā* 2. 10-11. (Traducción de Swāmī Nityaswarūpānanda, Mayavati, 1940, pp. 22-23).

[8] *Bhágavad-Gītā* 2.23.

prolongada por las pasiones engañosas. La ingenua ignorancia de la oculta verdad del Yo es la causa principal de todos los errores de valoración, de las actitudes inapropiadas y de los consiguientes tormentos que se inflige este mundo embriagado consigo mismo.

Evidentemente esta concepción justifica un cambio de actitud que desplaza el interés no solo de los medios y fines normales de la gente mundana, sino también de los ritos y dogmas de la religión de esos seres engañados. El creador mitológico, el Señor del Universo, ya no interesa. Solo la conciencia introvertida, dirigida y volcada hacia las profundidades de la propia naturaleza del sujeto, alcanza los límites en que los accidentes transitorios encuentran su fuente inmutable. Y esta conciencia puede finalmente franquear esos límites, emerger —perecer, y tornarse así imperecedera— en el omnipresente sustrato de toda sustancia. Tal es el Yo (*ātman*), fuente última, perdurable y básica de todo lo que existe. Tal es el donante de todas las manifestaciones especiales, cambios de forma y derivaciones del verdadero estado, los llamados *vikāra:* transformaciones y evoluciones del despliegue cósmico. Y el sabio pasa de su apego a lo que aquí se despliega y descubre su causa no mediante alabanza y sumisión a los dioses sino mediante conocimiento, conocimiento del Yo.

Este conocimiento se consigue por medio de una de estas dos técnicas: 1º, rechazando sistemáticamente la totalidad del mundo como ilusorio, o 2º, comprendiendo a fondo la nueva materialidad de todo él[9].

Ésta es precisamente la posición no teísta, antropocéntrica, que hoy estamos a punto de alcanzar en el Occidente, si es que no la hemos alcanzado ya. Porque ¿dónde están los dioses a quienes podamos elevar nuestras manos y nuestras plegarias, y hacer oblación? Allende la Vía Láctea hay solo universos aislados, galaxia tras galaxia en la infinitud del espacio: no hay reino de ángeles ni moradas celestes, ni coros de bienaventurados girando en su estado beatífico en torno al santo misterio de la Trinidad. ¿Queda en todas estas inmensidades alguna, región en la que el alma, en su búsqueda, pudiera llegar a los pies de Dios, habiéndose despojado de su vestidura material? ¿O acaso no debemos más bien volvernos hacia adentro, buscar lo Divino en lo íntimo, en lo más hondo y profundo; escuchar la voz que en el silencio interior manda y consuela; extraer desde dentro la gracia que excede todo entendimiento?

[9] Como en el *Vedānta* (cf. infra., págs. 322-362) y en el *Sāṅkhya* (cf., págs. 225-265), respectivamente.

Nosotros los occidentales modernos estamos al fin preparados para escuchar la voz que la India ha oído. Pero, como el cachorro del tigre, tenemos que oírla no del tigre sino de nuestra propia interioridad. El cristianismo actual, como los dioses revelados del Panteón védico en el período de deflación, ha sido desvalorado. El cristiano —dice Nietzsche— es un hombre que se comporta como todos los demás. Nuestras profesiones de fe ya no tienen ninguna conexión visible con nuestra conducta pública o con nuestras más caras esperanzas. En muchos de nosotros los sacramentos no producen su transformación espiritual; estamos desolados y no sabemos a quién recurrir. Entre tanto, nuestras filosofías universitarias y seculares se preocupan más por la información que por la transformación redentora que nuestras almas necesitan. Por esta razón, una ojeada a la faz de la India acaso nos ayude a descubrir y recuperar algo de nosotros mismos.
El propósito fundamental de todo estudio serio del pensamiento oriental debería ser no la mera recopilación y ordenación de datos lo más prolijos posible sino la recepción de alguna importante influencia. Y para que ello ocurra —siguiendo la parábola del animalito amamantado por las cabras que descubrió que era un tigre— debiéramos absorber las enseñanzas con la mayor crudeza soportable, no demasiado suavizada por nuestro intelecto occidentalizado —y, mucho menos, a través de la filología—; pero tampoco con demasiada crudeza, porque entonces sería inaguantable y acaso indigesta. Tenemos que probarla en su sabor original para poder sentirle su verdadero gusto y experimentar cierta sorpresa. Entonces tomaremos parte, desde nuestra distancia transoceánica, en el selvático rugido sapiencial de la India, que retumba por todos los confines del mundo.

2. LA ACERADA PUNTA

Antes de comenzar el estudio de la filosofía deberíamos ponernos en claro con respecto a qué es realmente lo que esperamos de ella. Hay muchos que, con íntimos temores, se resisten a sus revelaciones. Encuentran que la filosofía es difícil de gozar: a veces excitante, pero en general aburrida, abstracta y aparentemente sin valor práctico. Para tales personas la metafísica es un vago y elevado absurdo que solo sirve para producirle a uno vértigo. Sus especulaciones inverificadas se oponen a los descubrimientos de las ciencias modernas y han sido desacreditadas (salvo

para los mal informados) por las publicaciones de los pensadores más recientes. Por fin las hipótesis de trabajo han comenzado a desvanecer los misterios del universo y de la existencia humana. Mediante cálculos basados en experimentos sobrios y controlados, verificados no solo con los hechos del laboratorio sino también con las técnicas aplicadas de la vida diaria, se consigue disipar sistemáticamente los misterios tradicionales de los místicos. La Eucaristía ha sido nuevamente reducida a un pedazo de pan. Y así, aunque a la filosofía se la deja vivir en la medida en que está al servicio de la civilización y sigue los hábitos usuales del espíritu moderno, no se la puede tomar en serio si entra en conflicto con las formulaciones corrientes de la física o recomienda un modo de conducta diferente del que hoy se ha convertido en general debido al universal progreso de la tecnología. La metafísica, y otras vacuas meditaciones, como la filosofía de la historia y de la religión, pueden ser toleradas como un elegante adorno de la educación, pero carecen de toda utilidad vital.

Quienes hoy representan este tipo de abominable lucubración, muy de moda, enseñan la filosofía como una síntesis de datos científicos y rechazan todo cuanto no puede ser incluido en este contexto. Les interesa controlar y armonizar los descubrimientos realizados en diversos campos de investigación, bosquejar un amplio esquema y formular principios metodológicos, sin chocar con la autoridad del especialista: el investigador que está en contacto directo con el microbio, la estrella y el reflejo condicionado; pero en lo que atañe a métodos, fines y las llamadas "verdades" de todos los demás sistemas de pensamiento, las rechazan o condescienden a aceptarlas como las curiosas preocupaciones de un mundo pasado de moda.

Hay sin embargo otro tipo de pensador moderno, diametralmente opuesto y a veces abiertamente antagónico, que espera de la filosofía contemporánea una palabra diferente de las comunicaciones que continuamente recibe de todos los departamentos en que se divide el gran taller científico. Este hombre recorre como estudiante inquisitivo los laboratorios, observa a través de diversos instrumentos, hace tabulaciones y clasificaciones y, cansado de la infinitud de respuestas especializadas a preguntas sobre cuestiones de detalle, busca dar respuesta a una pregunta que a los investigadores no parece ocurrírseles y que los filósofos sistemáticamente eluden. Lo que este hombre quiere es algo que está más allá del razonamiento crítico; algo que alguien de espíritu adecuado haya conocido intuitivamente como una Verdad (con mayúscula) acerca de la existencia

humana y la naturaleza del cosmos; algo que penetre el pecho y punce el corazón con lo que Baudelaire llamaba "la acerada punta del infinito", *la pointe acerée de l'infini.* Lo que quiere es una filosofía que se haga cargo y resuelva la tarea antes realizada por la religión; y, por más cursos universitarios que siga en torno a la validez de la inferencia lógica, esta necesidad subsiste.

El ideal apetecido por el pensador de inclinaciones prácticas, es una filosofía como sierva de la investigación empírica, un pensamiento que lleve puestas las anteojeras de los criterios aceptados por la ciencia contemporánea, una metafísica sometida a la crítica racional proveniente de todos los cuadrantes, en una palabra: la razón infalible. El otro tipo de pensador, en cambio, no ha sido convencido por todas las plausibles investigaciones y descubrimientos. Tampoco rechazará el reproche de ser algo misterioso en sus exigencias personales. No pide que la filosofía sea comprensible a todo contemporáneo de bajo nivel intelectual. Lo que quiere es una respuesta (o siquiera la sugestión de una respuesta) a las primeras preguntas de su espíritu.

Los sabios de la India están con el segundo punto de vista. Nunca han pretendido que sus enseñanzas fueran populares. En realidad, solo en los últimos años sus palabras se han hecho accesibles a la mayoría a través de textos y traducciones impresos en lenguas populares. Los sabios de la India hacen hincapié en saber ante todo si un candidato que quiere ingresar en el santuario de su filosofía posee las necesarias cualidades espirituales. ¿Ha cumplido con las disciplinas preliminares? ¿Tiene madurez suficiente para beneficiarse entrando en contacto con el *gurú*? ¿Merece estar sentado a los pies del maestro? Los sabios de la India han enfrentado los misterios del universo y han expresado sus respuestas siguiendo líneas completamente diferentes de las que recorren los más célebres representantes de la ciencia y de la educación contemporáneas. No niegan ni piden disculpas por el hecho de que sus enseñanzas sean difíciles de entender y, por tanto —necesariamente—, esotéricas.

Veremos en seguida cuáles son los requisitos que debe satisfacer el discípulo indio (*adhikārin*) para especializarse en alguna de las ramas del saber[10]; pero primero introduzcámonos en el tema a través de dos entretenidas anécdotas sobre los exámenes y pruebas a que deben someterse los aprendices indios. Ellas nos mostrarán que, aun cuando el

[10] Cf. infra, págs. 52-56.

candidato haya dado prueba de su capacidad y haya sido aceptado como adepto con buenos títulos para ser instruido, no debe creerse ya maduro para entender siquiera los primeros principios de la sabiduría acerca de la realidad. La superioridad de su carácter y de sus cualidades (aun cuando exceda el nivel de la mayoría y hasta de la minoría normal privilegiada) no lo aseguran contra las acechanzas y peligros del engañoso camino que lleva a la verdad más recóndita.

La primera narración, acerca de un rey que había sido aceptado como discípulo por el famoso filósofo vedantino Śáṅkara (ca. 788-820 u 850 d. C.), nos dará una idea de la elevación de las concepciones fundamentales de la filosofía clásica de la India y dará ejemplo de su incompatibilidad con el sentido común. Son revelaciones procedentes de "la otra orilla", de la "Transjordania" o, como dice la tradición del budismo mahāyāna: son pistas para llegar a la "Sabiduría trascendental de la lejana Ribera (*brajña-bā'ramitā*), reflexiones procedentes de estas copiosas y turbulentas aguas del río de la vida, que hay que cruzar en el bote (*yāna*) de la práctica iluminadora conferida por las virtudes búdicas. La meta suprema de la investigación, enseñanza y meditación humanas, no debe ser la detallada descripción de nuestra propia orilla sino el viaje a la otra ribera, transformándonos. Sobre este ideal todas las filosofías de la India están de acuerdo[11].

[11] *Nota del compilador: El Buddha* (ca. 563-483 a. C.) no aceptaba la autoridad de los *Veda;* de aquí que la doctrina que enseñaba fuera heterodoxa y se desarrollara aparte de la línea védica ortodoxa, produciendo escuelas y sistemas propios. Pueden distinguirse dos grandes divisiones en el pensamiento budista. La primera se dedicaba al ideal de salvación individual y consideraba que el camino para alcanzar este fin era la autodisciplina monástica. El segundo, que parece haber madurado en el norte de la India desde los dos primeros siglos de la era cristiana (mucho después que los otros se hubieron diseminado llegando por el sur hasta la isla de Ceilán), propuso el ideal de salvación para todos y elaboró disciplinas de devoción popular y servicio secular universal. Al primero se lo conoce con el nombre de *Hīnayāna,* la pequeña (*hīna*) barca o vehículo (*yāna*)*",* en tanto que el segundo es el *Mahāyāna,* "la gran (*mahā*) barca o vehículo", es decir, la barca en la que pueden ir todos. El *Hīnayāna* se apoya en un gran cuerpo de escrituras escritas en pāli (dialecto indoario de la época de Buddha) cerca del año 80 a. C., por los monjes de Ceilán (el llamado Canon pāli). Además de reconocer este canon, el *Mahāyāna* produjo un cuerpo de escrituras propio, en sánscrito (la tradicional lengua culta y sagrada de la India védica, que hasta nuestros días se ha conservado, con pequeños cambios). Entre las principales de estas escrituras budistas están los textos llamados *Prajñā-pā'ramita,* que ya hemos mencionado y que serán discutidos más adelante, en las páginas 309, 377. El *Mahāyāna* se difundió por el norte entrando en la China, el Tibet y el Japón, llevando la "sabiduría trascendental de la otra ribera" a esos países; el *Hínayāna* sobrevive sobre todo en Ceilán, Birmania y Siam.

La doctrina del *Vedānta*, tal como la sistematizó y expresó *Ś*ánkara, hace hincapié en un concepto bastante enigmático: el de *māyā*[12]. *Māyā* denota el carácter insustancial y fenoménico del mundo que observamos y manejamos, así como de la mente misma y aun de los estratos y facultades conscientes y subconscientes de la personalidad. Este concepto ocupa un puesto clave en el pensamiento y en la enseñanza del *Vedānta*, y el discípulo, si no lo entiende correctamente, puede llegar a la conclusión de que el mundo externo y su yo carecen de toda realidad y son meras inexistencias, "como los cuernos de la liebre". Este error es frecuente en las primeras etapas de la instrucción, y para corregirlo con ejemplos palpables se cuentan innumerables anécdotas cómicas acerca de los *adhikārin* indios y de sus *gurú*.

El rey de nuestro cuento, discípulo del filósofo *Ś*ánkara, era hombre de mentalidad sobria y realista, que no podía dejar de tener en cuenta su propio esplendor real y su augusta personalidad. Cuando su maestro le indicó que considerase todas las cosas, inclusive el ejercicio de su poder y el usufructo de su regia voluntad, como meros reflejos indiferentes (puramente fenoménicos) de la esencia trascendental que era el Yo no solo de él mismo sino de todas las cosas, el rey puso alguna resistencia. Y cuando se le dijo que ese único Yo le parecía múltiple debido a una ilusión producida por su innata ignorancia, el rey resolvió poner a prueba a su gurú

Entre tanto la tradición védico-upanishádica no dejó de desarrollarse, sino que produjo su propia serie de filósofos creadores y sistematizadores. El más célebre de ellos fue el brillante genio de Śánkara (ca. 788-820 u 850 d.C.), cuyos comentarios sobre las escrituras védicas ortodoxas fundamentales constituyen el monumento supremo del período reciente de la filosofía india. El término *Vedānta* (=*Veda*+*anta*, fin: "fin del *Veda*" es decir, la meta o desarrollo terminal del pensamiento védico) se aplica a las obras y conceptos de este último período de escolasticismo ortodoxo hindú (cf. infra, págs. 322-362).

[12] *Nota del compilador: Māyā*, de la raíz *mā*, "medir, formar, construir" denota, en primer lugar, el poder que tiene un dios o un demonio de producir efectos ilusorios, de cambiar de forma y de aparecer bajo máscaras engañosas. De aquí deriva el sentido de "magia" es decir, el acto de producir ilusiones por medios sobrenaturales; y luego, simplemente, "el acto de producir ilusiones", por ejemplo en la guerra, el camuflaje, etcétera. (Ver infra, página 105). En la filosofía vedāntina, la *Māyā* es específicamente "la ilusión que se sobreimpone a la realidad como efecto de la ignorancia"; por ejemplo: ignorando la naturaleza de una cuerda que vemos en el camino, podemos percibir una víbora. Śánkara dice que todo el universo visible es *māyā*, una ilusión que los engañosos sentidos y la mente no iluminada del hombre sobreimponen al verdadero ser (compárese con la *Crítica de la razón pura* de Kant; nótese también que para el físico moderno una pequeña unidad de materia puede aparecer como partícula o como onda de energía, según el instrumento con el que se la observa). Cf. Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian* a*nd Civilization*, The Bollingen Series VI, Nueva York, 1946, índice s. v. *Māyā*.

y comprobar si éste era capaz de comportarse como una persona absolutamente desapegada.
Por lo tanto, al día siguiente, viniendo el filósofo por una de las imponentes avenidas que conducían al palacio para dar su segunda conferencia al rey, le soltaron un enorme y peligroso elefante enfurecido por una quemadura. *Ś*ánkara se dio vuelta y huyó apenas percibió el peligro y, cuando el animal estaba casi sobre él, desapareció. Luego lo encontraron en la copa de una alta palmera, a la que había subido con una destreza más propia de marineros que de intelectuales. El elefante fue cazado, sujetado y devuelto a los establos, y el gran *Ś*ánkara, transpirando por todos los poros, se presentó ante su discípulo.
Con toda cortesía, el rey presentó excusas al maestro de críptica sabiduría por el infortunado y casi desastroso accidente. Luego, con una sonrisa apenas disimulada y pretendiendo seriedad, preguntó al venerable maestro por qué había recurrido a una fuga física, puesto que debía haberse dado cuenta de que el elefante tenía un carácter puramente ilusorio y fenoménico.
El sabio replicó:
-En efecto, la pura verdad es que el elefante es irreal. Con todo, tú y yo somos tan irreales como ese elefante. Solo tu ignorancia, ocultando la verdad con este espectáculo de fenomenismo irreal, te hizo ver mi yo fenoménico trepando a un árbol irreal.
La segunda anécdota gira también en torno a la innegable impresión física producida por un elefante; pero esta vez el *adhikārin* es un estudioso muy serio que adopta la actitud precisamente opuesta a la del rey materialista. Śrī Rāmakrishna solía recitar a menudo este cuento para ilustrar el misterio de la *māyā*. Es un ejemplo adecuado, sorprendente y memorable, con un dejo del suave humor que caracteriza a tantas narraciones populares de la India.
Se nos dice que un viejo *gurú* estaba por concluir las lecciones secretas que había estado dando a un alumno adelantado acerca de la omnipresencia de la Persona Espiritual divina. Mientras el discípulo escuchaba, recogido y lleno de felicidad por aprender, el sabio y anciano maestro decía:
-Todo es Dios, el Infinito, puro y real, ilimitado y más allá de los pares de opuestos, libre de cualidades diferenciales y distinciones limitadoras. Éste es el sentido último de todas las enseñanzas. de nuestra santa sabiduría.
El alumno comprendió y dijo:

-Dios es la única realidad. A ese Uno Divino podemos encontrarlo en todo, sin padecer sufrimientos ni ningún otro defecto. Cada tú y yo es Su morada, toda forma es una figura obnubiladora en cuyo interior habita el único e inactivo Activador.
Estaba exaltado; una oleada sentimental lo traspasó y se sintió luminoso e inmenso, como una nube que, al aumentar su volumen, llega a ocupar el firmamento. Cuando echó a caminar lo hizo con agilidad y sin peso. Sublime, como la única nube en una completa soledad, caminaba por el medio de la carretera, cuando un enorme elefante apareció en dirección opuesta. El cornaca, sentado sobre el cuello del animal, le gritó:
-¡Apártate!- Y los incontables cascabeles de la red que cubría a la enorme bestia dejaron oír una cascada de sonidos argentinos siguiendo el ritmo del suave e inaudible paso. El exaltado estudioso de la ciencia vedantina, aunque lleno de divinos sentimientos, oyó y vio al elefante que se aproximaba y se preguntó:
—¿Por qué habré de dejar paso a ese elefante? Yo soy Dios; el elefante es Dios. ¿Tendrá Dios miedo de Dios?— Y así, intrépidamente y con fe, continuó en medio de la carretera. Pero cuando Dios se acercó a Dios, el elefante arrolló su trompa en torno a la cintura del pensador y lo arrojó fuera del camino. El suelo era duro y el discípulo se lastimó un poco, pero su estupor era aún mayor. Cubierto de polvo, magullado y renqueando, con mente confusa, volvió al maestro y le contó su rara experiencia. El gurú lo escuchó serenamente y cuando el cuento hubo terminado replicó sencillamente:
—En efecto, tú eres Dios, y también el elefante. Pero, ¿por qué no escuchaste la voz de Dios que desde el cornaca, que también es Dios, te pedía dejar paso?
Hasta cierto punto, el verdadero pensamiento filosófico tiene que ser siempre difícil de comprender en la totalidad de su alcance y sus implicaciones. Aun expresado con perfecta claridad y la más precisa coherencia lógica, siempre resulta elusivo.
Si las palabras de Platón y Aristóteles, por ejemplo, hubieran llegado a ser dominadas por sus intérpretes durante los siglos que han pasado desde que fueran expresadas, ciertamente no serían el tópico vital del apasionado y siempre renovado debate y de las investigaciones que siguen siendo hasta este mismo momento. Una verdad profunda, aunque sea comprendida por el intelecto más penetrante y expresada en términos exactos, será leída de modos opuestos en épocas diferentes. Aparentemente asimilada e integrada,

continuará como fuente de nuevos y asombrosos descubrimientos para generaciones futuras. La Antigüedad poseía todo el texto de Heráclito, no solo los pocos y breves fragmentos y ocasionales referencias que han llegado hasta nosotros, y, sin embargo, ya entonces se lo conocía como “el oscuro”; empero, es el primer maestro de la literatura occidental de frase tajante y aforismos claros y sucintos.

Se dice que Hegel, el más elevado y poderoso de los filósofos románticos —a un tiempo claro y críptico, abstracto y realista—, era consolado por uno de sus discípulos mientras yacía en su lecho de muerte, en 1831, prematuramente consumido por el cólera. Quien lo consolaba era uno de sus más íntimos amigos y distinguidos seguidores y trataba de animar a su maestro diciéndole que, si fallecía antes de completar su gigantesca obra enciclopédica, sus fíeles discípulos quedaban para proseguirla. Hegel, sereno como el silencio antártico, a punto de morir, levantó apenas la cabeza, murmurando: “Tuve un discípulo que me entendió”. Y mientras los presentes ponían toda su atención para oír el nombre que había de pronunciar el venerado maestro, su cabeza volvió a hundirse en la almohada: “Un discípulo que me entendió —prosiguió diciendo— y que me entendió mal”.

Estas agudas anécdotas no son quizá literalmente ciertas. Como si fueran un jeroglífico, sin embargo, generalmente reflejan algo verdadero. Las biografías contenidas en las *Vidas* de Plutarco son, en gran parte fábulas de este tipo, referentes a los hombres famosos del mundo antiguo. Como los cuentos hindúes, destacan lo que hay de cierto.

Hay en la filosofía occidental una larga e imponente serie de distinguidos maestros, como Pitágoras, Empédocles y Platón, Plotino y los neoplatónicos, los místicos medievales, Spinoza y Hegel, que se ocupan en problemas situados más allá de la esfera del sentido, común y que solo pueden expresarse en fórmulas difíciles y por medio de paradojas. La filosofía india procede de la misma manera. Los pensadores orientales son tan conscientes como los occidentales de que los medios ofrecidos por la mente y las facultades racionales son inadecuados para aprehender y expresar la verdad. El pensamiento está limitado por el lenguaje. El pensar es como una silenciosa conversación interior. Lo que no puede formularse con las palabras y símbolos corrientes de una tradición dada no existe para el pensar usual. Por consiguiente requiere cierto esfuerzo creador de parte de un espíritu intrépido y fervoroso que irrumpa a través de las palabras para llegar hasta lo tácito, es decir, para llegar a divisarlo. Y luego hace

falta otro esfuerzo para traerlo al campo lingüístico y acuñar un nuevo término. Desconocida, innominada, inexistente al parecer, pero en realidad existiendo, la verdad tiene que ser conquistada, descubierta y traducida al lenguaje; donde, inevitablemente, acto continuo volverá a ser mal comprendida.

Las posibilidades técnicas y prácticas del pensamiento, en cualquier época, quedan por tanto estrictamente limitadas por el alcance y la riqueza del caudal idiomático disponible: el número y la extensión de los sustantivos, verbos, adjetivos y partículas. La totalidad de este caudal en la filosofía india se designa con el término *nāman* (en latín *nomen,* de donde procede la palabra española "nombre"). La sustancia con la cual opera nuestra mente al pensar está formada por este tesoro nominal de ideas. *Nāman* es el reino interior de los conceptos, que corresponde al reino exterior de las "formas" percibidas, que en sánscrito se llama *rūpa*, "forma", "figura", "color" (pues no hay forma o figura sin color). *Rūpa* es la contraparte exterior de *nāman; nāman* es el interior de *rūpa.* Por ende *nāma-rūpa* significa, por una parte, el hombre, el individuo que experimenta y piensa, el hombre dotado de mente y sentidos; y por otra parte significa todos los medios y objetos del pensamiento y de la percepción. *Nāma-rūpa* es la totalidad del mundo, subjetivo y objetivo, en tanto es observado y conocido.

Ahora bien, aunque todas las escuelas de la filosofía india difieren grandemente en su formulación de la esencia de la verdad última o de la realidad básica, afirman con unanimidad que el objeto último del pensamiento y meta. final del conocimiento se halla más allá del alcance de *nāma-rūpa.* Tanto el hinduismo vedantino como el budismo mahāyāna hacen constante hincapié en lo inadecuado del lenguaje y del pensamiento lógico para expresar y comprender sus sistemas. Según la clásica fórmula del *Vedānta,* el factor fundamental del carácter y de los problemas de nuestra conciencia normal y diurna, la fuerza que construye el ego y lo induce a tomarse a sí mismo y a sus experiencias por la realidad, es la "ignorancia", "nesciencia" (*avidyā*). No es posible decir que esa ignorancia sea algo "existente" (*sat*), ni tampoco "inexistente" (*á-sat*), sino "inefable, inexplicable, indescriptible" (*a-nirvacanīya*). Porque —dicen— si fuera "irreal e inexistente" carecería de fuerza suficiente para atar la conciencia a las limitaciones del individuo y ocultar de la visión interior del hombre la realización de la inmediata realidad del Yo, que es el único Ser. Pero, por otra parte, si fuera "real", absolutamente indestructible, no podría ser desvanecida tan fácilmente por el conocimiento (*vidyā*)*;* jamás se habría

descubierto que el Yo (*ātman*) es el sustrato último de todos los entes, y no habría *Vedānta* capaz de guiar el intelecto hacia la iluminación. No se puede decir que la "ignorancia" *sea,* porque cambia. La transitoriedad es su carácter propio, que el estudioso reconoce en el momento en que trasciende su engañoso hechizo. Su forma es "la forma del devenir" (*bhāva-rūpa*)*:* efímero, perecedero, vencible y, sin embargo, esta misma "gnorancia" difiere de los fenómenos transitorios particulares que ella abarca, porque esa "gnorancia" ha existido —aunque siempre cambiante— desde tiempo inmemorial. En realidad, es la raíz, causa y sustancia del tiempo. Y lo paradójico es que aunque no ha tenido comienzo puede tener fin, pues el individuo, encadenado a ella por la perenne rueda de los renacimientos, y sujeto a lo que vulgarmente se llama la ley de la transmigración de la vida monádica o alma, puede darse cuenta de que toda la esfera de la ignorancia es un ente sin realidad última. Y puede hacerlo por un simple acto de percatación íntima (*anúbhava*), o sea un momento de simple darse cuenta: "yo, (soy) nesciente" (*áham ajña*).

La filosofía india afirma con insistencia que las experiencias posibles que la mente puede tener con respecto a la realidad exceden en gran medida la esfera del pensamiento lógico. Para expresar y comunicar un conocimiento logrado en momentos de intuición que trascienden el plano gramatical hay que utilizar metáforas, símiles y alegorías, que no son nuevos adornos y accesorios innecesarios, sino los vehículos propios del sentido que no podría expresarse ni se lo hubiera podido alcanzar mediante las fórmulas lógicas del pensamiento verbal normal. Las imágenes significativas pueden abarcar y manifestar con claridad y gráfica coherencia el carácter paradójico de la realidad conocida por el sabio: una realidad translógica que, expresada en el lenguaje abstracto del pensamiento normal, parecería contradictoria, incoherente, y hasta absolutamente desprovista de sentido. Por tanto la filosofía de la India se sirve francamente de los símbolos e imágenes del mito, y en última instancia no está en conflicto con la estructura y el sentido de la creencia mitológica.

Los filósofos críticos griegos anteriores a Sócrates, los pensadores presocráticos y los sofístas, prácticamente destruyeron su tradición mitológica nativa. Su nuevo enfoque para dar solución a los enigmas del universo, de la naturaleza humana y del destino, se conformaba a la lógica de las nacientes ciencias naturales —física, astronomía— y de las matemáticas. Bajo su poderoso influjo, los antiguos símbolos mitológicos degeneraron en temas de novela divertidos y elegantes, no más edificantes

que meras habladurías sociales acerca de los complicados amoríos y reyertas de la clase alta residente en el cielo. Por el contrario, en la India la mitología no dejó nunca de asistir y auxiliar a la filosofía en la expresión de su pensamiento. La rica pictografía de la tradición épica, los rasgos de las divinidades cuyas encarnaciones y hazañas constituían el mito, y los símbolos religiosos, populares y esotéricos, sirvieron reiteradamente a los fines de la enseñanza, convirtiéndose en receptáculos con los que los maestros comunicaban sus renovadoras experiencias de la verdad. De esta manera se logró la cooperación de lo más reciente con lo más antiguo, de lo más bajo con lo más elevado: un hermoso connubio de la mitología con la filosofía, que se ha mantenido con tanto éxito que la civilización india en conjunto está imbuida de significación espiritual. La estrecha interdependencia y perfecta armonía entre ambas sirve para contrarrestar la natural tendencia de la filosofía india hacia lo esotérico y recóndito, hacia lo apartado de la vida y de la educación de la sociedad. En el mundo hindú, el folklore y la mitología popular llevan a las masas las verdades y enseñanzas de los filósofos. En esta forma simbólica, las ideas no tienen que ser rebajadas para popularizarse. La vívida pictografía, muy adecuada a este uso, conserva las doctrinas sin dañar en lo más mínimo su sentido.
La filosofía india es fundamentalmente escéptica con respecto a las palabras; no cree que sean adecuadas para traducir el tema principal del pensamiento filosófico, y por tanto emplea gran cautela cuando se trata de poner en una fórmula puramente intelectual la respuesta al enigma del universo y de la existencia humana. Cuando un hombre se pone a filosofar, antes de reducir sus aspiraciones a cuestiones metodológicas y críticas acerca de sus facultades mentales y sensoriales, su problema básico puede expresarse así: ¿Qué es todo esto que me rodea, este mundo en que me encuentro? ¿Qué es este proceso que me transporta, junto con la Tierra? ¿De dónde viene todo? ¿A dónde va? ¿Cuál ha de ser mi papel, mi deber, mi meta, en medio de este drama enloquecedor en el que me encuentro comprometido? Pero “todo esto que me rodea, y mi propio ser” es la red de dificultades llamada *māyā*, la potencia creadora del mundo. *Māyā* manifiesta su fuerza a través del universo que se desarrolla y a través de las formas de los individuos. La filosofía de la India concibe que la tarea primordial, y en última instancia irrenunciable, del hombre, consiste en comprender ese secreto, saber cómo actúa, y trascender, si es posible, su hechizo cósmico, irrumpiendo a través de todos los estratos intelectuales y emocionales de la psique.

3. LAS PRETENSIONES DE LA CIENCIA

Cuando yo era estudiante, generalmente se consideraba que la frase "filosofía india" era contradictoria, una *contradictio in adiecto*, comparable al absurdo de decir "madera de hierro". La "filosofía india" era algo sencillamente inexistente como las "calendas griegas" o, como dicen los lógicos hindúes, "los cuernos de la liebre" o "el hijo de una mujer estéril". De todos los profesores que ocupaban cátedras de filosofía en forma permanente en esa época, había solo un solitario entusiasta, un discípulo de Schopenhauer, el viejo Paul Deussen, que daba regularmente clases sobre la filosofía de la India. Desde luego, los orientalistas, hasta cierto punto, proporcionaban información preparando ediciones de textos, auxiliados acaso por algún discípulo; pero nunca se preocupaban por investigar el problema de si había una "filosofía india". Todo cuanto encontraban en sus documentos lo interpretaban sobre base filológica, y luego pasaban a la línea siguiente. Entre tanto los profesores de filosofía estaban unánimemente de acuerdo —unos cortésmente, otros sin cortesía— en que la filosofía, en el sentido cabal de la palabra, no existía fuera de Europa. Y, como veremos en seguida, esta actitud no carecía totalmente de justificativo desde el punto de vista técnico.

Pero en esa misma época otro grupo de historiadores elaboraba una concepción mucho más amplia y alentadora de la historia de las ideas y de la evolución del espíritu humano. Su representante más destacado fue Wilhelm Dilthey. Estos hombres sintieron la necesidad de incorporar las filosofías de la India y de la China a las obras que pretendían ser la historia universal del pensamiento humano, aunque ellos mismos fueran incapaces de realizar esta tarea. Sostenían —desde entonces se lo ha admitido en general— que si hemos de aceptar a un pensador como Hobbes en la lista de autores importantes, no podemos desatender a lo que dijo Confucio sobre la educación, la política, el gobierno y la ética. O si Maquiavelo ha de ser tratado como el primer pensador político moderno, algo habrá que decir acerca del sistema hindú que aparece en el *Arthaśāstra*[13]. Igualmente, si san Agustín, santo Tomás de Aquino y Pascal pueden llamarse filósofos religiosos, entonces no es posible hacer a un lado a los grandes teólogos

[13] Infra, págs. 37-40 y 78-118.

hindúes como Śānkara y Rāmā‘nuja[14] que, con gran despliegue de técnica escolástica, expusieron los fundamentos filosóficos de la teología vedantina ortodoxa. Y tan pronto como se reconoce que Plotino o Meister Eckhart son filósofos, no es posible ignorar a Lao Tse, ni a los maestros del *yoga* hindú o budista. Y así se fueron añadiendo referencias a la China y a la India en nuestras historias del pensamiento, como notas de pie de página, ojeadas marginales, o capítulos preliminares, que adornaban la historia de la "verdadera" filosofía, que comenzó con los griegos jónicos, Tales, Anaximandro y Heráclito, en los siglos VI y V antes de Cristo[15].

A pesar de la influencia de este punto de vista, aun en los primeros años de este siglo muchos no quisieron conferir al pensamiento hindú el dignificante título de "filosofía". Sostenían que "filosofía" es un término griego que significa algo único y particularmente noble, nacido entre los griegos y proseguido solo por la civilización occidental. En apoyo de este aserto podían remitirse a la autoridad de Hegel que, ya un siglo antes que ellos, con magistral intuición y completo dominio de los datos disponibles, había tratado a la India y la China en su *Filosofía de la religión y en* su *Filosofía de la historia.* Hegel acuñó ciertas fórmulas aún insuperadas para el estudio de la historia, que han sido corroboradas por el conocimiento más reciente de los hechos y de las fuentes (hoy mucho mayor de lo que era en su época). Aunque sin par en su capacidad intuitiva, desterró a la India y a la China, junto con sus filosofías, de los principales capítulos de su obra, considerando que las hazañas de estas dos civilizaciones casi desconocidas eran una especie de preludio ejecutado antes de que se levantara el telón que ocultaba la "verdadera" historia, que comenzó en el Cercano Oriente, y la "verdadera" filosofía, que era un invento de los griegos. El argumento de Hegel —que sigue siendo el argumento de aquellos a quienes todavía repugna dar el título de "filósofos" a los inmortales pensadores de la India y de la China— es que a los sistemas orientales les falta algo. Comparados con la filosofía occidental, antigua y moderna, lo que evidentemente les

[14] Infra, págs. 326 y sigs.; 358, 359.

[15] Georg Misch, discípulo de Dilthey y compilador de sus copiosos manuscritos póstumos, y que ahora [1942] se encuentra en Cambridge, Inglaterra, ha comparado los pasos y etapas de la filosofía griega durante el período anterior a Platón con desenvolvimientos paralelos en la historia china e india. Misch ha reunido textos de cada una de estas tres tradiciones, en los cuales se tratan problemas similares, y los ha presentado en una serie de traducciones selectas, junto con comentarios. (Georg Misch, *Der Weg in der Philosophie,* Leipzig 1926). [Hay ed. alemana posterior, ampliada, y traducción inglesa, parcialmente reelaborada sobre la segunda edición alemana. (*N. del T.*)].

falta es el contacto íntimo, renovado y fructífero con las progresistas ciencias naturales: les faltan los métodos críticos cada vez más perfectos y la concepción, cada vez más secular, ateológica, prácticamente antirreligiosa, del hombre y del mundo. Y se pretende que esto basta para restringir la aplicación de la palabra "filosofía" en el sentido que se le da en Occidente.

Hay que admitir que en este punto la Guardia Vieja tiene razón. La filosofía occidental se ha distinguido por su íntima y continua relación con la ciencia racional. Considérese, por ejemplo, el papel de las matemáticas aplicadas en la astronomía, la mecánica y la física griegas, o el planteamiento que pensadores como Aristóteles o Teofrasto hicieron de problemas de zoología y de botánica, metódicamente y sin el oscurecimiento de concepciones teológicas o místicas. Se ha sostenido que el pensamiento indio, en el mejor de los casos, puede compararse no con la gran línea de la filosofía occidental sino solo con el pensamiento cristiano medieval, desde los Padres de la Iglesia hasta santo Tomás de Aquino, cuando la especulación filosófica estaba sometida a los intereses de la fe "revelada" y obligada a desempeñarse como sierva o auxiliar de la teología (*ancilla theologiae*), sin permitírsele desafiar o analizar los fundamentos dogmáticos establecidos e interpretados por los decretos de los papas y mantenidos mediante la persecución de todos los herejes y librepensadores. La filosofía griega, y luego también la filosofía moderna —tal como la representan Giordano Bruno (que murió en la hoguera) y Descartes— invariablemente ha dejado tras de sí una estela revolucionaria, produciendo en forma creciente y radical una liberación del pensamiento capturado por el tradicionalismo religioso. Ya a mediados del siglo V a. C., Anaxágoras fue desterrado de Atenas por declarar que el Sol no era el dios solar Helios sino una esfera celeste incandescente. Entre los crímenes imputados a Sócrates, por los que tuvo que beber la cicuta, figuraba el de falta de fe en la religión establecida, es decir en las divinidades tutelares de Atenas. Y desde los días de Bruno y Galileo en adelante, las ciencias y la filosofía modernas han alcanzado su actual madurez solo batallando a cada paso contra las doctrinas del hombre y de la naturaleza tradicionalmente establecidas por la Iglesia. Nada comparable, o por lo menos nada de magnitud tan revolucionaria y explosiva, se ha manifestado jamás en Oriente.

La filosofía occidental se ha convertido en el ángel custodio del pensamiento crítico y desprejuiciado. A esta posición ha llegado tras largos contactos con los progresistas métodos de las ciencias, a los cuales ha

guardado constante fidelidad. Y está dispuesta a mantener esta actitud aun cuando de ello resulte la destrucción de todos los valores tradicionales en la sociedad, la religión y la filosofía. Algunos pensadores del siglo XIX negaron a la filosofía india igualdad de derecho porque se sentían responsables ante la verdad de las ciencias modernas, establecida mediante experimentos y críticas. Y la filosofía, tal como ellos la concebían, debía exponer los métodos de este progreso racional, salvaguardándolo contra el diletantismo, la lógica afectiva y los prejuicios arraigados de una especulación indisciplinada, muy propia del hombre arcaico.

Por otra parte, existe una actitud de reverente tradicionalismo, notable en la mayoría de los grandes documentos del pensamiento oriental, una disposición a someterse a las autorizadas declaraciones de los maestros inspirados que pretenden haber tenido contacto directo con la verdad trascendental. Esta característica sería indicio de una incorregible preferencia por la visión, la intuición y la experiencia metafísica antes que por el experimento, el trabajo de laboratorio y la reducción de los datos de los sentidos a fórmulas matemáticas exactas. Nunca hubo en la India tan estrecha afinidad entre la ciencia natural y la filosofía que permitiera una importante fecundación recíproca. No hay nada en la física, la botánica o la zoología hindú que pueda compararse con los grandes descubrimientos de Aristóteles, Teofrasto, Eratóstenes y los científicos de la Alejandría helenística. El pensamiento de la India no ha sido influido por las críticas, los nuevos materiales y las sugerencias que los pensadores occidentales han estado recibiendo continuamente de fuentes científicas. Y si no puede decirse que las ciencias naturales indias alguna vez igualaron las conocidas en Europa aun en tiempos de los griegos, ¡cuánto mayor es hoy su desigualdad!

Bajo el influjo de los grandes descubrimientos de nuestros laboratorios, la filosofía moderna ha reformado por completo su concepción de los problemas. Sin el desarrollo de la matemática, la física y la astronomía, sin la obra de Galileo, Torricelli y sus contemporáneos, nunca se hubiera descubierto la nueva manera de pensar cuyos representantes son Descartes y Spinoza. Spinoza se ganaba la vida como óptico, fabricando lentes, moderno instrumento de avanzada para las ciencias más recientes. La obra múltiple de Leibniz muestra con la mayor claridad la estrecha relación o, más bien, la fusión de la matemática y la física con la filosofía del siglo XVII. Y no es posible estudiar a Kant sin tomar en cuenta a Newton. Durante el siglo XIX, la contrapartida de la ciencia fueron las filosofías

positivistas y empiristas de Comte, Mill y Spencer. En realidad, todo el curso del pensamiento occidental en la Edad Moderna ha sido fijado por el progreso incesante y pacificador de las ciencias racionales, secularizadas, desde los días de Francis Bacon y el surgimiento de la Nueva Ciencia, hasta el momento actual, en que las vertiginosas teorías de Einstein, Heisenberg, Planck, Eddington y Dirac sobre la estructura del átomo y del universo han proyectado nuevas tareas no solo para los filósofos de hoy sino para los de generaciones futuras.

Nada similar encontraremos en la historia de la India, aunque en la Antigüedad clásica existe una situación análoga desde Tales a Demócrito, y desde Platón y Aristóteles a Lucrecio. No pocos presocráticos se distinguieron en matemática, física y astronomía tanto como en la especulación filosófica. Tales se hizo más famoso prediciendo matemáticamente un eclipse de sol que declarando a sus contemporáneos que el agua es el elemento primario de todo el universo, idea que había sido común a varias mitologías anteriores. Del mismo modo, Pitágoras ganó celebridad como descubridor de ciertos principios básicos de la acústica. Aristóteles dice que los pitagóricos "se aplicaron al estudio de la matemática y fueron los primeros en hacer prosperar esa ciencia[16]". Considerando los principios del número como los primeros principios de todas las cosas existentes Pitágoras descubrió experimentalmente que los intervalos musicales dependen de ciertas proporciones aritméticas entre las longitudes de las cuerdas en la misma tensión, y aplicó este descubrimiento de las leyes de la armonía a la interpretación de toda la estructura del cosmos. Así en la antigua Grecia como en la Europa actual, la especulación filosófica acerca de la estructura y de las fuerzas del universo, la naturaleza de las cosas y el carácter esencial del hombre, en gran medida ha sido influida por el espíritu de la investigación científica, cuyo resultado es la disolución de las ideas arcaicas, tradicionalmente establecidas por la mitología y la teología, acerca del hombre y el mundo. El tradicionalismo basado en la revelación y en antiguas experiencias visionarias fue desacreditado. Siguió una serie de revoluciones intelectuales que en parte fueron causa y prototipo intelectual del derrumbe de nuestros sistemas sociales, producido siglos más tarde: desde la Revolución Francesa de 1789 hasta las revoluciones de Rusia y Europa Central en el siglo XX y, por

[16] *Aristóteles, Metafísica*, 1, 985 *b* 24.

último, los recientes levantamientos, no menos importantes, ocurridos en México, Sudamérica y China.
Por el contrario, la filosofía india se ha mantenido tradicional. Auxiliada y renovada no por el experimento externo sino por las experiencias íntimas de la práctica del *Yoga*, no ha destruido las creencias heredadas sino que las ha interpretado, y a su vez ha sido interpretada y corregida por las fuerzas de la religión. En la India, la filosofía y la religión difieren en ciertos puntos; pero no ha habido nunca un ataque total y disolvente, por parte de los representantes de la pura crítica, contra el baluarte inmemorial de las ciencias populares. Al final, ambas instituciones se han reforzado recíprocamente, de modo que en cada una de ellas pueden encontrarse características que en Europa atribuiríamos solo a su opuesta. De aquí que no carecieran de justificación los profesores de nuestras universidades que por tanto tiempo se negaron a dar el título griego y occidental de “filosofía” al pensamiento indio en torno a los problemas humanos de siempre. Sin embargo —y espero mostrarlo— existe y ha existido en la India algo que realmente es filosofía: una aventura tan osada y asombrosa como la más arriesgada que haya emprendido el mundo occidental. Solo que surge de una situación y una cultura orientales, apunta a fines relativamente extraños al espíritu de las universidades modernas y se sirve de otros métodos: los fines o metas que inspiraron a Plotino, Escoto Erígena y Meister Eckhart, así como las especulaciones de alto vuelo de presocráticos como Parménides, Empédocles, Pitágoras y Heráclito.

4. LOS CUATRO FINES DE LA VIDA

El hecho es que no hay ninguna palabra sánscrita que abarque e incluya todo aquello que en la tradición literaria india llamaríamos “filosófico”. Los hindúes disponen de varias maneras de clasificar los pensamientos que consideran dignos de aprender y de transmitir, pero carecen de una denominación única que comprenda todas sus generalizaciones fundamentales acerca de la realidad, la naturaleza humana y la conducta. El primero y principal de sus sistemas de clasificación es el de los cuatro fines, metas o campos de la vida humana.

1. *Artha*, el primer fin, consiste en las posesiones materiales. Las artes que sirven a este fin son las de la economía y la política, las técnicas para

sobrevivir en la lucha por la existencia contra la envidia y la competencia, la calumnia y el chantaje, la tiranía del déspota fanfarrón y la violencia de vecinos sin escrúpulos. Literalmente, la palabra *artha* significa "cosa, objeto, sustancia" y comprende todo el conjunto de objetos tangibles que podemos poseer, gozar y perder, y que necesitamos en la vida cotidiana para mantener una casa, sostener una familia y cumplir con los deberes religiosos, es decir, para realizar los actos virtuosos de nuestra vida[17]. Los objetos contribuyen también al goce sensible[18], al placer de los sentidos y a satisfacer las exigencias legítimas de la naturaleza humana: el amor, las bellas obras de arte, las flores, las joyas, las hermosas vestiduras, el alojamiento cómodo y los placeres de la mesa. La palabra *artha* connota, por tanto, "el usufructo de riquezas y de la prosperidad, las ganancias y la fortuna mundanas", y también "resultado"; en la vida comercial: "negocio, trabajo, precio" y en derecho: "demanda, acción, petición". Con referencia al mundo externo, *artha,* en su connotación más lata, significa "lo que puede percibirse, un objeto de los sentidos"; con referencia al mundo interno de la psique: "fin y meta, propósito, objeto, deseo, motivo, causa, razón, interés, uso, necesidad y preocupación"; como último miembro de un compuesto, *-artha:* "por causa de, en nombre de, para, a fin de". Este término reúne así todos los significados de: 1) el objeto de la actividad teleológica del hombre; 2) el medio de esa actividad; 3) la necesidad y el deseo sugeridos por esa actividad.

Hay en la India una literatura especial sobre el tema, en la cual el ámbito de la investigación se reduce al campo especial de la política: la política del individuo en su vida diaria y la política de obtener, ejercer y conservar el poder y la riqueza como rey. Hay fábulas de animales que ilustran este arte, pues la fábula es medio notabilísimo para presentar una filosofía realista de la vida. Los ejemplos consistentes en cuentos que proceden del mundo animal revelan e iluminan una despiadada ciencia de la supervivencia, un arte muy frío de prosperar a despecho de los constantes peligros que siempre acechan en la lucha por la vida y el poder, sostenida por los seres abierta o clandestinamente. Como todas las doctrinas indias, ésta es muy

[17] En la India se considera que los deberes religiosos y sociales son una deuda contraida al nacer en la comunidad y al permanecer en ella como miembro. Hay que pagar la deuda a los dioses que nos protegen y favorecen, a los antepasados a quienes debemos nuestra existencia, y a nuestros prójimos, con quienes compartimos las alegrías y las penas de la vida. El virtuoso cumplimiento de nuestro papel vital (*dharma*) es tema que se discutirá más adelante (págs. 42-43 y 128-147) como tercero de los Cuatro Fines.

[18] El placer (*kāma*) es otro de los Cuatro Fines; cf. infra, págs. 42-45 y 119-127.

especializada y tiene por fin enseñar un arte. No está confundida o fundamentalmente alterada por inhibiciones morales; a las técnicas se las presenta químicamente puras. Los textos son secos, incisivos, despiadados y cínicos; reflejan en el plano humano las leyes sin compasión del conflicto animal. Los seres que se devoran entre sí y prosperan a expensas de los otros inspiran el pensamiento del autor. Los principios fundamentales son los del fondo del mar; de aquí que a la doctrina se la llame el *Matsya-nyāya*, "El principio o ley (*nyāya*) de los peces (*matsya*)", que viene a ser: "el pez grande se come al chico". A esta enseñanza también se la llama *Arthaśāstra*, "El autorizado manual (*śāstra*) de la ciencia de la riqueza (*artha*)", en el que se encuentran todas las intemporales leyes de la política, la economía, la diplomacia y la guerra.

La literatura en torno a este tema comprende así, por una parte, fábulas de animales y, por otra, tratados sistemáticos y aforísticos. De las primeras, los dos textos más conocidos son el *Pañcatantra,* "Los cinco tratados" y el *Hitopadeśa*, "Instrucción (*upadeśa*) en lo útil y beneficioso (*hita*)". De los tratados sistemáticos, el más importante es sin duda una obra enciclopédica conocida con el nombre de *Kauṭi1iya Arthaśāstra, cuyo* nombre deriva de Cāṇakya Kauṭilya, que tradicionalmente se supone fue su autor, el legendario canciller de Candragupta el Maurya, que floreció a fines del siglo IV a. C. Cuando Alejandro Magno se internó por el noroeste de la India en 326 a. C., las provincias noroccidentales estaban gobernadas por la dinastía Nanda: unos cinco años después de la penetración de Alejandro, Candragupta, cuyo padre puede haber sido un Nanda, pero cuya madre era de origen humilde, destruyó esta casa y fundó el imperio de los Maurya, uno de los más poderosos en la historia de la India. El manual de política atribuido al sabio y astuto brahmán, que se supone lo aconsejó y lo apoyó en su empresa, presenta un amplio, detallado y movido cuadro del estilo y de las técnicas de gobierno, guerra y vida pública en el período en cuestión[19]. Un tratado mucho más breve, llamado el *Bārhaspatya Arthaśāstra*, es una densa colección de aforismos supuestamente revelados por el dios Bṛháspati, canciller mítico, sacerdote de la casa y principal consejero en política mundana de Indra, el rey de los dioses[20]. Otro sumario

[19] *Kauṭi1iya Arthaśāstra,* compilado por R. Shamasastry, Maisur, 1909; 2ª ed. revisada, 1919. Una traducción por el mismo investigador fue publicada en Bangalore, 1915; 2ª ed., 1923.

[20] *Bārhaspatya Arthaśāstra,* compilado y traducido por F. W. Thomas, Punjab Sanskrit Series, Lahore, 1921. Sobre Brháspati, cf. infra, págs. 70-71.

es el *Nītisāra* de Kāmándaki, "El extracto, jugo o esencia (*sāra*) del gobierno o conducta adecuada (*nīti*)[21]. Ésta es una obra muy posterior a la de Kauṭilya, compuesta en versos didácticos, a veces encantadores, que pretende contener el extracto o esencia de la compilación anterior. En muchos diálogos didácticos, cuentos y fábulas de la gran epopeya nacional, el *Mahābhā'rata,* se hallan también valiosos elementos, trozos sueltos y fragmentos de tratados hoy perdidos, procedentes de la época feudal de la India, en los siglos VIII y VII a. C. Y tenemos también algunas otras obras menores que a veces modifican la ciencia para acomodarla en cierto modo a las exigencias de la ética y de la religión[22].
De estas fuentes puede extraerse una filosofía de la vida práctica, filosofía dinámica, ingeniosa y absolutamente realista, y también una teoría de la diplomacia y del gobierno comparables al arte política de Maquiavelo y Hobbes. El *Arthaśāstra* indio es semejante y comparable, asimismo, a *La República* y *Las Leyes* de Platón, y a la *Política* de Aristóteles.

2. *Kāma,* el segundo de los cuatro fines de la vida, es el placer y el amor. En la mitología india, Kāma es el equivalente de Cupido. Es el dios hindú del amor que con el arco de flores y cinco flores por flechas envía deseos que estremecen el corazón. Kāma es el deseo encarnado y, como tal, es dueño y señor de la Tierra, así como de las esferas celestes inferiores.
El principal texto clásico de las enseñanzas sobre el *Kāma* que la llegado hasta nosotros es el célebre *Kāmasūtra* de Vātsyā'yana[23]. Esta obra ha dado a la India una ambigua reputación de sensualidad, lo cual es bastante erróneo, pues el tema erótico se presenta en un plano enteramente secularizado y técnico, más o menos como manual de amantes y cortesanas. La actitud dominante de los hindúes, en realidad, es austera, casta y extremadamente contenida, y se señala por acentuar las actividades puramente espirituales y sumirse en experiencias religiosas y místicas. La

[21] *Kāmandakīya Nītisāra,* traducido por M. N. Dutt, Wealth of India Series, Calcuta, 1896. El verbo *nī* significa "conducir, guiar, gobernar, dirigir", y el sustantivo *nīti,* "dirección, guía, administración; comportamiento, propiedad, decoro; curso de la acción, política; prudencia, sabiduría política, arte del estadista". Por lo tanto, *Nītisāra* es sinónimo de *arthaśāstra.*

[22] En M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur,* Leipzig, 1920, tomo II, págs. 504-536, se encontrará una reseña sobre la bibliografía y una exposición de todo este tema.

[23] *Sūtra,* "hebra, sarta de reglas, aforismos" (compárese con la palabra latina y española "sutura") . Un *sūtra* es un manual, un libro de reglas. Hay *sūtra* para cada aspecto de la vida india. Estos aforismos fueron compuestos principalmente entre los años 500 y 200 a. C.

enseñanza del *Kāma* se originó con vistas a evitar y corregir la frustración de la vida matrimonial, que tiene que haber sido muy frecuente cuando los casamientos por conveniencia eran la regla y los casamientos por amor la rara excepción. A través de los siglos, el casamiento había llegado a convertirse en un asunto de familias. Los jefes de las familias cerraban tratos basándose en horóscopos establecidos por astrólogos y en consideraciones económicas y sociales, determinando así el destino de los jóvenes novios. Sin duda había muchas casas tristes y aburridas, donde un poco de estudio de la ciencia de las cortesanas hubiera sido de gran utilidad. Este compendio de las técnicas del ajuste y del estímulo fue compilado para una sociedad de emociones frías, no para libertinos.
Aunque la literatura sobre el *Kūma* que ha llegado hasta nosotros es excesivamente técnica, todavía pueden extraerse de ella algunas ideas fundamentales acerca de la actitud recíproca de los sexos, algunas nociones de la psicología del amor según los hindúes, análisis de los sentimientos y formas de expresar las emociones, así como una concepción de la finalidad y ámbito propios del amor. Mejor aún que el *Kāmasūtra* es, para este fin, otra clase de tratados dedicados a las diferentes artes del placer: los manuales de poética y de representación llamados *Naṭyaśāstra*, que resumen, para los profesionales, la técnica del baile, las pantomimas, el canto y la representación teatral. Presentan y discuten los tipos corrientes del héroe y de la heroína hindúes. Bosquejan los rasgos de su psicología, descubren la marcha de los sentimientos que experimentan en diferentes situaciones típicas. Estos textos reflejan una psicología de las emociones finamente desarrollada, comparable a la tipología y pintura de las emociones y reacciones humanas presentadas en Occidente por la ópera italiana y la tragedia francesa de los siglos XVII y XVIII. Aquellas obras nos recuerdan constantemente los ensayos y aforismos de psicólogos literarios franceses como La Bruyére, La Rochefoucauld, Chamfor y Vauvenargues, que renovaron la tradición griega de Teofrasto, quien a su vez habíase inspirado en el teatro griego.

3. *Dharma*, el tercero de los cuatro fines, comprende todo el conjunto de los deberes religiosos y morales. También está personificado como un dios pero de carácter relativamente abstracto.
Los textos son los *Dharmaśāstra* y los *Dharimsūtra*, o libros de la Ley. Algunos se atribuyen a personajes mitológicos, como Manu, antepasado del hombre, otros a ciertos eminentes santos y maestros brahmánicos de la

antigüedad. El estilo de los más antiguos —por ejemplo los de Gáutama, Āpastamba y Baudhā‘yana, que pertenecen a los siglos V y siguientes a. C.[24]— se parece al de la prosa védica tradicional en su última etapa. Estas obras primitivas están llenas de prescripciones sociales, rituales y religiosas, destinadas a alguna de las escuelas védicas. Pero los libros jurídicos posteriores —y muy notablemente el gran compendio atribuido a Manu[25]— alcanzan a cubrir todo el conjunto de la vida ortodoxa hindú. Encontramos aquí minuciosamente formulados, sobre la base de prácticas inmejorables atribuidas a las enseñanzas del mismísimo Creador, ritos y muchas reglamentaciones sociales de las tres castas superiores: las del *brā‘hmaṇa* (brahmán, sacerdote), del *ksátriya* (noble) y del *vaiśya* (mercader y agricultor). En este sistema, quien recibe el más alto lugar y honor no es el rey ni el millonario sino el sabio, el santo, el Mahtāma (que literalmente significa “magnánimo”: “Espíritu o Yo [*ātman*] grande [*mahānt*]”). Como visionario que expresa la verdad intemporal, de él toda la sociedad deriva su orden. En rigor, el rey es solo el administrador de ese orden; los agricultores y mercaderes proporcionan los materiales que dan cuerpo a la forma; y los trabajadores (*śūdra*) son quienes contribuyen con el necesario trabajo físico. Así todos están coordinados para revelar, conservar y experimentar la gran imagen divina. *Dharma* es la doctrina de los deberes y derechos de cada uno en la sociedad ideal, y como tal es la ley o espejo de toda acción moral.

4. *Mokṣa, apavarga, nirvṛtti o nivṛtti*, el cuarto de los cuatro fines, es la redención o liberación espiritual. Se la considera como finalidad última, como bien humano definitivo, y como tal está por encima y en contraste con las tres anteriores.
Artha, Kāma y Dharma, conocidos con el nombre de *trivarga* (“el grupo de tres”), son las actividades mundanas; cada una implica su propia orientación o “filosofía de la vida” y a cada una le está dedicada una literatura especial. Pero, con mucho, la mayor parte del pensamiento, investigaciones, enseñanzas y escritos indios está dedicada al tema supremo de liberarse de la ignorancia y de las pasiones que nos someten a la ilusión general del mundo. *Mokṣa* deriva de la raíz *muc*-, “desatar, liberar, soltar,

[24] Traducidos por G. Bühler en la serie de Sacred Books of the East, vol. II (Āpastamba y Gáutama) y vol. XIV (Baudhā‘yana).

[25] *Mā‘nava Dharmaśāstra*, trad. de Bühler en la serie citada, vol. XXV.

dejar en libertad, libertar, dejar, abandonar". *Mokṣa* significa "liberación, escape, libertad; rescate; emancipación final del alma". *Apavarga* procede del verbo *apa-vṛj-*, que quiere decir "separar, destruir, disipar, romper, destrozar, arrancar". *Apavarga* significa el acto de arrojar un proyectil, y de soltar algo; también significa "culminación, fin" y el cumplimiento o ejecución de un acto. *Nirvṛtti* es "desaparición, destrucción, reposo, tranquilidad, cumplimiento, realización, liberación de la existencia terrenal, satisfacción, felicidad, beatitud". Y *nivṛtti* es "cesación, terminación, desaparición; abstinencia de actividad o trabajo; abandono, desistimiento de hacer algo, renuncia, suspensión de actos o emociones mundanas; quietismo, apartamiento del mundo; descanso, reposo, felicidad". Todos estos términos del diccionario sugieren en conjunto algo de lo que significa el fin más alto de la vida humana tal como lo concibe el sabio hindú.
El *paramārtha* indio —que significa "objeto (*artha*) supremo (*párama*)"— es nada menos que la realidad fundamental en la que se basa el reino fenoménico. Su captación se produce cuando las nuevas impresiones conducidas por los sentidos físicos a los centros nerviosos del cerebro, al servicio de las pasiones y emociones de un yo, han dejado de engañar. Uno queda entonces "des-ilusionado". *Paramārtha-vid*, "el que conoce (*vid*) el objeto supremo (*paramarthā*)" es por consiguiente el término sánscrito que el diccionario traduce aproximadamente con la palabra "filósofo".

5. LIBERACIÓN Y PROGRESO

La mejor manera de comprender un sistema de filosofía es verlo condensado en sus términos principales. Una exposición elemental debe, por consiguiente, presentar e interpretar las palabras que se han utilizado para concebir las ideas más importantes. El pensamiento de la India se adapta de modo excelente a este enfoque, porque todos sus términos pertenecen al sánscrito y han servido por mucho tiempo en la lengua diaria de la poesía y la novela así como en literaturas técnicas, por ejemplo la de medicina. No son términos limitados a la extraña atmósfera de las escuelas y doctrinas especializadas. Los sustantivos, verbigracia, que constituyen el grueso de la terminología filosófica, se hallan a la par de verbos derivados de las mismas raíces y denotan actividades y procesos que expresan el mismo contenido. Siempre es posible llegar al mismo sentido fundamental estudiando los usos comunes de la palabra en la vida diaria y, de este modo, determinar no solo sus matices y valores implícitos sino también las

connotaciones y metáforas que el término sugiere. Todo ello representa un notable contraste con la situación del Occidente contemporáneo, en el que, con mucho, la mayor parte de los términos filosóficos proceden del griego o del latín, no pertenecen a la vida real, y sufren por ello de inevitable falta de claridad y vigor. La palabra "idea", por ejemplo, significa cosas muy diferentes según que queramos entender a Platón, Locke, la moderna historia de las ideas, la psicología o una conversación cualquiera. Hay que considerar por separado cada caso, cada autor, período y escuela. En cambio el vocabulario indio se relaciona tan estrechamente con las prácticas generales de la civilización que siempre es posible interpretarlo a través de su significación general.

Pasando revista al conjunto de acepciones propias de un término sánscrito podemos ver cómo funciona el pensamiento indio, por así decirlo, desde dentro. Esta técnica corrige los inevitables errores de interpretación que surgen, aun en las traducciones mejor intencionadas, como resultado de la vasta gama de asociaciones diferentes evocadas por los términos europeos. En realidad no tenemos equivalentes verbales precisos para traducir del sánscrito, sino solo engañosas aproximaciones en las que resuenan asociaciones occidentales necesariamente muy distintas de las resonancias del mundo indio. Este hecho ha inducido al Occidente a cometer toda clase de falsas deducciones acerca de la naturaleza, fines y medios del pensamiento oriental. Aun el intérprete más fiel se encuentra propalando datos erróneos por la simple razón de que sus palabras se introducen en un contexto europeo, tan pronto como salen de su boca. Solo si consultamos continuamente el diccionario sánscrito podemos llegar a percibir algo del amplio cañamazo en el que se insertan las frases y que ha servido durante siglos de vehículo al pensamiento vivo de la India.

Por ejemplo, la importancia dada por las filosofías ascéticas al ideal y fin supremo del *mokṣa* y el consiguiente caudal de literatura sobre el tema llevan al estudiante occidental a una concepción extremadamente unilateral de la civilización india. La verdadera fuerza del ideal no puede comprenderse fuera de su contexto, y ese contexto es el del mundo indio, no el de la moderna civilización industrial. El *mokṣa* es una fuerza que se ha grabado en todos los rasgos, caracteres y disciplinas de la vida india y que ha formado toda la escala de valores. Debe entenderse no como una refutación sino como coronación final del éxito del hombre triunfante. En síntesis: la mayor parte de la filosofía india propiamente dicha se interesa por guiar al individuo durante la segunda parte de su vida, no durante la

primera. No antes sino después que uno ha cumplido con los fines mundanos normales de la vida individual, después de haber cumplido los deberes como miembro moral y sostén de la familia y de la comunidad, el hombre se vuelve hacia el final de la aventura humana. De acuerdo con el *dharma* hindú, la vida del hombre se divide en cuatro etapas (*ā'śrama*) claramente distintas. La primera es la del estudiante, "el que ha de ser enseñado (*śiṣya*) "el que acompaña, atiende y sirve a su *gurú"* (*antevāsin*). La segunda es la del dueño de casa (*gṛhastha*), que es el gran período de la madurez y del ejercicio de su debido papel en el mundo. La tercera es la del retiro al bosque para meditar (*vanaprastha*). Y la cuarta es la del sabio vagabundo y mendicante (*bhikṣu*). El *mokṣa* es para los dos últimos, no para el primero ni el segundo.

Grāma, "el poblado" y vana, "el bosque", se oponen recíprocamente. Para el *grāma*, a los hombres les ha sido dado "el grupo de tres" (*trivarga*) y los manuales de los fines y metas normales de la vida mundana; mas para el *vana* —el bosque, la ermita, la acción de librarse de esta carga terrenal de objetos, deseos, deberes y otras cosas— el hombre necesita las otras disciplinas, el otro camino, los otros ideales, técnicas y experiencias —muy diferentes— de la "liberación". Los negocios, la familia, la vida secular, como las bellezas y esperanzas de la juventud y los éxitos de la madurez, ahora han quedado atrás: solo queda la eternidad. Y, así, la mente se dirige a ella y no a las tareas y zozobras de esta vida, ya pasadas, que vinieron y se fueron como un sueño. El *mokṣa* apunta más allá de las estrellas, no a la calle del poblado. Es la metafísica llevada a la práctica. Su finalidad no es echar los cimientos de las ciencias, desarrollar una teoría del conocimiento de validez general o controlar y mejorar los métodos para encarar científicamente el espectáculo de la naturaleza o los documentos de la historia humana, sino para romper el velo tangible. El *mokṣa* es una técnica para trascender los sentidos a fin de descubrir, conocer y permanecer identificado con la realidad intemporal en que se basa el sueño de la vida en el mundo. El sabio conoce e interpreta la naturaleza y el hombre en tanto son visibles, pero solo para pasar a través de ellos hacia el bien metafísico supremo.

Por otra parte, en Occidente carecemos de metafísica —práctica, o de otra clase— desde mediados del siglo XVIII. En contraste diametral con la concepción dominante en Oriente acerca de la insustancialidad del mundo que cambia y que perece, nuestras mentes materialistas han desarrollado y favorecido una concepción optimista de la evolución y, junto con ella, una

ferviente fe en la perfectibilidad de las cosas humanas mediante la planificación, la tecnología, la difusión de la educación y la apertura de oportunidades para todos. Mientras el hindú se siente totalmente a merced de las fuerzas destructivas de la muerte (enfermedades, plagas, guerras, tiranía. e injusticias humanas) e inevitable víctima del implacable fluir del tiempo (que devora individuos, destruye lo mejor de reinos y ciudades y hasta reduce las ruinas a polvo), nosotros sentimos el poder del genio humano para inventar y organizar, la soberana fuerza del hombre para lograr la disciplina colectiva y el impulso y la capacidad de controlar las fuerzas motoras de la naturaleza. Somos nosotros quienes efectuamos los cambios; la naturaleza permanece siempre igual. Y esta naturaleza conquistada por el análisis científico puede ser uncida al carro triunfal de los adelantos humanos. Los pensadores europeos del siglo XVIII creían en la progresiva ilustración colectiva: la sabiduría iba a disipar las tinieblas, haciendo que la sociedad se tornara perfecta, noble y pura. El siglo XIX creyó en el progreso material y social de la colectividad: la conquista de las fuerzas naturales, la abolición de la violencia, la esclavitud y la injusticia, y la victoria no solo sobre el dolor sino aun sobre la muerte prematura. Y ahora el siglo XX está convencido de que solo mediante una vasta e intensa planificación y organización será posible salvar nuestra civilización.

La fragilidad de la vida humana realmente no nos obsesiona como ocurría con nuestros antepasados en los siglos XV y XVI. Nos sentimos más resguardados contra las vicisitudes, mejor asegurados. contra los reveses de la fortuna; la vejez y la decrepitud ya no nos llenan de desesperación y resignación. Creemos que somos nosotros mismos quienes constituimos nuestra providencia, pues nos apresuramos, en la histórica batalla humana, a dominar la tierra y sus elementos, a controlar sus reinos minerales, vegetales, animales y aun subatómicos. Ahora estamos revelando gradualmente las fuerzas secretas de la existencia, la compleja química y alquimia orgánica del proceso vital, tanto en nuestra propia psique o en nuestro cuerpo como en el mundo que nos rodea. Ya no nos sentimos atrapados en las mallas de una inconquistable trama cósmica. Y así, como corresponde a todo ello, tenemos nuestra lógica de las ciencias, métodos experimentales y psicología, pero carecemos de metafísica.

Ya no nos interesan realmente las especulaciones de alto vuelo. No basamos nuestras vidas en fascinantes o consoladoras interpretaciones totales de la vida y del universo, siguiendo líneas como las de la teología tradicional o las de la especulación meditabunda; preferimos las cuestiones

de detalle que nos ofrecen nuestras múltiples ciencias sistemáticas. En lugar de una actitud de aceptación, resignación y contemplación, cultivamos una vida de incesante movimiento, provocando cambios a cada instante, mejorando unas cosas, planeando otras, sometiendo a programas los espontáneos crecimientos naturales. Nuestro pensamiento ha sustituido el arcaico fin de comprender la vida y el cosmos en conjunto mediante la especulación general, con un ideal de múltiples actividades cada vez más perfeccionadas, de entendimientos muy especializados, y con el dominio de detalles concretos. La religión y la filosofía se han transformado en ciencia, tecnología y economía política. Siendo así, y por ser el *mokṣa* el principal objeto de la filosofía india, podemos muy bien preguntarnos si nos encontramos en condiciones de comprender esa remota doctrina, aferrados como estamos a nuestra persecución de *artha, kāma* y *dharma*, y sintiéndonos plenamente satisfechos de ser así.

De este modo damos con otra de las diferencias fundamentales entre las filosofías del Occidente moderno y del Oriente tradicional. Considerado desde los puntos de vista de las disciplinas hindúes y budistas, nuestro enfoque puramente intelectual de todas las cuestiones teóricas que no se refieran directamente al *trivarga* parecería diletantismo superficial. A lo largo de su evolución, en tiempos comparativamente modernos, el pensamiento occidental se ha vuelto completamente exotérico. Se lo supone abierto a la investigación de todo intelectual que satisfaga los requisitos generales de *a*) una educación básica, y *b*) alguna instrucción intelectual especializada que le permita seguir el razonamiento. Pero no era éste el camino que había de seguirse en los antiguos tiempos de Platón. Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω ἐμὴν στέγην: "Nadie sin preparación matemática puede cruzar este mi umbral[26]". Se dice que Platón hizo grabar esta advertencia encima de la puerta de su casa en homenaje a Pitágoras y a sus contemporáneos sicilianos que estaban revolucionando las matemáticas, como Arquitas de Tarento. En cambio en los tiempos modernos se supone que la educación secundaria y cuatro años de universidad abren las puertas al *sanctum sanctorum* de la Verdad última. La India en este punto está con Platón; y ésta es otra de las razones por las cuales los profesores de las universidades europeas y americanas tenían justificativos para negar la entrada del pensamiento indio al templo que ellos le habían construido a la "filosofía".

[26] Tzetzes, *Chiliades 8. 973.*

CAPÍTULO II

LOS FUNDAMENTOS DE LA FILOSOFÍA INDIA

1. LA FILOSOFÍA COMO MODO DE VIDA

En la antigua India cada rama del saber estaba asociada a un arte muy especializado y a una correspondiente forma de vida. El saber no debía recogerse primordialmente de libros o de conferencias, discursos y conversaciones, sino que era necesario llegar a dominarlo mediante un aprendizaje al lado de un maestro competente. Se necesitaba la entrega sincera de un discípulo maleable a la autoridad del *gurú*, y sus requisitos esenciales eran la obediencia (*śuśrūṣā*) y fe absoluta (*śraddhā*). La *śuśrūṣā* es el ferviente deseo de oír, obedecer y retener lo que se oye; implica respeto, reverencia y espíritu de servicio. La *śraddhā* es la confianza y la compostura de la mente; exige la total ausencia de toda clase de pensamiento y crítica independientes por parte del alumno; y también incluye reverencia, así como un fuerte y vehemente deseo de aprender. Esa palabra sánscrita significa también "el deseo de una mujer encinta".
El discípulo que lleva en sus adentros la verdad apetecida como el cachorro llevaba en sí al tigre de la selva[27], se somete sin reservas a su *gurú*, reverenciándolo como personificación del divino saber que se le ha de impartir, pues el maestro es portavoz de un saber superior y dueño de un arte especial. El discípulo en su culto religioso debe convertirse en devoto de la divinidad que preside el especial arte y sabiduría que en adelante constituirá el principio formativo de su carrera. Tiene que compartir la casa de su maestro durante años, servirle en su casa y ayudarlo en su trabajo, ya sea su oficio el de sacerdote, mago, asceta, médico o alfarero. Las técnicas tienen que ser aprendidas por una práctica constante, en tanto que la teoría se enseña mediante la instrucción oral suplementada por un estudio completo de los manuales básicos. Y, lo que es más importante, tiene que producirse una "transferencia" entre el maestro y el discípulo, porque debe ocurrir una especie de transformación. El discípulo, como metal maleable,

[27] Supra, págs. 18-20.

debe ser formado en el molde del maestro que le sirve de modelo, y esto es así no solo con respecto a cuestiones de saber y de arte sino también, mucho más profundamente, a toda la actitud personal. En cuanto a la vida y a la moral del *gurú* mismo, se requiere su total identificación, una absoluta y puntual correspondencia entre sus enseñanzas y su forma de vida, es decir, la identidad que en Occidente podríamos esperar solo de un monje o de un sacerdote.

No se exige una actitud de crítica sino una gradual formación en el molde de la disciplina. La instrucción es aceptada y seguida, por así decirlo, a ciegas; pero, con el correr del tiempo, a medida que el discípulo aumenta su capacidad para entender su materia, la comprensión viene sola. Esta ciega aceptación y la subsiguiente comprensión intuitiva de la verdad se conoce en Europa principalmente como práctica de la Iglesia católica. En una de las novelas de Flaubert, en *Bouvard et Pécuchet,* se describe el caso de dos librepensadores desilusionados de su modo de vivir que, después de intentar suicidarse, vuelven a la fe de su niñez y al paisaje campesino de sus primeros años. Se dirigen al cura y lo asaltan con sus dudas, inquietudes y escepticismo; pero el sacerdote solo replica: "*Pratiquez d'abord*". Es decir: "Adoptad y practicad primero la forma ortodoxa establecida de los deberes rituales, asistiendo a misa regularmente, rezando, yendo a confesión y comunión. Luego, gradualmente, entenderéis y vuestras dudas se disiparán como la niebla bajo la luz del sol. No necesitáis sondear las grandes profundidades del dogma de la Trinidad ni los otros misterios, pero debéis en verdad profesar y sentir una fe absoluta en que, en última instancia, esas cosas de algún modo tienen que ser verdaderas. Luego permaneced firmes en la esperanza de que su significado pueda llegar a seros inteligible, a medida que aumenta en el interior de vosotros el efecto de la gracia sobrenatural".

Precisamente, de esta manera, la filosofía oriental va acompañada y auxiliada por la práctica de una forma de vida: la reclusión monástica, el ascetismo, la meditación, la plegaria, ejercicios de yoga y diarias horas dedicadas al culto. La función del culto consiste en imbuir al devoto de la divina esencia de la verdad. Ésta se manifiesta bajo las formas simbólicas de las divinidades o de otras figuras sobrehumanas, sagradas, que tienen por objeto dirigir el pensamiento, y también a través del maestro mismo que, representando la verdad encarnada, revela continuamente la verdad, tanto en su enseñanza como en su forma de vida. En este sentido la filosofía de la India guarda una relación tan estrecha con la religión, los

sacramentos, las iniciaciones y las formas de práctica litúrgica, como la filosofía occidental moderna con las ciencias naturales y sus métodos de investigación.
La concepción india de la identidad de la personalidad y la conducta con la enseñanza aparece claramente expuesta en el oportuno comentario que un amigo mío, hindú, hizo a un libro popular sobre la filosofía oriental.
—Después de todo —dijo—, la verdadera adquisición es solo aquella que se halla confirmada en nuestra propia vida. El valor de los escritos de un hombre depende del grado en que su vida misma da ejemplo de su enseñanza.

2. EL DISCÍPULO CALIFICADO

En el campo especial de la filosofía brahmánica ortodoxa encontramos un buen ejemplo de la actitud del discípulo hindú con respecto a su materia si consultamos las primeras páginas de un pequeño tratado para principiantes que data de mediados del siglo XV de nuestra era, conocido con el título de *Vedāntasāra:* "La esencia (*sāra*) de la doctrina del *Vedānta*[28]". Desde luego, podemos leer la traducción de este texto de la misma manera que uno lee un ensayo de Locke, Hume o Kant; pero hay que tener en cuenta que sus estrofas no fueron escritas para ser asimiladas de ese modo. En rigor, desde el principio la pregunta preliminar nos pone en guardia: "¿Quién es competente y, por ende, está capacitado para estudiar el *Vedānta* con el fin de realizar la verdad?" Esta cuestión puede contestarse fácilmente por lo que a nosotros respecta: "No nosotros los occidentales. No los intelectuales". Esto se aclarará en seguida.
Cuando el "estudiante competente" (*adhikārin*) se pone a estudiar el *Vedānta* debe experimentar una actitud no de crítica o de curiosidad sino de completa fe (*śraddhā*) en que con las fórmulas del *Vedānta* que le van a comunicar podrá descubrir la verdad[29]. Además tiene que desear fervientemente liberarse de las cargas de la vida mundana y querer realmente escapar de la esclavitud de esta existencia de individuo atrapado en el torbellino de la ignorancia. Esto recibe el nombre de *mumukṣutva* o

[28] *Vedāntasāra of Sadānānda,* traducción con introducción, texto y comentarios de Swāmī Nikhilānanda, Mayavati, 1931. pág. 25, la *nota del compilador.*

[29] *Vedāntasāra* 24.

mokṣa-icchā: "el deseo de liberación[30]". Así como el hombre que lleva sobre su cabeza una carga de leña incendiada correrá a un charco a apagar las llamas, así también el *adhikārin,* quemado por los agudos dolores del fuego de la vida mundanal, su nacimiento, su muerte, su complacida ineficacia, vuela hacia el gurú versado en los *Veda,* que, habiendo ya alcanzado el ideal del *Vedānta.,* ahora vive sereno, consciente sin cesar de la esencia del ser imperecedero. El *adhikārin* debe llegar a este *gurú* trayendo presentes en la mano, listo para servir y preparado para obedecer en toda forma. "El estudiante competente es un aspirante que, habiendo estudiado los Cuatro *Veda* y sus miembros (*Vedānga*)[31], de acuerdo con el método prescrito, ya tiene una comprensión general del saber védico. También tiene que haberse purificado de todos los pecados provenientes de esta vida o de otras anteriores, absteniéndose de todos los ritos tendientes a cumplir deseos mundanos y a causar daño a los demás, y realizando fielmente todos los días las devociones ortodoxas y los ritos obligatorios especiales para ocasiones como, por ejemplo, el nacimiento de un niño. Además tiene que haber practicado las austeridades especiales conducentes a la expiación del pecado[32] y todas las meditaciones ortodoxas usuales que tienen por objeto la concentración de la mente[33]. Mientras los "ritos" penitenciales —especiales y cotidianos— que hemos señalado tienen por finalidad depurar la mente, las "meditaciones" se proponen llevarla a un estado de concentración en un solo punto (el estado de la "punta única"[34]) . Según la creencia tradicional, la realización de estos ritos y devociones prescritos llevará al devoto después de la muerte al "cielo de los antepasados" (*pitṛ-loka*) o a la "esfera de la verdad" (*satya-loka*) superior. Pero el adepto del *Vedānta* no da importancía a estos resultados

[30] *Ib. 25.*

[31] Manuales auxiliares sobre fonética, ritual, gramática, etimología, prosodia y astronomía.

[32] Es decir, reduciendo la dieta gradualmente con el menguar de la luna, hasta que en la noche en que no hay luna no se come nada; luego, aumentando todos los días un catorceavo, al llegar a la luna llena se obtiene de nuevo la dieta normal (*cāndrā'yana*). Estas austeridades están descritas en las leyes de Manu; *Mā'nava Dharmasāstra* 11. 217.

[33] Ejercicios de meditación sobre la especial divinidad tutelar (*iṣṭadévatā*) del devoto, que es un "aspecto con cualidades" (*sa-guṇa*) de la esencia suprema (*Brahman*). El *Brahman* mismo carece absolutamente de cualidades (*nir-guṇa*) y en consecuencia está más allá del alcance de los poderes de la mente humana normal. Las diversas *iṣṭadévatā,* imágenes y personificaciones, son, por lo tanto, sólo auxiliares, guías o acomodaciones preliminares que sirven para preparar el espíritu del devoto para su realización final, que trasciende toda forma.

[34] *Vedāntasāra* 6. 13.

placenteros, ni los considera deseables; son meros productos marginales de la disciplina, puestos en los que el viajero debe detenerse, que ya no le interesan. Están todavía dentro de los mundos del nacimiento y no representan sino una continuación de la ronda de la existencia (*saṁsāra*), aunque sea en realidad un episodio muy feliz, que, se dice, dura por incontables milenios. Más que las bienaventuranzas del cielo, el vedantino desea ver a través y más allá del carácter ilusorio de la existencia en cualquiera de sus formas, tanto del burdo plano terrestre como de las esferas más altas. Ha sacrificado por completo toda idea de gozar de los frutos de sus buenas obras; toda recompensa que reciba como resultado de su perfecta devoción la entrega a la divinidad personal a quien sirve. Sabe que no es él quien actúa sino la Persona Espiritual que mora, omnipresente, dentro de él mismo y de todas las cosas, y a quien él, como devoto, está totalmente dedicado: el Dios que es el Yo (*ātman*) dentro de su corazón.
El medio necesario que el estudiante debe emplear para trascender la ilusión es, ante todo, "la discriminación entre las cosas permanentes y las transitorias" (*nitya-anitya-vastu-viveka*)[35]. "Solo el *Brahman* —dice la doctrina— es la sustancia permanente; todo lo demás es transitorio[36]".
Todos los objetos de este mundo, agradables a los sentidos: guirnaldas de flores, perfumes, mujeres hermosas, placeres de toda clase, son meramente transitorios; llegan como resultado de nuestros actos (*karman*). Pero los placeres del otro mundo, que también son resultado de nuestros actos, tampoco son eternos.
El segundo requisito de quien estudia el *Vedānta* es un resuelto desdén por todo lo ilusorio. Tiene que renunciar, sincera y eficazmente, a todo fruto posible de sus actos virtuosos. Éste es el verdadero renunciamiento (*ihāmutrārthaphalabhogavirāgaḥ*, "indiferencia (*virāgaḥ*) al goce (*bhoga*) de los frutos (*phala*) de la acción (*artha*) tanto aquí (*iha*) como en el más allá (*amutra*)"[37].

[35] *Ib*. 15.

[36] *Ib*. 16.

[37] *Ib*. 17.

El renunciamiento a los frutos de la acción es la fórmula fundamental del *Karma-Yoga,* el camino de la liberación por la acción, que tiene su expresión clásica en la *Bhágavad-Gītā* 3. Todos los actos deben realizarse como parte del deber que hay que cumplir (*dharma*), realizándolos como se desempeña el papel de un actor en el escenario de la vida. Pertenecen a la pieza teatral (*līlā*), no al verdadero Yo (*Ātman*) del actor. "Por lo tanto, realiza siempre sin apego la obra que tienes que hacer; porque un hombre que hace su obra sin apego alcanza lo supremo". (*Bhágavad-Gītā* 3. 19). Véase ínfra, págs. 305-307.

El tercero de los medios necesarios es la concentración, tratada en el capítulo de "Los seis tesoros" el primero de los cuales es *śama*, "quietud mental, pacificación de las pasiones[38]". El *śama* es la actitud o forma de conducta que mantiene a la mente libre de las perturbaciones que provocan los objetos sensibles; la única actividad sensorial que le está permitida al estudiante de filosofía es la de escuchar atentamente a su *gurú.* El segundo tesoro, *dama*, *re*presenta una segunda etapa en el autodominio: "el sometimiento de los sentidos[39]". Según la psicología clásica hindú, el hombre tiene cinco facultades de percepción (oído, tacto, vista, gusto, olfato), cinco facultades de acción (habla, prensión, locomoción, evacuación, generación) y un "órgano interno" de control (*antaḥkáraṇa*) que se manifiesta como yo (*ahaṅkāra*), memoria (*cíttam*), entendimiento (*buddhi*), y pensamiento (*manas*)[40]. La palabra *dama* se refiere al hecho decisivo de alejar del mundo externo todo este sistema. El tesoro siguiente, *úparati,* es el "completo" cese de las facultades que tienen por objeto la percepción y la actividad sensibles[41]. El cuarto, *titikṣā*, "paciencia, aguante", representa el poder de soportar sin la menor inquietud el calor y el frío extremos, la buena y la mala fortuna, los honores y los insultos, las pérdidas y las ganancias y todos los demás "pares de opuestos" (*dvandva*)[42]. El discípulo está ahora en condiciones de dirigir su mente más allá de las distracciones mundanas. Ahora puede obtenerse, por lo tanto, el quinto tesoro: *samādhāna*, "la constante concentración de la mente". El discípulo es capaz de mantener su atención fija en las enseñanzas del *gurú,* puede sumirse ininterrumpidamente en los textos sagrados o en los símbolos y temas inefables de sus intensas meditaciones[43]. *Sam-ā-dhā* significa "juntar, unir, componer, coleccionar, concentrar, fijar, aplicar atentamente (como el ojo o la mente)". *Samādhāna* es el estado alcanzado y también la actividad misma. Consiste en fijar la mente en algo, en una contemplación absolutamente imperturbada e imperturbable: "meditación profunda, estabilidad, compostura, paz interior, perfecta absorción de todo

[38] *Vedāntasāra* 18-19.

[39] *Ib*. 20.

[40] De estas facultades se trata infra, págs. 251-300.

[41] *Vedāntasāra* 21.

[42] *Ib*. 22.

[43] *Ib*. 23.

el pensamiento en el único objeto". Después de esto puede lograrse el sexto tesoro, que es la fe perfecta[44].
Discriminación, renunciamiento, los "seis tesoros" y el deseo de liberación (*mumukṣutva*)[45], son precisamente los medios por los cuales el filósofo hindu llega a su meta de entendimiento. El neófito debe ser competente para poder dominarlos. Su corazón y su mente ya tienen que haber sido depurados por los ritos y austeridades preliminares de las prácticas religiosas ortodoxas de su comunidad. Tiene que estar suficientemente instruido en las escrituras sagradas. Entonces será capaz de conquistar estos "medios necesarios" para trascender la ilusión. "Tal aspirante —dice la doctrina—, es un estudiante calificado[46]".

3. LA FILOSOFÍA COMO PODER

En Oriente, la filosofía no se incluye en el capítulo de la información general. Es un saber especializado que tiene por objeto alcanzar una forma más alta de ser. El filósofo es un hombre cuya naturaleza ha sido transformada, reformada según un modelo de características realmente sobrehumanas, como resultado de haber sido colmado por el mágico poder de la verdad. Por esta razón el futuro discípulo tiene que ser sometido a cuidadosas pruebas. La palabra *adhikārin* como adjetivo significa, literalmente, "con título para, con derecho a, dotado de autoridad, dotado de poder, calificado, autorizado, adecuado para"; también significa "perteneciente a, poseído por"; y como sustantivo, "oficial, funcionario, jefe, director, justo reclamante, dueño, propietario, personaje calificado para efectuar algún sacrificio u obra piadosa".
La filosofía no es más que una de las muchas clases de sabiduría o conocimiento (*vidyā*), cada una de las cuales conduce a algún fin práctico. Así como las otras *vidyā* llevan a la posesión de las maestrías especiales pertenecientes al artesano, al sacerdote, al mago, al poeta o al bailarín, la filosofía desemboca en la posesión del estado divino, aquí y en el más allá. Cada especie de sabiduría da a su poseedor su poder específico y esto ocurre inevitablemente como consecuencia de dominar los materiales

[44] *Ib.* 23; para la fe (*śraddhā*), cf. supra, págs. 48-50.
[45] Cf. supra, págs. 52-53.
[46] *Vedāntasāra* 26.

respectivos. El médico domina las enfermedades y las drogas, el carpintero domina la madera y otros materiales de construcción, el sacerdote domina a los demonios, y aun a dioses por medio de sus procedimientos y fórmulas de encantamiento y sus ritos de ofrenda y de propiciación. A su vez, el filósofo *yogin* es dueño de su mente y de su cuerpo, de sus pasiones, de sus reacciones y de sus meditaciones. Es alguien que ha trascendido las ilusiones de la lógica afectiva y de toda clase de pensamiento humano normal. El infortunio no es para él ni desafío ni derrota. Está completamente más allá del alcance del destino.

En Oriente, la sabiduría —de cualquier género que sea— debe ser guardada celosamente y comunicada con cautela, y solo a quien sea capaz de convertirse en su receptáculo perfecto, pues, además de representar un arte, cada rama del saber trae aparejado un poder que puede llegar a ser casi mágico, un poder de efectuar cosas que, sin él, serían un milagro. La enseñanza que no tenga por objeto comunicar ese poder carece de importancia y comunicarla a una persona incapaz de manejar el poder adecuadamente sería desastroso. Además, antiguamente se consideraba la posesión de la sabiduría y de sus potencias especiales como una de las partes más valiosas de la herencia familiar. Como un tesoro, era trasmitida con cuidado, siguiendo la línea paterna. Los procedimientos y fórmulas de encantamiento, las técnicas de los diferentes oficios y profesiones y, finalmente, la filosofía misma, al principio se comunicaban solo de esta manera. El hijo seguía al padre. La nueva generación tenía poca oportunidad para elegir. De este modo se trataba de conservar los instrumentos del prestigio familiar.

Por esta razón los himnos védicos originariamente pertenecían exclusivamente a ciertos grandes linajes. De los diez libros del *Ṛg-Veda* (el más antiguo de los *Veda* y sin duda el documento más antiguo que existe en cualquiera de las tradiciones indoeuropeas)[47], el segundo y los que le siguen se llaman “libros de familia”. Contienen grupos de vigorosos versos que antiguamente constituían la propiedad, celosamente guardada, de las viejas familias de sacerdotes, videntes y rapsodas religiosos. Los antepasados de los diversos clanes habían compuesto las estrofas con el fin de conjurar a los dioses al sacrificio, para propiciarlos y ganar sus favores, pues los himnos habían sido revelados a aquellos rapsodas durante su comunicación extática con los dioses mismos. Luego, a veces, los

[47] Cf. supra, pág. 20, la *nota del compilador.*

propietarios marcaron sus bienes, haciendo aparecer sus nombres en alguna parte de sus versos o, como ocurría con mayor frecuencia, con una estrofa final característica, fácilmente reconocible como marca de propiedad. Así como los trashumantes rebaños de las familias ganaderas arias en los tiempos védicos se distinguían por alguna marca o corte en la oreja, en el flanco o en alguna otra parte, los himnos llevaban análoga impronta, con el mismo sentido aristocrático de la fuerza de la propiedad, y su consiguiente aprecio.

Si la sabiduría que produce arte y maestría especiales hay que guardarla celosamente, mientras más altos sean los poderes más cuidadosamente habrá que guardarla, y sobre todo cuando los poderes son los dioses mismos, las fuerzas motoras de la naturaleza y del cosmos. En la antigüedad védica, como en la homérica, cautelosos y complejos ritos destinados a conjurar los dioses y vincularlos con los fines perseguidos por el hombre ocupaban el lugar que hoy desempeñan ciencias como la física, la química, la medicina y la bacteriología. Un himno poderoso era para esos hombres tan precioso como lo es para nosotros el secreto de un superbombardero, o los planos para construir el último modelo de submarino. Tales cosas tenían valor no solo para el arte de la guerra sino también para la competencia comercial en tiempos de paz.

Tanto la primera parte de la historia de la India como los períodos siguientes se caracterizaron por su estado de guerra prácticamente ininterrumpido: invasiones desde el exterior y luchas por la hegemonía entre los señores feudales y luego entre los déspotas reales. En medio de todos estos disturbios, las fórmulas religiosas de los brahmanes védicos eran consideradas y utilizadas como un arma secreta de gran valor. Su actitud puede compararse con la de las tribus de Israel que entraron en Canaán conducidas por Josué y destruyeron las murallas de Jericó con un trompetazo de sus mágicos cuernos de carnero. Por su mayor sabiduría, los arios que invadieron la India pudieron derrotar a los pueblos prearios nativos, mantenerse en el país y finalmente extender su dominio por todo el subcontinente. Las razas conquistadas pasaron a formar la cuarta casta, la de los *śúdra,* no arios, excluidos inexorablemente de los derechos y de la sabiduría —fuente de poder— que poseía la sociedad de los conquistadores. Además, se les prohibió absolutamente aprender las técnicas de la religión védica. En los primeros *Dharmaśāstra* se dice que si un *śúdra* accidentalmente oye la recitación de un himno védico debe ser

castigado llenándosele las orejas de plomo derretido[48]. Estas fórmulas sagradas eran exclusivamente para los brahmanes (sacerdotes, magos, guardianes del poder real), los *kṣátriya* (reyes, señores feudales y guerreros), y *los vaiśya* (campesinos, artesanos y burgueses de linaje ario). Este sistema de arcaico secreto y exclusividad se ha mantenido en todos los períodos y en todas las formas de vida india. Caracteriza a la mayor parte de las sagradas tradiciones de donde han derivado la mayoría de los elementos de la filosofía india, particularmente los de origen ario, pero también, en muchos detalles importantes, los que están más allá del control ario y brahmánico. Las tradiciones no védícas —budismo, jainismo, *sáṅkhya* y *yoga* carecen de las restricciones de casta y de familia peculiares de las líneas védicas[49]; sin embargo, a todos los que quieren aproximarse a sus misterios se les exige una entrega tan completa a la autoridad del

[48] Gáutama, *Institutes of the Sacred Law* 12-4 (Sacred Books of the East, vol. II, parte I, pág. 236).

[49] *Nota del compilador*: Al igual que el budismo (cf supra, pág. 27, la nota del compilador), tampoco el jainismo, el *Sāṅkhya* ni el *Yoga* aceptan la autoridad de los *Veda*, y por lo tanto se los considera heterodoxos, es decir, como doctrinas exteriores a la tradición brahmánica de los *Veda,* las *Upániṣad* y el *Vedānta.* Zimmer sostenía que estos sistemas heterodoxos representan el pensamiento de los pueblos no arios de la India, que fueron vencidos y despreciados por los brahmanes, pero que sin embargo poseían tradiciones propias de extrema sutileza.

Zimmer consideraba que el jainismo era el más antiguo de los grupos no arios, en contraste con la opinión de la mayoría de las autoridades occidentales, que consideran que Mahāvira, contemporáneo de Buddha, fue su fundador y no, como pretenden los mismos jaina (y Zimmer), solo el último de una larga serie de maestros. Zimmer creía que era verdad la tesis jaina de que su religión se remonta hasta una lejana antigüedad, hasta la antigüedad prearia, del período dravídico, que recientemente ha sido dramáticamente esclarecido por el descubrimiento de una serie de grandes ciudades de la época neolítica situadas en el Valle del Indo, que datan del tercer milenio y acaso del cuarto a. C. (cf. Ernest Mackay, *The Indus Civilization,* 1935; también Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization,* págs. 93 y sigs.).

El *Sāṅkhya* y el *Yoga* representaban una complicación psicológica posterior de los principios conservados en el jainismo y prepararon el campo para la enérgica afirmación antibrahmánica del Buddha. El *Sāṅkhya* y el *Yoga* pertenecen a la misma categoría, como teoría y práctica de una misma filosofía. Kápila, el supuesto fundador del *Sāṅkhya* (cf. infra, págs. 224 sigs.) , quizá fue contemporáneo de los pensadores del tiempo o de las *Upániṣad*, y parece haber dado su nombre a la ciudad en que nació el Buddha: Kapilavastu.

En general, las filosofías heterodoxas no arias no son exclusivas en el mismo sentido en que lo son las filosofías brahmánicas, pues no están reservadas a los miembros de las tres castas superiores.

maestro espiritual que se torna imposible el regreso a la forma de vida anteriormente cultivada. Si alguien quiere llegar a convertirse en estudiante de una de estas disciplinas no arias, ingresar en su santuario íntimo y lograr realmente el fin establecido por la doctrina, previamente tiene que desprenderse por entero de su familia heredada, con todas sus formas de vida, y renacer como miembro de la orden.

Las principales ideas de la doctrina secreta brahmánica, tal como fue desarrollada y formulada al final del período védico (ca. siglo VIII a. C.), se conservan en las *Upániṣad.* Estas obras representan una especie de instrucción muy especializada, como para graduados, que el maestro tenía libertad de impartir o de negarse a ello. Para recibir este saber esotérico el discípulo tenía que ser un verdadero *adhikārin*, realmente maduro y perfectamente capaz de soportar la sabiduría revelada. En la época en que estos libros fueron concebidos, las restricciones impuestas eran aún más severas de lo que lo fueron más tarde. Una de las principales *Upániṣad* contiene la advertencia de que su enseñanza debe ser transmitida no simplemente de padre a hijo, sino tan solo al hijo mayor, es decir, al joven que es el doble de su padre, su *alter ego* renacido, "y a nadie más, quien quiera que fuere[50]". Y en un estrato algo más reciente, correspondiente a las *Upániṣad* métricas, leemos: "Este secreto muy misterioso no será impartido a nadie que no sea su hijo o discípulo, y que aún no haya alcanzado la tranquilidad[51]". Hay que recordar que el término equivalente de la palabra *upániṣad* es siempre *rahásyam,* que significa "secreto, misterio". Se trata, pues, de una doctrina secreta, oculta, que revela *satyasya sátyam,* "la verdad de la verdad".

El mismo antiguo carácter de reserva, distanciamiento y exclusividad se mantiene hasta en las obras del más reciente de los grandes períodos de la filosofía y de la enseñanza hindúes: el período tántrico, que deriva de la época medieval. En efecto, la literatura tántrica en su forma actual pertenece principalmente a los siglos posteriores al III de nuestra era[52]. En

[50] *Chāndogya-Upániṣad* 3. 11. 5-6. Cf. *Bṛhadārányaka-Upániṣad* 6. 3. 12.

[51] *Maitri- Upániṣad* 6. 29. CL *Śvetātsvatara Upánisad* 6. 22.

[52] *Nota del compilador:* Los libros ortodoxos sagrados (*sāstra*) de la India se clasifican en cuatro categorías: 1. la *śruti* ("lo oído"): los *Veda* y ciertas *Upániṣad* que se consideran como revelación directa; 2. la *Smṛti* ("lo reccordado") : las enseñanzas de los antiguos santos y sabios, y también los libros jurídicos (*dharmasūtra*); y obras que tratan de las ceremonias

general, se supone que los textos representan conversaciones secretas entre Śiva, el dios supremo, y su *śakti* o esposa, la diosa suprema; primero oye como discípulo el uno, luego la otra; y cada uno de ellos escucha con toda atención mientras la secreta esencia del otro —esencia creadora, conservadora y rectora del mundo— se revela en vigorosos versos; cada uno enseña la manera de quebrar el hechizo del error que mantiene a la conciencia individual atada a lo fenoménico.
Los textos tántricos hacen hincapié en el carácter secreto de sus contenidos y no deben enseñarse a descreídos y ni siquiera a creyentes que no hayan sido iniciados en los círculos más íntimos de los adeptos.

---

domésticas y de sacrificios menores (*grhyasūtra*); 3. los *Purāṇa* (“antiguos, saber antiguo”), compendiosas antologías, de carácter comparable a la Biblia, que contienen mitos cosmogónicos, antiguas leyendas, saber teológico, astronómico y natural; 4. los *Tantra* (“telar” “urdímbre”, “sistema”, “ritual”, “doctrina”), cuerpo de textos comparativamente recientes, considerados como directamente revelados por Śiva como escrituras específicas del *Kali-Yuga,* la cuarta edad del mundo o época actual. Los *Tantra* se llaman “el quinto *Veda*” y sus ritos y conceptos en realidad han remplazado al sistema védico, ahora totalmente arcaico, como trama sustentadora de la vida india.
Un concepto típico del sistema tántrico es el de *śakti:* la mujer como “energía” (*śakti*) proyectada del hombre (comparable a la metáfora bíblica de Eva como costilla de Adán). Hombre y mujer, dios y diosa, son las manifestaciones polares (pasiva y activa, respectivamente) de un solo principio trascendente y, como tal, esencialmente único, aunque doble en apariencia. El varón se identifica con la eternidad, la mujer con el tiempo, y su abrazo con el misterio de la creación.

El culto de la *śakti,* la diosa, desempeña un papel de enorme importancia en el hinduismo moderno, en contraste con el punto de vista patriarcal de la tradición védica, estrictamente aria, y sugiere que el *Tantra* puede tener sus raíces en suelo no ario, prearío, dravídico (cf. supra, pág. 58, la nota del compilador). Es de notar que Śiva, el dios Universal y consorte de la diosa (que guarda con respecto a ella la misma relación que la eternidad con respecto al tiempo) es también el Señor Supremo del *Yoga,* que no es una disciplina védica. Por otra parte, la casta no es un requisito en la iniciación tántrica (cf. supra, loc. cit.). Zimmer sugiere (cf. infra, págs. 463-465) que la tradición tántrica representa una síntesis creadora de las filosofías arias y las nativas de la India. El tantrismo ha ejercido prodigiosa influencia sobre el budismo *Mahāyāna.* Además, su profunda penetración psicológica y osadas técnicas espirituales le confíeren peculiar interés para el psicoanalista.

Por el contrario, en Occidente la filosofía tiene como orgullo el estar abierta a la comprensión y a la crítica de todos. Nuestro pensamiento es exotérico y se considera que éste es uno de los signos que acreditan su validez universal. La filosofía occidental carece de doctrina secreta; lanza un reto general para que se examinen sus argumentos, sin pedir otra cosa que inteligencia e imparcialidad en la discusión. Recurriendo así a la decisión de todos los demás ha conseguido mayor influjo que la sabiduría y enseñanza de la Iglesia, que exigía que ciertas cosas deben ser aceptadas como establecidas para siempre por la Revelación divina y zanjadas incuestionablemente por las interpretaciones de los Padres, Papas y concilios, que obedecían a la inspiración divina. Nuestra filosofía moderna y popular, que sigue la marcha de las ciencias naturales, no reconoce otra autoridad que la prueba experimental y pretende descansar solamente sobre supuestos que constituyen resultados lógicos de datos crítica y metódicamente organizados, derivados de la experiencia sensible, registrados y controlados por la mente y por los infalibles aparatos de laboratorio.

No sé hasta qué punto nuestra civilización cree que el hombre que elige la profesión de filósofo cobra poderes misteriosos. Los hombres de negocios que controlan nuestra economía, vida social, política interior y relaciones exteriores generalmente desconfían de los filósofos. Absortos en elevadas ideas difícilmente aplicables a los casos concretos, los “profesores” tienden más bien a complicar las cosas con sus enfoques abstractos; sin contar que ellos mismos no consiguen destacarse mucho como ganapanes ni como hombres de empresa. Como sabemos, Platón una vez hizo un ensayo como gobernante. Trató de auxiliar al tirano de Sicilia que lo había invitado a establecer en su corte un gobierno modelo siguiendo las concepciones filosóficas más elevadas. Pero ambos riñeron, y el tirano concluyó arrestando al filósofo, ofreciéndolo en venta en el mercado de esclavos de la capital misma que debería haber sido cuna de una edad de oro y ciudad modelo de un orden justo, altamente filosófico y representativo de una situación humana muy satisfactoria. Platón fue comprado inmediatamente por un amigo, que lo puso en libertad y lo devolvió a su patria, la liberal y democrática Atenas cuyo turbio y corrompido gobierno siempre había disgustado profundamente al filósofo. Aquí Platón aprendió el único escape y consuelo que siempre le queda al intelectual. Escribió un libro, su inmortal *República*, a la que luego habría de seguir *Las Leyes.* Con estas obras el filósofo, aparentemente desamparado e impotente, dejó su huella

—imperceptible en su época, pero en todo sentido inmensa— sobre los siglos y aun milenios futuros.

Otro caso es el de Hegel. Cuando Hegel murió repentinamente de cólera, en 1831, su filosofía perdió todo prestigio público y fue puesta en ridículo durante los ochenta años siguientes por los profesores universitarios de su país. En su propia Universidad de Berlín, todavía en 1911, cuando yo estudiaba allí y escuchaba a su cuarto sucesor, Alois Riehl —hombre de espíritu noble y encantador, intérprete sin par de las críticas de Hume y Kant al entendimiento humano—, teníamos que oír una serie de puros chistes cuando el profesor se ponía a exponer la filosofía de Hegel. Y sin embargo ese mismo Hegel estaba a punto de ser descubierto por mi propia generación, siguiendo la inspirada conducción del viejo Wilhelm Dilthey, que había renunciado a su cátedra en favor de Riehl y se había retirado de la docencia. Así nacieron los neohegelianos y el filósofo logró el reconocimiento oficial, académico, que se merecía.

Pero entre tanto, fuera de las universidades, fuera de las vías de la doctrina oficial, las ideas de Hegel habían seguido influyendo sobre la marcha del mundo, en comparación con la cual la importancia de la aprobación académica empequeñece hasta desaparecer por completo. El fiel hegelianismo de G.J.P.J. Bolland y sus discípulos, en Holanda, que continuó y creció después que la repu tación del filósofo hubo desaparecido en Alemania, y la tradición hegeliana de Italia meridional, que culminó en la obra de Benedetto Croce, parecen insignificantes en comparación con el peso de la influencia de Hegel sobre la política del mundo moderno. En efecto, el sistema de Hegel inspiró a Karl Marx; su pensamiento dialéctico inspiró la estrategia política y psicológica de Lenin. Su pensamiento fue también el que inspiró a Pareto, el padre intelectual del fascismo. De este modo, el influjo de las ideas de Hegel sobre las potencias no democráticas de Europa —y, por ende, sobre la política de todo el mundo moderno— ha sido mayor que el de las de cualquier otro. En el momento actual es comparable, en magnitud, al poder de la perdurable autoridad de la filosofía de Confucio en China, que configuró la historia de ese país desde el siglo III a. de C. hasta la revolución de Sun Yat-sen; o a la fuerza del pensamiento de Aristóteles en la Edad Media y (por influencia de los jesuitas) en la Edad Moderna. Aunque los filósofos casi siempre parecen ser maestros académicos inofensivos, mansos y hasta fracasados, despreciados por el hombre de acción, a veces están lejos de serlo. Más

bien, como fantasmas invisibles, conducen ejércitos y naciones del futuro por los campos de batalla revolucionarios empapados de sangre.
La India, la India soñadora, filosófica, poco práctica, que nunca consigue mantener su libertad política, ha representado siempre la idea de que la sabiduría puede ser poder si (y este "si" debe ser tenido en cuenta) ella impregna, transforma, domina y modela toda la personalidad. El sabio no ha de ser una biblioteca filosófica con piernas, una enciclopedia parlante. El pensamiento mismo debe convertirse en su vida, en su carne, incorporándose a su ser y convirtiéndose en una habilidad en acto. Entonces, mientras mayor sea su realización mayor será su poder. El poder mágico de Gandhi, por ejemplo, debe entenderse de esta manera. La fuerza de su presencia como modelo de las masas hindúes deriva del hecho de que en él se identifican la sabiduría ascética (como estilo de existencia), y la política (como actitud efectiva hacia los problemas mundanos, tanto los de la vida diaria como los de la política nacional). Su importancia espiritual se refleja en el título honorífico con que se lo llama: *Mahātma:* "cuya esencia de ser es grande", "aquel en quien la esencia suprapersonal, supraindividual y divina, que impregna todo el universo y mora en el microcosmos del corazón humano como gracia vivificante de Dios (*ātman*), ha crecido hasta tal magnitud que ha prevalecido por completo (*mahant*)". La Persona espiritual ha absorbido y disuelto en él toda traza del yo, todas las limitaciones propias de la individualización personal, todas las cualidades y propensiones limitadoras y fijadoras que pertenecen al estado humano normal y hasta toda traza de actos motivados por el yo (*karman*), buenos o malos, de esta vida o de existencias anteriores. Estos restos de personalidad predisponen y deforman las ideas que el hombre se forja acerca de lo mundano y le impiden aproximarse a la verdad divina. Pero el *Mahātma* es el hombre cuyo ser ha sido transformado por la sabiduría divina, y acaso podamos llegar a ver los efectos mágicos de esta poderosa presencia[53].

4. "MORIR EN TORNO AL PODER SAGRADO"

El sabio es venerado y temido a causa de la milagrosa fuerza anímica que irradia en el mundo. Un hombre de estudio que se ha transformado por medio de la sabiduría se parece más a un *shamán* primitivo que al doctor en filosofía usual; es como un sacerdote védico o como un mago. También se

[53] *Nota del compilador*: Esta conferencia fue pronunciada en 1942.

lo puede comparar con un asceta indio que mediante las austeridades que él mismo se ha impuesto ha superado los límites humanos y ha adquirido tales poderes que hasta los dioses que gobiernan las fuerzas y esferas del universo quedan sometidos a su control. La mayoría de los textos védicos dan juicios precisos acerca de los resultados milagrosos o de los poderes mágicos que pueden obtenerse gracias a las diferentes clases del saber. *Yo évaṁ veda,* "el que sabe esto" es una fórmula que encontramos a menudo. *El que sabe esto se asimila los poderes sobrehumanos cuya secreta eficacia y esencia ha llegado a comprender estudiando y practicando esta lección.*

Del inmenso caudal literario disponible escogeremos un ejemplo que bastará para mostrar qué culto se rendía al conocimiento de toda clase y a su poseedor. El texto que vamos a leer constituye al mismo tiempo un documento de metafísica y una curiosa receta de poder, una terrible arma secreta del *arthaśāstra,* la sabiduría política[54]. Ha sobrevivido y llegado hasta nosotros procedente de los campos de batalla feudales del remoto pasado indoario, la edad de la caballería que se refleja en la desastrosa guerra del *Mahābhā'rata*[55]. Esta guerra, tan famosa en los anales de la

[54] Cf. supra, págs. 37-40.

[55] *Nota del compilador:* Los más celebres ejemplos del amplio cuerpo de *Purāṇa* indios (cf. supra, pág. 60, la nota del compilador) son las dos epopeyas populares conocidas con el nombre de *Rāmā'yaṇa* y *Mahābhā'rata* (esta última tiene una extensión equivalente a ocho veces la de la *Ilíada y la Odisea* juntas), que parecen haber cobrado su forma actual entre los años 400 a C. y 400 d. C. (cf. M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur,* vol. 1, págs. 403 y 439-40). Este intervalo —en el cual se produjeron en la India intensas transformaciones (cf. infra, págs. 384-394)— es como un puente entre dos Edades de Oro; la primera es el período de la conquista política y espiritual indoaria de la llanura del Indo, del Jamna y del Ganges (alrededor de 1500-500 a. C.) que se caracterizó por los poemas védicos, los *Brā'hma ṇa* y las *Upániṣad* y culminó en el período del Buddha; la segunda, la época de la dinastía Gupta (320-647 d. C.), representa la expresión clásica de la síntesis realizada por la India con la civilización hindú y la budista, y constituye el punto más alto de una serie impresionante de culminaciones del poder creador indio en la Edad Media, que en la historia se conoce con los nombres de las diversas casas imperiales de diversas partes de la India, durante cuyo gobierno surgieron; por ejemplo, la primitiva dinastía Cālukya en el Dekkan occidental (550-753 d. C.) y la dinastía de los Rāstrakūta, que los sucedieron; la dinastía Pállava en la India septentrional (siglos III a IX d. C.) y sus ramas coloniales en Java y Camboya; el reino *rājput* de Kanauj en el noroeste (siglos IX a XI d. C.); la dinastía de los Cālukya posteriores, que a su vez desalojaron a los Rāstrakūta y conservaron el poder hasta fines del siglo XII; los Cola, que sucedieron a los Pállava en el sur (alrededor de 850-1287 d. C.); la dinastía Hóysala en Maisūr (cuyo cenit se sitúa en los siglos XII y XIII d. C.) y el pequeño oasis de la dinastía Rāya en Vijayanágar (alrededor de 1370-1565), último núcleo de la civilización hindú que sobrevivió a la devastadora invasión musulmana.

civilización india, tuvo lugar cuando los escritos en prosa llamados *Brā'hmaṇa y las* primeras *Upániṣad* se estaban fijando en las formas que han conservado hasta hoy. El ejemplo que daremos de magia metafísica pudo muy bien haber sido empleado por alguno o por varios de los contrincantes. El texto se conserva en una compilación exegética en prosa perteneciente a la tradición del *Ṛg-veda,* conocida con el nombre de *Aitareya-brā'hmaṇa,* y se llama "El morir en torno al Poder sagrado[56]".

En contraste con los abundantes vestigios literarios y arquitectónicos de estas épocas imperiales, casi no quedan monumentos tangibles de la primera Edad de Oro, pues los primitivos indoarios no construían con piedra ni asentaban sus tradiciones por escrito. Los *Veda, los Brā'hmaṇa y las Upániṣad,* así como las enseñanzas del Buddha, se conservaban oralmente, hasta que en alguna fecha posterior al siglo III a. C. fueron escritas. Por lo tanto, todo lo que no se consideraba digno de ser recordado por una escuela especial se perdió total o parcialmente.

Las primeras composiciones puránicas —epopeyas, novelas y versos heroicos de la época feudal indoaria— han desaparecido de esa manera. El *Rāmā'yaṇa* y el *Mahābhā'rata,* así como una veintena de otros *Purāṇa* que han quedado del período reciente, conservan solo fragmentos de las composiciones heroicas más antiguas, mezcladas con muchísimos detalles de sabiduría popular, normas de moral ascética, conocimientos generales, cuentos religiosos populares, y los sentimientos de un período de religiosidad comparativamente reciente, en el cual Visnu, —que era una divinidad de poca importancia en el período védico— es la suprema personificación de lo absoluto. La *Bhágavad-Gītā,* que aparece en el libro VI del *Mahābhā'rata* anunciada como la enseñanza de Visnu encarnado en el héroe Krsna, es tan reciente que puede presentar en una sola afirmación las doctrinas del *Sāṇkhya* y las *Upániṣad* y, así, (como lo muestra Zimmer, cf. infra, págs. 299-322) preparar el terreno para las completas síntesis finales del *Vedānta* y del *Tantra.*

Sin embargo, el consenso de la opinión erudita sitúa la épica batalla descrita en el *Mahābhā'rata* en los primeros años de la conquista de la India por los arios, alrededor del año 1100 a. C. (véase, por ejemplo, *Cambridge History of India,* vol. I, pág. 276). El campo de batalla, el *Kurukṣetra,* se encuentra en una región situada entre el Sátlaj y el Jamna, que era el centro de la cultura indoaria en el período de los *Brā'hmaṇa;* y el carácter del combate sugiere continuamente las batallas de la *Ilíada.* Lo que una vez tiene que haber sido una epopeya caballeresca comparativamente breve y brillante, con el correr de los siglos recogió el saber y los cuentos fantásticos de los diversos mundos de la vida india, creciendo como un alud hasta abarcar e inspirar profundamente toda la civilización del "país de los Bhárata". Durante los últimos mil quinientos años, esta prodigiosa epopeya popular, en su forma actual, ha proporcionado plegarias y meditaciones, comedias populares, entretenimientos de príncipes, admoniciones morales, fábulas, novelas, piezas de títeres, pinturas, canciones, imágenes poéticas, aforismos de *Yoga,* y ha inspirado los ensueños de cada noche y las formas de conducta diaria de centenares de millones de personas que viven entre el Valle de Kashmir y la tropical isla de Bali. Como dicen actualmente en la India: "Si no se encuentra en el *Mahābhā'rata,* no se encuentra en ninguna parte."

[56] *Aitareya-brā'hmaṇa* 8. 28. (Traducido por Arthur Berriedale Keith en *The Rigveda Brā'hmaṇas,* Harvard Oriental Series, vol. XXV, Cambridge, Mass., 1920). Esta obra es una cómoda introducción a las formas de la teología y la liturgia brahmánicas, de las que ofrece ejemplos. Véase en particular la notable historia del joven brahmán ŚunahSepa, gracias al cual se abolieron los sacrificios humanos (*Ait. Brāhm.*

Ahora viene el morir en torno al Poder sagrado [bráhmanaḥ parimaraḥ]. *Quien conoce el morir en torno al Poder sagrado, en torno a él mueren los rivales que lo odian y compiten con él.*
Quien sopla aquí [es decir, el viento, el aliento vital (*prāṇa*) que penetra y mueve a todo el macrocosmo] *es el Poder sagrado* (*brahman*). [Este *brahman* es la secreta esencia vital de todas las cosas. "El que sabe esto", *yo évaṁ veda*, participa de la incesante fuerza de ese principio vital y, en su propia esfera limitada, puede ejercer su papel irresistible.] *En torno a él* [el que sopla aquí] *mueren estas cinco divinidades: el relámpago, la lluvia, la luna, el sol, el fuego. El relámpago, después de relampaguear, entra en la lluvia* [desaparece en la lluvia, se desvanece, se disuelve, muere en la lluvia]; *está oculto, los hombres no lo perciben.*
Tal es la declaración fundamental del encantamiento. Ahora viene el paralelo para la esfera humana: *Cuando un hombre muere, está escondido; entonces los hombres no lo perciben.*
Y, sobre la base de esta correspondencia microcósmica, aprendemos la siguiente técnica: Él [quien practica el encantamiento o rito del morir en torno al Poder sagrado, ese acto mágico (*karman*) que forma parte del "camino de la acción ritual" (*karmamarga*) para alcanzar un estado sobrehumano] *debe decir, al morir el relámpago* [o sea, en el momento en que se ve desaparecer la fulguración en la lluvia]: "*¡Que muera mi enemigo, que quede oculto, que no lo Puedan ver!"* [Esto es una maldición contra el enemigo, un hechizo de destrucción por analogía, que actúa a distancia.] *Prontamente ellos* [es decir los amigos de la víctima, los demás] *dejan de percibirlo.*
Pasemos ahora a la etapa siguiente del encantamiento:
La lluvia que ha llovido entra en la luna [porque se considera la luna es el receptáculo y fuente principal de la savia vital, vivificante, de las aguas cósmicas, que en forma de lluvia alimentan a los reinos vegetal y animal; pero, cuando la lluvia cesa, el poder regresa a la fuente de donde había salido, es decir, desaparece y muere convirtiéndose en el Rey Luna, vaso de

---

7. 13 sigs.) . La historia está contada en excelente prosa. (Los himnos atribuidos a ŚunahSepa en el *Ṛg-veda* 1. 24-30 no hacen alusión a la situación pintada en esta leyenda.) Estas narraciones brahmánicas son las muestras más antiguas de prosa en una lengua indoeuropea; se presentan como mezcla de prosa y verso, como las que volvemos a encontrar en la antigua poesía celta y en las leyendas budistas de los *Jā'taka.*

Una versión más breve del "Morir en torno al Poder sagrado" aparece en la *Taittirīya-Upániṣad* 3. 10.

todas las aguas de la vida inmortal]; *está oculta; entonces los hombres no la perciben.*
Y de nuevo: *Cuando un hombre muere, está escondido; entonces los hombres no lo perciben. Él* [quien practica el encantamiento] *debe decir, al morir la lluvia: "¡Que muera mi enemigo, que quede oculto, que no lo puedan ver!" Prontamente ellos dejan de percibirlo.*
La luna en conjunción entra en el sol; queda oculta; entonces los hombres no la perciben. Él debe decir al morir la luna: "¡Que muera mi enemigo, que quede oculto, que no lo puedan ver!" Prontamente ellos dejan de percibirlo.
El sol, al ponerse, entra en el fuego [el fuego del sacrificio y el fuego doméstico que todo padre de familia mantiene encendido y adora como principal divinidad tutelar del hogar védico: *Agni* ("el fuego") es el mensajero de los dioses, en su boca se vierten las ofrendas; sobre la llama ascendente y el humo vuela luego con las ofrendas a las invisibles moradas celestiales, donde alimenta con su boca a sus divinidades hermanas, como un pájaro a sus pichones]; *está oculto; entonces los hombres no lo perciben.* De nuevo se lanza contra el enemigo el encantamiento homicida. Morirá como el sol muere cada noche cuando su luz y su calor se reabsorben en el fuego. El fuego del sacrificio se mantiene encendido desde la puesta del sol hasta el alba, y se considera que de él deriva la luz que se manifiesta por la mañana al salir el sol. El fuego tiene, pues, más poder que el sol.
El fuego, respirando hacia adelante y hacia arriba, entra en el viento. [El viento es aire, el más alto de los poderes sagrados del universo, *brahman,* la fuerza vital del mundo; pues el viento sigue soplando cuando todos los demás poderes del cuerpo del universo temporariamente han dejado de existir, cuando ya no se manifiestan, sino que se han fundido unos en otros siguiendo su regular secuencia. Quienquiera que adore uno de estos poderes menores como si fuese el supremo, comparte su debilidad y ha de sucumbir en manos de aquel cuyo superior conocimiento del poder mayor le ha dado inigualada fuerza.] Él [el fuego] *está oculto* [en el viento]; los *hombres no lo perciben.…*
Entonces se pronuncia por última vez la maldición de la muerte, y así termina la primera fase del encantamiento. Pero ahora comienza la tarea de controlar el proceso inverso:
De allí renacen estas divinidades: del viento nace el fuego [el fuego es producido por medio de un palo que gira en un agujero practicado en una

tabla; el palo es de madera dura, la tabla es más blanda; la pequeña llama se enciende en la tabla, como si saliera del aire]; *pues nace del el hálito* (prāṇa), *encendido por la fuerza.* El viento en forma de energía y aliento vitales (πνεῦμα, *spiritus*, *prāṇa*) existente en el interior del hombre, unido a la fuerza física (*bala*) por el esfuerzo humano al hacer girar el palo, produce efectivamente el fuego.
Habiéndolo visto, debe decir: "Que nazca el fuego; que no nazca mi enemigo; que se vaya presto de aquí". [Y después el efecto:] *Presto se va de aquí.*
Del fuego nace el sol; habiéndolo visto, debe decir: "Que nazca el sol; que no nazca mi enemigo; que se vaya presto de aquí." Presto se va de aquí.
Del sol nace la luna… Y cuando la luna se hace visible, el operador debe pronunciar la misma fórmula.
De la luna nace la lluvia… [El mago ve aparecer el relámpago y lanza su maldición contra su rival:] *"Que no nazca mi enemigo; que se vaya presto de aquí." Presto se va de aquí.*
Éste es el morir en torno al Poder sagrado. [Su eficacia está garantizada por su origen y éxito, como sigue:] *Maitreya Kauṣā'rava proclamó a Sutvan Káiriśi Bhārgā'yaṇa este morir en torno al Poder sagrado.* [Maitreya Kauṣā'rava era un sacerdote; Sutvan Káiriśi Bhārgā'yaṇa, un rey.] *En torno a él murieron cinco reyes; entonces Sutvan alcanzó la grandeza* (mahānt). Es decir, se convirtió en *mahārāja,* habiendo reducido a vasallaje u obligado a prestar fidelidad a todos los demás *rāja.*
Este rito mágico va acompañado de una observancia o voto (*vrata*) que debe ser guardado por quien lo realiza. *No debe sentarse antes que el enemigo; si cree que el enemigo está de pie, él tambien debe estarlo. Tampoco debe acostarse antes que el enemigo; si cree que el enemigo está sentado, él también debe estarlo. Tampoco debe ponerse a dormir antes que el enemigo; si cree que el enemigo está despierto, él también debe estarlo.*
Y luego, por último, el resultado de todas estas cuidadosas observancias: *Aunque su enemigo tenga la cabeza de piedra, pronto lo abate, pronto lo abate.*
Acabamos de ver un gráfico ejemplo de la magia de "elque sabe esto", yo *évaṁ veda.* En la medida en que depende del conocimiento —el conocimiento de *brahman*—, es un ejemplo arcaico de *jnāna-mārga*, el "camino del conocimiento", pero en la medida en que solo puede tener éxito si lo acompaña la observancia o voto especial (*vrata*), pertenece al

karma-mārga, el "camino de la acción ritual"; lo principal es que debe ser practicada sin error en las cinco ocasiones del nacimiento y la muerte de los cinco poderes cósmicos.
Sin duda es muy compleja la tarea de quien se ponga a practicar magia para dominar a sus vecinos enemigos, que pueden ser caudillos de feudos rivales, o los propios primos (como en el *Mahābhā'rata*) o hermanastros (como en el caso de la permanente batalla por la supremacía cósmica que libran los dioses contra los semidioses o titanes). Semejante tarea lo tendrá constantemente ocupado, ya con el fuego, ya con la salida y la puesta del sol, ya con la aparición y desaparición de la luna. Nuestro hombre tendrá que estar particularmente alerta durante las tormentas de truenos, cuando la lluvia se larga y cesa, y el relámpago fulgura y desapare ce en seguida. Tendrá que pronunciar sus maldiciones con rapidez y precisamente en el momento debido, si quiere tener éxito al lanzar sus encantamientos contra su distante enemigo. Y —preocupado por quedar de pie, no acostarse mientras el enemigo permanecía sentado, y no irse a dormir antes de que lo hiciera su rival— el que practicaba el conjuro tiene que haberse parecido mucho a un neurótico víctima de una extraña obsesión. Y sin embargo, todo eso valdría la pena si el arma secreta conseguía librarlo del cerco de sus enemigos y le abría, *yo évaṁ veda*, el dominio del supremo poder real. Este ejemplo de magia del *arthaśāstra*[57] proviene de uno de los más terribles períodos de guerras civiles en la historia del mundo. Fue una época que concluyó con el recíproco degüello y el autoexterminio de toda la caballería india, poniendo fin al viejo estilo de la realeza feudal védico-aria. En el período siguiente, que es el de las *Upániṣad*, el término sánscrito que significa "héroe", *vīra*, ya no se aplicó principalmente al hombre de acción sino al santo: al sabio que llegó a ser amo, no de los demás ni de los reinos vecinos, sino de sí mismo.

5. BRAHMAN

El término *brahman, que* en el texto del capítulo anterior se ha traducido como "Poder sagrado" (*bráhmanaḥ parimaraḥ*: "el morir en torno al Poder sagrado"), ha sido el concepto más importante de la religión y de la filosofía indias desde los tiempos védicos. A medida que avancemos en

[57] Nótese que este término (cf. supra, pág. 33) se refiere simultáneamente a la bibliografía de la ciencia en general y al libro especial escrito por Cāṇakya Kautilya.

nuestro estudio, el sentido de *brahman* se hará manifiesto y claro; no es una palabra que pueda traducirse sencillamente al inglés o al español. Sin embargo podemos preparar el terreno con una breve investigación preliminar siguiendo las líneas que han merecido mucha estimación en la teología védica y en las ciencias hindúes de épocas posteriores como técnica para descubrir no solo el sentido de un término (*nāman*) sino también la naturaleza esencial del objeto significado (*rūpa*)*;* el procedimiento consiste en efectuar una reseña etimológica de los vocablos en cuestión.

Consideremos la frase *bráhmanaḥ parimaraḥ*: la raíz *mr-> mar-*, "morir", se relaciona con "mortal", y el prefijo *pari-* corresponde al griego περι-, "alrededor" (por ejemplo: *perí*-metro, "medida alrededor", es decir, "circunferencia"; *peri*-scopio, "instrumento para mirar alrededor"). La terminación *-aḥ*, que se añade a la raíz, forma un sustantivo verbal. De este modo traducimos el término *parimaraḥ* por "el morir alrededor".

En el mencionado contexto, el profesor Keith traduce *brahman* por "el Poder sagrado", frase que me parece adecuada y feliz, pues circunscribe el término como corresponde al caso especial del texto mágico. En el sustantivo *brah-man, brah-* es el tema, *-man* la terminación (la forma *-manaḥ,* del texto, es el genitivo). Esta terminación *-man* se, encuentra también en *āt-man, kar-man, nā-man; su* función consiste en formar sustantivos que denotan acción (*nomina actionis*). Por ejemplo, *āt-man*, de la raíz *an-*, "respirar" (aunque algunos creen que viene de *at-*, "ir") es el principio de la respiración (o de la marcha), que es la vida. Del mismo modo, *kar-man* de la raíz *kr-*, "hacer", es "obra, acción, rito, ejecución" y *nā-man,* de la raíz *jñā-*, "conocer", significa "nombre"[58].

Ahora bien, el tema *brah-* aparece en forma más breve y más débil como *bṛh-*; y ambas formaciones aparecen en ambos nombres de la divinidad védica *Bṛhás-pati,* también llamada *Brahmaṇáspati,* que es el sacerdote doméstico y *gurú* de Indra, rey de los dioses. Así como todo rey humano tiene como *gurú* un sacerdote doméstico brahmán, que le sirve también de mago de la corte —defendiendo al rey, de los demonios, de las enfermedades y de la magia negra de sus enemigos, y realizando para su

[58] *Nāman* es la forma del tema, *nāma* es la forma del nominativo singular; así también *karman, karma;* el nominativo de *ātman es ātmā*. Compárese con *yogin, yogi*. Los especialistas no siguen una práctica única al elegir la forma con la cual transponer estos sustantivos sánscritos. Por ejemplo, *ātman* se encuentra más comúnmente que *ātmā,* y *karma* que *karman.*

rey contrataques mágicos, para que su rey sea supremo, un *mahārāja—*, así también Indra era servido por este divino Bṛháspati, que desempeñaba el papel tradicional de consejero espiritual y político del dios rey. En efecto, en virtud de la sabiduría poderosa de Bṛháspati, Indra conquistó a los antidioses o titanes (*asura*) y los mantuvo a raya en sus moradas subterráneas. Bṛháspati es el arquetipo celeste de la casta de los brahmanes, que personifica el arte y la inventiva rituales, infalible en sus astutos recursos, encarnación de la quintaesencia de las muy desarrolladas facultades intelectuales del genio hindú. Se lo considera como el primero de los antepasados sacerdotales divinos de una de las dos familias más antiguas de sacerdotes védicos, los Áṅgira, cuyos descendientes, en íntima amistad con los poderes celestes en las oscuras épocas de los comienzos de los tiempos, contemplaron a los dioses en éxtasis y expresaron estas visiones en las poderosas estrofas (*ṛc* > *ṛg*) del *Ṛ̊g-veda*[59]. Por esta razón el poder y sabiduría de estas estrofas puede conjurar a los dioses a ritos de sacrificio, ganándose su buena voluntad y logrando su auxilio para que el hombre pueda alcanzar sus fines, o, mejor dicho, para que la familia que es dueña del himno védico, pueda alcanzarlos. La terminación sánscrita *-pati* de la palabra *Bṛhás-pati* significa “señor” (compárese con el griego πόσις, “marido, esposo”, cuyo femenino, πότνια, significa “señora, reina”) . Literalmente, pues, *Bṛhás-pati* es “el pot-ente”, el que tiene el poder de gobernar a *bṛh o brah.* ¿Y qué es *brah*? Como veremos, es algo muy distinto de “intelecto”.

Bṛh se presenta como un verbo del cual solo subsiste el participio presente, que se emplea como adjetivo; la palabra corriente *bṛh-ant* significa “grande”. Además hay una forma derivada (con una nasal inserta: *bṛṁh*) que aparece en el verbo *bṛṁh-áyati;* “hacer *bṛh*, convertir en *bṛh*”, es decir, “hacer o convertir en grande”; porque *bṛh-* significa “crecer, aumentar” y, cuando se refiere a sonidos, “rugir”. *Bṛ‘ṁhita*, que, como acabamos de ver, significa “hecho grande”, al referirse a sonidos denota “el bramido de un elefante”: el potente trompetazo que, cuando expresa cólera o triunfo, es el mayor de los ruidos animales. La misma palabra *bṛh* es muy sonora. *Bṛṁháyati,* en la medicina clásica hindú, significa el arte de aumentar la fuerza vital en las personas débiles; el arte de engrosar. El médico “engruesa” (*bṛṁh-áyati*) a los que están flacos. Igualmente, las divinidades se tornan *bṛ‘ṁhita*, “gordas, hinchadas, henchidas”, por obra de himnos y

[59] La palabra sánscrita *áṅgiras* está relacionada con el griego ἄγγελος, de donde procede “ángel”.

alabanzas; y los hombres, a su vez, por las bienaventuranzas. Una plegaria que se dice por el que se dispone a salir de viaje expresa: *Aríṣṭam vraja panthā'nam madanudhyāna-bṛ'ṁhitā:* "Anda tu camino, y que esté libre de obstáculos y males. Estás acrecentado (*bṛ'ṁhitā*) por mi fuerza anímica que te acompaña en forma de mi visión interior." A lo cual se replica diciendo: *Tejo-'rdha- bṛ'ṁhitā*: "Estos (enemigos), los mataré, pues he sido henchido o acrecentado por la mitad de tu ardiente fuerza vital[60]."
Bṛṁháyati significa "aumentar, reforzar, fortificar, intensificar", y el sustantivo védico *bárhaṇā,* de la misma raíz, significa "poder, fuerza". Así surge que, en el vocabulario védico, *brahman* corresponde exactamente a lo que el hinduismo de siglos posteriores llama *śakti*: "energía, fuerza, poder, potencia[61]." Una persona *śak-ta* tiene "poder para hacer algo". Indra, rey de los dioses, es *śak-ra* "el poderoso", el dotado de fuerza[62]; y a su reina, Indrāṇī, le corresponde el nombre de *śacī,* "la poderosa". El profesor Keith procedió, pues, con mucha exactitud, al elegir la frase "Poder sagrado" para verter *brahman* en su traducción del viejo encantamiento védico.
El Poder, fin e instrumento supremo de la magia, era en efecto el gran elemento determinante de todo el arte sacerdotal védico. Como hemos visto, quien conoce y puede servirse del supremo poder del universo es él mismo todopoderoso. El poder se halla en todas partes y asume muchas formas y manifestaciones. Reside en el hombre; no en las estratificaciones más extensas de su naturaleza sino en su núcleo mismo, en el santuario más íntimo de su vida. Desde allí mana. Aumenta su caudal y se derrama en el cuerpo y el cerebro humanos. Y se puede lograr que crezca, de modo que adquiera forma e irrumpa en la mente como visión, o en la lengua, cobrando la forma perdurable del poderoso encantamiento mágico, la estrofa cargada de potencia. En los himnos védicos la palabra *brahman* significa sencillamente, en muchos casos, "esta estrofa, este verso, esta

[60] *Nota del compilador: No* he podido localizar la fuente de esta cita.

[61] *Nota del compilador:* En Occidente es costumbre llamar "brahmanismo" a la ortodoxia del primer gran período indoario (la religión de los *Veda,* los *Brā'hmaṇa y las Upániṣad*) *y* dar el nombre de "hinduismo" al período posbudista y a la India moderna (la religión de la *Bhágavad-Gītā y* de los maestros vedantinos, puránicos y tántricos). En cuanto al término *śakti,* cf. supra, pág. 60, la nota del compilador.

[62] *Śak-ra,* "dotado de *śak",* compárese con *dhī-ra,* "dotado de *dhī",* "firme, constante, vigoroso, valeroso, calmo, enérgico, sabio, profundo, agradable, gentil"; pero también "haragán, perezoso, terco, atrevido."

línea." Por ejemplo: "Con esta estrofa (*anena bráhmaṇā*) te libero de la enfermedad[63]

El *brahman* es el encantamiento o sagrada fórmula mágica, es la forma cristalizada y congelada de la más alta energía divina; o, por así decir, su forma cómoda y manual. Esta energía late perennemente en el hombre, dormida pero capaz.de ser activada por la concentración mental hasta convertirse en vigilia creadora. El sacerdote mago la cuida como si la incubara, y así consigue que su mente la aproveche para sus fines, haciéndola cristalizar en el encantamiento. Cuando todavía no ha cristalizado, cuando aún no ha precipitado, en su estado líquido o etéreo, constituye el poderoso impulso que surge del subconsciente. En otras palabras, el *brahman* es aquello mediante lo cual vivimos y actuamos, la espontaneidad fundamental de nuestra naturaleza. Como Proteo, es capaz de asumir la forma de cualquier particular emoción, visión, impulso o pensamiento. Mueve nuestra personalidad consciente por premoniciones, relámpagos de aviso y explosiones de deseo, pero, su fuente se oculta en lo profundo, allende la experiencia sensible y el proceso mental. *Brahman* trasciende todo esto, y por ello es "trascendente" (lo que la psicología moderna llama "inconsciente"). El *brahman* es propiamente lo que se halla más allá de la esfera y alcance de la conciencia intelectual, en la gran zona oscura e insondable de alturas y profundidades sin número. El *brahman* —poder supremo en altura y profundidad, último y trascendente, que habita los planos visibles y tangibles de nuestra naturaleza— trasciende tanto el llamado "cuerpo burdo" (*sthūla-śarīra*), como el mundo exterior de las formas y experiencias —las nociones, ideas, pensamientos, emociones, visiones, fantasías, etcétera— del "cuerpo sutil" (*sūkṣma-śarīra*). Como poder que transforma y anima todas las cosas del microcosmos y del mundo exterior, es el huésped divino del cuerpo mortal, y se identifica con el Yo (*ātman*), que es el aspecto superior de lo que en Occidente llamamos indiscriminadamente "alma".

En efecto, en el concepto occidental de "alma" hemos mezclado, por una parte, elementos que pertenecen a la esfera mutable de la psique (pensamientos, emociones y elementos similares de la conciencia del yo) y por otra, lo que está más allá, detrás y por encima de ellos: el indestructible fundamento de nuestra existencia, sinónimo del Yo (Yo con mayúscula; no el ego limitado), muy distante de las tribulaciones y de la historia de la

[63] *Atharva-Veda*, passim.

personalidad. Esta invisible fuente de vida no debe confundirse con la materia, los nervios y los órganos tangibles, que son receptáculos y vehículos del proceso vital manifiesto y constituyen el cuerpo burdo. Tampoco hay que confundirlos con ninguna de las diferentes facultades, muy especializadas, ni con los estados anímicos propios del razonamiento, los sentimientos, las emociones o la percepción, que constituyen el cuerpo sutil. El verdadero Yo (*ātman; brahman*) queda envuelto por todas las estratificaciones "espirituales" y "materiales" de su cobertura perecedera, con la cual no hay que confundirlo.

El *brahman* —el poder cósmico, en el sentido supremo de la palabra— es la esencia de todo lo que somos y sabemos. Todas las cosas han surgido maravillosamente de su omnipotencia que todo lo trasciende. Todas las cosas lo ponen de manifiesto, pero solo la santa sabiduría del competente sabio mago merece su nombre; porque este sabio es el único ser del universo dedicado a hacer *consciente* dentro de él, y *conscientemente* manifiesto en la acción, lo que en todo lo demás se halla profundamente oculto. *Bṛhás-pati, Brahmaṇás-pati,* es el poderoso conocedor y plasmador de toda clase de signos y de instrumentos de sabiduría sagrada: sortilegios, himnos y ritos, así como interpretaciones y elucidaciones exegéticas. En él fluyen libre, abundantemente y con incesante fuerza las burbujeantes aguas de la fuente oculta, el divino poder que mora en el interior de todos nosotros. Hacer brotar esas aguas y vivir de ellas, nutrido por su inagotable fuerza, constituye el alfa y el omega del papel del sacerdote, que puede mantenerse en él gracias a la técnica del *yoga* que siempre ha, acompañado, guiado y constituido una de las grandes disciplinas de la filosofía india.

Todo ser mora a orillas del infinito océano de la fuerza vital. Todos la llevamos en nuestro interior como fuerza suprema y plenitud de sabiduría. No es posible burlarla ni abolirla; pero se oculta muy hondo. Se halla en la cripta más oscura y profunda de nuestro ser, en el manantial y hontanar más abisal.

¿Qué pasaría si lo redescubriéramos y bebiéramos de él sin cesar? Tal es la idea dominante de la filosofía india. Y como todos los ejercicios espirituales indios están seriamente dedicados a este fin práctico —no a la mera contemplación o discusión caprichosa de elevadas y profundas ideas— se puede considerar que representan uno de los sistemas de pensamiento más realistas, prácticos y positivos que jamás haya erigido la mente humana. La búsqueda que ha inspirado y deificado el espíritu del hombre en la India a través de los tiempos ha tenido por objeto averiguar

cómo se llega al *Brahman* y se sigue en contacto con él; cómo identificarse con el *Brahman,* viviendo fuera de él; cómo llegar a ser divino estando aún en la tierra, transformándose, renaciendo con la pureza del diamante en el plano terrenal.

Pero no podemos decir que éste sea un objetivo exclusivamente indio, pues se halla reflejado en muchos mitos de diferentes partes del mundo. El antiguo héroe mesopotámico Gilgamesh partió en busca de la planta de la inmortalidad. El caballero Owein, en la leyenda del Rey Arturo, halló la Fuente de la Vida; Parsifal, el Santo Grial. Igualmente Hércules venció al monstruoso perro guardián del reino de la muerte y tras innumerables hazañas ascendió por la llama de la pira funeraria para alcanzar su sede inmortal entre los dioses. Jasón y los héroes griegos de su tiempo con su intrépido navío *Argos* alcanzaron el Vellocino de Oro. Orfeo buscó a Eurídice, su alma querida, con la esperanza de rescatarla de entre las sombras. Y el emperador chino Shih Huang envió una expedición —que nunca regresó— al ancho Mar de Oriente, en busca de la planta de la inmortalidad en la Isla de los Bienaventurados. Estos relatos representan, con el lenguaje universal de las imágenes mitológicas, la eterna búsqueda que mueve al hombre. La aventura fue continuada en la Europa medieval en laboratorios secretos de misteriosos alquimistas, preocupados por transmutar la materia vil en oro imperecedero y producir la piedra filosofal, como si fuera el *brahman* materializado y cargado de un poder supremo capaz de dominar todos los fenómenos y transformar cualquier cosa en cualquier otra. Por todo el mundo encontramos hombres que se empeñan por alcanzar este *summum bonum:* el oro, la perla, la planta de la inmortalidad. Maui, el héroe polinesio famoso por sus tretas, perdió la vida cuando intentaba ganar la inmortalidad para los hombres zambulléndose por la garganta de su antepasada Hinenui-te-po. De muchas maneras se ha emprendido la búsqueda. En Occidente la continuamos con nuestros médicos. El rasgo característico de la búsqueda practicada en la India es su formulación y ejecución en términos de pensamiento. Por tanto la filosofía india no contradice, sino más bien aclara y corrobora los símbolos mitológicos universalmente conocidos. Es una disciplina práctica, física y mental, tendiente a realizarlos en la vida despertando y ordenando la mente.

Pero antes de embarcarnos en nuestro estudio de las técnicas empleadas por los indios en esta perenne aventura humana tenemos que enterarnos de las condiciones generales, de la vida en la India, lo cual puede lograrse bosquejando brevemente las tres filosofías indias de la vida mundana —el

llamado *trivarga*[64]*—:* las doctrinas políticas del *artha-śāstra,* las psicológicas del *kāmaśāstra* y la ética del *dharmaśāstra,* pues lo que los hombres tienen que convertir en esencia divina son precisamente las vicisitudes que afligen sus personalidades tangibles, las cadenas de sus deseos y sufrimientos, posesiones (*artha*), placeres (*kāma*) y virtudes (*dharma*). A todo esto, que constituye la vida misma del Viejo Adán, muere el héroe aventurero cuando pasa de lo familiar y conocido a lo que está más allá y por debajo de ello, omnipotente, pero normalmente fuera de nuestro alcance. Renacimiento, liberación, significa ir más allá de lo conocido.

Uno tiene la impresión de que la India no se habría lanzado a especulaciones tan sublimes en el plano trascendente si las condiciones de vida hubieran sido un poco menos desesperadas. La liberación (*mokṣa*) solo puede convertirse en la principal preocupación del pensamiento cuando lo que ata a los seres humanos a sus existencias seculares normales ya no les deja ninguna esperanza; cuando representa solo deberes, cargas y obligaciones; cuando no propone tareas o fines promisorios que estimulen y justifiquen ambiciones de plenitud en la tierra. La propensión de la India a la búsqueda trascendente y la miseria que se refleja en su historia sin duda se relacionan íntimamente y no deben ser consideradas por separado. La despiadada filosofía política y las sobrehumanas proezas metafísicas representan el anverso y el reverso de una misma experiencia de la vida.

[64] Cf. supra, pag. 44*;* la cuarta esfera de la filosofía, el *mokṣa*, "liberación" será el tema de la tercera parte.

Segunda parte

LAS FILOSOFIAS DEL TIEMPO

CAPÍTULO III

LA FILOSOFIA DEL ÉXITO

1. EL MUNDO EN GUERRA

Cuando en agosto de 1939 leí la noticia del pacto germano-ruso de no agresión, que se firmó poco antes de comenzar la guerra actual[65], me sorprendió tanto como a muchos a quienes cabía suponer más entendidos que los indólogos acerca de asuntos políticos, y que debieran haber estado mejor enterados. Sin embargo, tan pronto, como tuve conocimiento de esta asombrosa alianza entre dos potencias que todos consideraban como enemigos naturales, con intereses e ideales de vida antagónicos, me acordé de un cuento hindú, una fábula de animales que figura en la epopeya titulada. *Mahābhā'rata,* tesoro sin par e inagotable de sabiduría espiritual y secular. Era la parábola de un gato y un ratón, y enseñaba que los dos mortales enemigos, como la Alemania de Hitler y la Rusia de Stalin, podían muy bien aliarse y presentar un frente unido si ese arreglo, convenía a los intereses momentáneos de ambos.

Una vez —así empieza este cuento[66]— vivían un gato montés y un ratón, y habitaban el mismo árbol en la selva: el ratón en un agujero de la raíz, y el gato montés en las ramas de la copa, donde se alimentaba con huevos de pájaros y con pichones inexpertos. Al gato también le gustaba comer ratones; pero el ratón del cuento había conseguido mantenerse fuera del alcance de sus garras.

Un día un trampero puso una red disimulada bajo el árbol y por la noche el gato quedó atrapado en las mallas. El ratón, muy contento, salió de su agujero y dio muestras de gran regocijo caminando en torno de la trampa mordisqueando el cebo y sacando el mayor partido posible de la desgracia. Pero de pronto se dio cuenta de que habían llegado otros dos enemigos: arriba, en el oscuro follaje del árbol, se había posado una lechuza de ojos re plandecientes, que estaba por abalanzarse sobre él, mientras por el suelo se aproximaba una mangosta. El ratón, de pronto sin saber qué hacer, decidió

[65] *Nota del compilador:* Las conferencias de este capítulo fueron pronunciadas en la primavera de 1942.

[66] *Mahābhā'rata* 12. 138.

en seguida adoptar una sorprendente estratagema. Se acercó al gato y le dijo que si le permitía entrar en la red y ocultarse en su regazo lo recompensaría royéndole las mallas que lo aprisionaban. El gato aceptó, y el animalito, apenas oyó el permiso, alegremente se coló en la red.
Pero si el gato esperaba ser liberado en seguida, sufrió un decepción; porque el ratón anidó cómodamente contra el cuerpo del gato, ocultándose, tan profundamente como pudo, entre el pelo con el fin de no ser visto por los dos enemigos que vigilaba afuera. Una vez protegido en su refugio, decidió hacer una buen siesta. El gato protestó; el ratón replicó que no había prisa. Sabía que le era posible deslizarse de la trampa en un instante y que a su disgustado hospedador no le quedaba otro remedio que tener paciencia, con la esperanza de quedar en libertad. Así fue que el ratón le dijo francamente a su natural enemigo que pensaba esperar hasta que apareciera el trampero; de ese modo el gato, amenazado a su vez, no podía aprovechar su libertad para atrapar y devorar a su libertador. El animal mayor no podía hacer nada. Su pequeño huésped durmió la siesta en sus mismas zarpas. El ratón esperó pacientemente la llegada del cazador y luego, al ver que el hombre se aproximaba a inspeccionar sus trampas, cumplió sin dificultad su promesa royendo con rapidez la red y entrando de un salto en su agujero, mientras el gato, en un desesperado esfuerzo, consiguió zafarse, trepó hasta la rama y escapó de una muerte segura.
Éste es un ejemplo típico del vasto y precioso repertorio de fábulas indias de animales que enseñan la sabiduría política. El cuento da una idea del frío y cínico realismo y falsía que son la savia vital y el sabor mismo del viejo estilo de la teoría política y casuística indias. El agudo ratón, sin ningún prejuicio para contraer alianzas a fin de evitar el peligro, era, además de atrevido, un maestro en el arte de hacer las cosas en su momento oportuno.
Pero con el episodio de la red no acaba la cosa. El resto del cuento contiene el punto destinado a la instrucción de los reyes hindúes y de sus cancilleres. Cuando el defraudado cazador se hubo alejado con su red destrozada, el gato bajó de las ramas y, aproximándose al agujero, llamó dulcemente al ratón. Lo invitó a salir y a reunirse con su viejo compañero. La crisis de la noche anterior ya había pasado —decía el gato— y el auxilio que ambos se habían prestado con lealtad en su lucha común por la existencia había forjado un lazo duradero que cancelaba sus antiguas diferencias. En adelante ambos serían amigos para siempre y confiarían absolutamente el uno en el otro. Pero el ratón se mostraba reticente. La retórica del gato no lo impresionaba, y se negaba resueltamente a salir de su segura guarida.

Habiendo pasado la paradójica situación que los había juntado en una curiosa colaboración momentánea, no había palabras que pudieran inducir al sagaz animalito a aproximarse nuevamente a su natural enemigo. Para justificar su rechazo de los amables e insidiosos sentimientos expresados por el gato, el ratón pronunció la fórmula destinada a servir de moraleja al cuento, que, dicha franca y simplemente, es ésta: en el campo de la batalla política no existe amistad perdurable.

No puede haber lazo tradicional, alianza cordial, unión futura basada en experiencias, peligros y victorias del pasado. A través de la incesante lucha de los poderes políticos —que es como la de las bestias en el desierto, donde se devoran entre sí y cada una se apodera de todo lo que puede—, las amistades y las alianzas son solo actitudes y expedientes temporarios, forzados por los intereses comunes y sugeridos por la necesidad y el deseo. Pasada la ocasión de la ayuda mutua, ha pasado también la razón que daba seguridad a la compañía, pues la política no está nunca gobernada por la amistad sino por la colaboración y el auxilio momentáneos, inspirados por amenazas comunes o por afines esperanzas de lucro y apoyadas por el natural egoísmo de cada uno de los aliados. No hay nunca una alianza altruista. Las lealtades no existen. Y cuando se confiesa amistad, es solo una máscara. No puede haber proyectos de unión duradera.

Así ocurrió con Japón que, al comienzo de este siglo, pidió y obtuvo el apoyo de Inglaterra para debilitar a Rusia en Persia, el Cercano Oriente y los Dardanelos. Luego, en la primera guerra mundial, Japón fue aliado de Inglaterra y Rusia, junto con Francia, con el fin de expulsar a Alemania de la China (*Kiao-chow*) y tomar posesión de las islas alemanas del Pacífico. Y ahora, en la guerra actual, Japón se ha convertido en aliado de Alemania, ha vencido a Francia en Indochina y parece amenazar seriamente al imperio colonial inglés. Por lo que vemos, la antigua sabiduría política hindú del primer milenio a. C. es todavía una buena clave para interpretar el pensamiento político de los pueblos asiáticos. Y es también una excelente clave para interpretar la política internacional de todo el mundo, porque su punto de vista totalmente amoral o premoral pone de manifiesto y formula, con la fría precisión de una especie de álgebra política, ciertas leyes naturales fundamentales que gobiernan la vida política en todas partes. Inglaterra, por ejemplo, antes de la primera guerra mundial, descubrió que tenía que aliarse con Rusia para detener el surgimiento de Alemania, aun cuando el imperialismo ruso y el británico estaban también en conflicto y habían estado en lucha entre sí durante casi todo el siglo XIX. Por otra

parte, de 1933 a 1938, entre el advenimiento de Hitler al poder y el fracaso de la política de apaciguamiento en Munich, Inglaterra toleró y hasta favoreció el surgimiento del nazismo como posible defensa contra la difusión del comunismo en Europa Central. Después de Munich, Inglaterra de nuevo trató de ponerse en la misma línea que Rusia, contra lo que ahora era el peligro nazi. Y así, en marzo de 1942, tenemos a la Inglaterra liberal, democrática y capitalista marchando de la mano con Rusia contra un enemigo común.

Tales fluctuaciones en nuestra moderna situación internacional indican que las teorías políticas desarrolladas en la antigua India de ninguna manera han pasado de moda. Han pasado inadvertidas, en gran parte eclipsadas por la reputación mundial de las grandes filosofías metafísicas y religiosas de la India cuyo objetivo es la liberación: el Budismo, el *Vedānta* y las demás; pero esto no significa que carezcan de interés o utilidad para el espíritu moderno. Solo desde hace pocas décadas estas filosofías políticas prácticas han llegado a atraer nuestra atención, como resultado de las recientes ediciones y traducciones realizadas por eruditos especializados. Y al parecer podrían figurar con provecho entre los estudios exigidos por los modernos departamentos de relaciones exteriores. Las teorías políticas eran compuestas por astutos brahmanes instruidos en las complejas formalidades y peligrosos ritos de comercio con los poderes sobrehumanos y estaban destinadas a prestar servicio en un juego político muy real, intrincado y despiadado. En particular, estaban compuestas para educar a los cancilleres y ministros. Éstos, en su mayoría de origen brahmánico, eran los consejeros de los déspotas hindúes, tanto en la vida secular como en sus asuntos espirituales. Las teorías políticas se encuentran en tratados, es decir, en libros escritos por y para profesionales, y como tales, son tan técnicos y minuciosos como los manuales o *sūtra*[67] de cualquiera de los otros oficios indios: carpintería, medicina, hechicería, sacerdocio o danza.

La tradición popular hindú de las fábulas de animales, que corre paralelamente con los tratados profesionales, más técnicos, fue conocida por el mundo occidental hace siglos. La gráfica casuística que bajo la graciosa apariencia del reino animal presenta las embarazosas situaciones y problemas de la política que en todas partes surgen ante reyes, estados e individuos particulares, tanto en la gran lucha por la supervivencia como en las cuestiones menores de la vida cotidiana, ha sido motivo de placer para

[67] Cf. supra, pág. 42, nota 22.

muchas generaciones de occidentales. Pero hasta ahora no se ha tenido en cuenta su valor para interpretar las situaciones corrientes y para comprender la política internacional en general. Por otra parte, el espíritu hindú siempre ha visto cuán aplicables son las fábulas de animales al elevado arte de la intriga y la defensa.

La colección mejor conocida, el *Pañcatantra,* entró en Europa ya en el siglo XIII de nuestra era a través de traducciones semíticas (árabes y hebreas) y finalmente se difundió, como dice La Fontaine, "*en toutes les langues"*[68]. Pero el sistemático *Artaśāstra* de Cāṇakya Kauṭilya no fue accesible hasta 1909. Todavía recuerdo claramente qué sorpresa fue este descubrimiento para todos los interesados: el pequeño círculo de especialistas europeos, norteamericanos e indios. El estilo cáustico y sentencioso, su soltura literaria y el talento desplegado, hablan muy en favor del maestro de procedimientos políticos que compuso este tratado asombroso. Gran parte del material procede de fuentes más antiguas, pues la obra se basa en la rica tradición de enseñanzas políticas anteriores, a las que supera, pero que aún se reflejan en sus aforismos y citas; pero el estudio del conjunto da la impresión de haber sido producido por un autor único, un espíritu de gran magnitud. Poco sabemos —quizá nada— de su autor. El advenimiento de Candragupta, fundador de la dinastía Maurya, al trono supremo de la India septentrional en el siglo III a. C., y el importante papel de esa dinastía en los siglos siguientes, dieron a la fama del fabuloso

[68] El *Directorium humanae vitae,* ca. 1270, es la traducción latina, hecha por el judío Juan de Capua, de una versión hebrea, que a su vez había sido traducida de una versión árabe del sánscrito. Una vieja versión española habíaa aparecido en 1251, tomada de la misma versión árabe. El texto latino de Juan de Capua fue traducido al alemán en el siglo XV (*Das buch der byspel der alten wysen,* ca. 1481), y al italiano en el siglo XVI (A. F. Doni *La moral filosophia,* Venecia, 1552). Sir Thomas North tradujo el texto italiano al inglés (*The Morall Philosophie of Doni,* Londres, 1570), y en el siglo XVII aparecieron abundantes versiones impresas en muchas lenguas. La Fontaine escogió la mayoría de los temas de su segundo volumen de *Fábulas* tomándolos del *Pañcatantra,* al que en su prólogo llama "las fábulas de Pilpay, sabio indio".

canciller Kauṭilya —a cuyas artes se atribuye la creación del nuevo período histórico— un resplandor de leyenda, prácticamente impenetrable[69].

2. EL ESTADO TIRANO

Al pasar revista a las teorías y procedimientos del estadista hindú contemplamos el antiguo estilo de despotismo en todo su poder y en toda su debilidad, y comenzamos a comprender algo de las siniestras circunstancias que rodeaban el escenario político de la India: tragedias que siempre se repiten, constantes peligros para el individuo, total falta de seguridad y ausencia de todos los derechos que hoy apreciamos como pertenecientes a nuestra libertad humana fundamental. El mundo descrito era el del dictador monárquico solitario, apoyado por una vasta y costosa maquinaria militar y un monstruoso sistema de espionaje y policía secreta, que comprendía delatores, prostitutas, sicofantes, asesinos, ascetas fingidos y envenenadores profesionales, es decir, una organización de despotismo similar a la que describen los historiadores griegos en sus narraciones del *Basiléus* —Rey de los reyes— de la antigua Persia.
Porque, en efecto, fue el Imperio de Persia —establecido por Ciro el Grande (550-529 a. C.) y magníficamente continuado hasta su repentina desaparición, cuando Darío III (336-330) fue derrotado por Alejandro Magno— el que sirvió de modelo a las monarquías de la vecina India[70]. Persia fue el primer estado de la historia que dio a la reyecía una posición absoluta, incuestionable y abrumadora en poder, por la pura potencia militar. En tres generaciones —de Ciro, pasando por Cambises, a Darío I (521-486)—, los ejércitos persas destrozaron a todos los antiguos reinos conocidos, en todas direcciones (y eran civilizaciones de carácter muy

---

[69] Cf. supra, pág. 41 y Apéndice B. Para la historia de este período, cf. sir George Dunbar, A *History of India, from the Earliest Times to the Present Day*, segunda edición, Londres, 1939, págs. 35-47. "The Maurya Empire."

Kautilya es uno de los muy pocos individuos históricos inmortalizados por la poesía india. Aparece en el *Mudrārā'kṣasa*, pieza en siete actos debida a Viśakhadatta (del siglo V, VIII o IX d. C.), cuyo tema es la expulsión de la dinastía Nanda por obra de Kautilya, y la manera como éste ganó para la causa de su real protegido, Candragupta, a Rā'kṣasa, el canciller de los Nanda). Hay una traducción inglesa por H. H. Wilson, *Works*. Londres, 1871, vol. XII, págs. 125 y sigs.

[70] Nótese que el período del que va a tratarse es el que sigue a la primitiva época feudal de los *Veda, los Brā'hmaṇa* y las *Upániṣad*. Cf. supra, pág. 20, la nota del compilador, y Apéndice B.

diverso), de suerte que el tirano pronto tuvo bajo su dominio las tierras que se extienden desde el Mar Negro y el Cáucaso por el norte hasta las bocas del Tigris y el Eufrates, por una parte, y Egipto, por otra, hacia el sur; y de oeste a este, desde Siria y Asia Menor, pasando por Afganistán, hasta el valle del Indo y la India propiamente dicha. Nunca se había logrado semejante unificación de tantos pueblos por la fuerza. Una asombrosa variedad de poblaciones que florecían independientemente fue conquistada y obligada a formar parte de un solo, poderoso y brutal sistema. El ejército, sin par en el mundo, abatía cuanto se interpusiera en su camino, hasta que se encontró con los toscos escitas al norte de los Dardanelos y los intrépidos griegos que luchaban en el corazón de su propia patria. Todos los demás dominios a su alcance fueron reducidos a la condición de nuevas provincias, bajo el duro control de un solo Basiléus.

Se decía que el tremebundo super-rey, que vivía en su gloriosa y resplandeciente capital, Persépolis, tenía sus "ojos y oídos en todas partes", lo cual quería decir simplemente que sus innumerables espías y agentes secretos estaban alertas por todo el Imperio para vigilar e informar acerca de las poblaciones esclavizadas, que comprendían pueblos de diversas religiones, lenguas y razas, de población muy numerosa y divididos entre sí. Un complejo y eficiente sistema de informantes y policías disfrazados de civiles —que utilizaba a mujeres públicas y hombres del bajo fondo— cubría las provincias conquistadas con una tupida e infalible red. Las fronteras y caminos de entrada estaban guardados por un servicio de pasaportes, y todos los viajeros y embajadores políticos que se encontraban en el reino eran vigilados estrictamente. Una vigilancia de esta naturaleza era absolutamente necesaria para sostener las conquistas logradas por pura violencia. La forzada unificación de todo el Cercano Oriente podía mantenerse solo mediante una administración suspicaz, aplastante e implacable. Hasta los altos funcionarios del gobierno eran espiados por agentes secretos.

Todo esto resulta ominosamente familiar, pues hoy volvemos a encontrarnos con eso mismo en los informes procedentes de los nuevos estados tiránicos de Europa y Asia. En realidad, si alguien quisiera imaginarse y comprender la situación histórica real en que se basaba la filosofía del *Arthaśāstra* de Kautilya, debería estudiar la imagen del mundo actual, lo mismo que el antiguo prototipo persa, cuyas copias fieles eran las dinastías indias que surgían, se extendían y desaparecían, encumbrándose y desvaneciéndose en el polvo. Además, una consideración de esa naturaleza

facilitará la comprensión de la tendencia fundamental a escapar de la vida secular, que caracteriza a la tradición del pensamiento clásico indio —el santo camino del *mokṣa*[71]—, y de los decididos esfuerzos por liberarse de los peligros y dolores de la esclavitud terrena mediante el logro de una especie de ecuanimidad metafísica.

Los documentos budistas y jaina permiten estudiar la situación de la India en los siglos VI y V a. C. En esa época, las estructuras políticas del período feudal ario se estaban desintegrando, dejando así el camino abierto al desarrollo del duro estilo persa. El momento puede compararse al de la última etapa y decadencia del medievalismo del siglo XV en Italia y Alemania; un floreciente caos de pequeños principados y ciudades libres, en celosa competencia recíproca, peleando desesperadamente por sus vidas y luchando por la hegemonía, en su mayor parte condenados a ser absorbidos o subordinados finalmente por estados más grandes y ascendentes, gobernados por monarcas incontrolables. En el período inmediatamente anterior a Kautilya, esta etapa de unificación forzosa parece haberse completado —por lo menos en la parte norte de la India— bajo la dinastía Nanda, que Kautilya —fue su gran hazaña— habría de derrocar. En la nueva concepción india del estado y de la disciplina social habían llegado a ser fundamentales las técnicas persas para reducir extensas áreas de pueblos independientes y convertirlos en impotentes provincias, los procedimientos para sembrar entre ellas la desconfianza y el mutuo recelo, y los métodos para desarmar las poblaciones conquistadas e inducir a sus hombres a prestar servicios en el ejército del tirano en alejados campos de batalla. El nativo ideal indio, mucho más antiguo, del "divino emperador del mundo" (*cakravartín*)[72] se ceñía, por así decirlo, a los modernos instrumentos del militarismo agresor, y era groseramente parodiado por una administración agobiante de los territorios sometidos.

El arte oficial de la dinastía Maurya de Kaujilya, como lo representan los monumentos del reinado de Aśoka (273-232 a. C.), testimonia la influencia del estilo persa (*vide lám. I*). Este arte, no obstante su iconología, no tiene sabor religioso; es un arte de pompa, despliegue secular y éxito. En efecto, en el nuevo tipo de despotismo indio, siguiendo el modelo persa, a la reyecía le faltaba la idea de santidad, el divino mandato concedido por los

[71] Sobre este término, cf. supra, pág. 44.

[72] Cf. infra, págs. 109-118. Cf también Ananda K. Coomaraswamy, *Spiritual authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government,* New Haven, 1942.

dioses al portador de la corona; el estado era más bien una demostración y reflejo del poder personal del rey mismo: la prodigiosa unificación de regiones dispares bajo una férrea tiranía central en perpetuo peligro de desintegración. Lo único que necesitaba para sobrevivir era una especie de superhombre en el puesto de mando, un superdemonio que por su talento y astucia superiores pudiera hacer marchar la complicadísima maquinaria en el tope del poder.

Tal siguió siendo la concepción india después de la época feudal, aun cuando en Persia Darío I (521-486 a. C.) le había dado un nuevo toque al restaurar la dinastía tras la muerte de Cambises y la conspiración del seudo Esmerdis y los magos, en el año 521. Darío se atrevió, a proclamar que él y su reino habían sido establecidos por mandato divino. Una inscripción grabada en una roca en Behistún lo representa de pie, triunfante sobre sus enemigos y recibiendo el divino apoyo del dios supremo persa, Ahura-Mazda. Aunque su gesto era atrevido, no era totalmente nuevo, pues seguía el precedente de una tradición inmemorable y prácticamente universal. El emperador chino, por ejemplo, durante siglos se había llamado "Hijo del Cielo" (*t'ien-tseh*) y se consideraba que personificaba no sólo el poder real sino también el principio sacerdotal. Mediaba entre el Cielo y la Tierra. Y si sus dominios sufrían derrota, hambre o corrupción y él mismo era derrocado, su caída debía interpretarse como un signo de que el Cielo (*t'ien*) había retirado su mandato, desconforme debido a que el monarca no había practicado alguna de las virtudes superiores. El usurpador que entonces conseguía establecer la nueva dinastía evidentemente atraía sobre su casa el favor celeste y llevaba el divino mandato (*t'ien ming*) en sus sienes victoriosas.

Sobre las cabezas de los posteriores reyes hindúes no brillaba esta luz de gloria. No era el supremo Señor del universo sino la diosa Fortuna (Śrī Lakṣmi, divinidad voluble y comparativamente menor) quien garantizaba el éxito y la continuidad del poder. Y abandonaba a su favorito en el momento en que el destino (*daiva*) le era adverso. Temporariamente se encarnaba en la reina suprema, compañera del rey, mientras hubiera alguna razón para que el vínculo durase; pero, si él malgastaba su prosperidad dándose sus gustos o caía víctima de algún rival más poderoso, ella se retiraba —de mala gana y llorando— para conceder sus favores al siguiente portador de la corona. Śrī Lakṣmi no tenía nada que ver con la virtud, sino solo con la política y el giro de la rueda del tiempo. La filosofía de la vida de los reyes y cancilleres hindúes era fatalista, escéptica e incurablemente realista.

3. EL VALOR CONTRA EL TIEMPO

Hay una antiquísima controversia que recorre la literatura hindú de todas las épocas, desde el período feudal, representado por el *Mahābhā'rata,* hasta las obras del hinduismo comparativamente moderno. La disputa gira en torno a la siguiente cuestión: ¿cuál es el factor más poderoso y, en última instancia, decisivo, en la incesante lucha vital por la existencia y por el éxito: el valor personal o el simple y fatal curso del tiempo[73]? Quienes hablan en favor del primero —*vīrya,* la intrépida hazaña y resistencia del héroe que nunca se rinde, sino que combate todo el tiempo y sobrevive a todos los reveses; que cada vez que es derribado tiene la fortaleza de levantarse de nuevo y de este modo domina la pétrea y despiadada obstinación del destino— sostienen que al fin el valor triunfa. Este argumento se emplea contra los flojos que se desalientan, contra el golpeado por la vida que se entrega, contra el .pusilánime que renuncia y abandona el juego. Esta concepción de la vida y del destino se parece a la actitud del bulldog inglés, aunque sin la creencia cristiana de que la causa justa triunfará y de que la humilde aceptación de los sufrimientos como castigo de las faltas y defectos tiene valor de redención.

El argumento opuesto es puramente fatalista y se basa en una larga y dolorosa experiencia. Sostiene que muchos de los más valientes guerreros de la historia han fracasado una y otra vez. Que ha habido hombres valientes que lucharon en vano hasta el final contra mareas crecientes que barrieron con ellos, en tanto que hombres de menos valor, halagados por todas las caricias de la Fortuna, han ocupado con orgullo y seguridad el sitial de los héroes. En la historia hay diversos tiempos y mareas. Hay períodos de ascenso, en los que todo apoya al héroe conquistador. Éste parece cabalgar sobre la gran ola. Hasta sus faltas y defectos lo favorecen. Ningún revés puede quebrar su carrera. Y sus enemigos, aunque muy valientes y apoyados por recursos superiores, luchan en vano por detener su marcha triunfal. El Tiempo (*kāla*), poder supremo, lo favorece, eso es todo. Pero el tiempo marcha por ciclos, ora expandiéndose, ora contrayéndose. Lo que ocurre es que la carrera del héroe coincide con un período de crecimiento.

[73] Cf. *Mahābhā'rata* 12. 25; 13. 6; y passim.

Los dioses —dice este argumento desesperado— en su batalla contra los antidioses obtuvieron la victoria, pero no debido al valor, no por astucia o por el arte de sus omniscientes consejeros y sacerdotes brahmánicos, sino porque el tiempo los favorecía. Había llegado el momento en que los dioses tenían que aplastar a sus enemigos y obtener el dominio del universo, y esto fue lo que los llevó a sus altos sitiales. Pero el tiempo da vueltas, y llegará un momento en que serán barridos. Llevados de la gloria al exilio, serán ellos quienes entonces estarán llenos de rabia impotente, mientras los demonios, ahora triunfantes, establezcan su dominio.

Nadie puede luchar contra el tiempo. Sus mareas son misteriosas. Hay que aprender a aceptarlas y someterse a su inalterable ritmo. Así fue que cuando el divino Kṛṣṇa se encarnó en la tierra y prestó apoyo a su amigo humano el rey Árjuna, éste fue colmado por un poder sobrehumano y parecía un héroe a quien nadie podía derrotar. Pero en el momento en que el amigo divino misteriosamente se retiró, volviendo del plano humano a su morada supramundana, todo cambió en la historia del rey. De nada le sirvió el valor. Una simple tribu de pastores salvajes, descastados no arios y habitantes de los bosques, sin otras armas que palos y terrones, se llevaron a las reinas viudas de Kṛṣṇa, confiadas al cuidado de Árjuna, y el que había sido un invencible guerrero fue incapaz de impedir el rapto y violación de las nobles damas. El tiempo (*kāla*) había dado una vuelta: la misteriosa corriente de cuyas aguas surgen todas las cosas y en cuya superficie cabalgan hasta que son nuevamente engolfadas para ser barridas en un turbión insensible, fluctuante e indiscriminado.

Tal es el clásico argumento. Los defensores de uno y otro lado —los que aceptan los decretos del tiempo y del destino con un misticismo fatalista y los que sostienen la eficacia del valor— no han podido ponerse de acuerdo. Ambos coinciden, con todo, en que con respecto a estas dos fuerzas determinantes los dioses no están en mejor posición que los reyes humanos o que los individuos en general.

Daiva, la palabra que en sánscrito significa “destino”, es un adjetivo sustantivado cuya significación precisa es “lo que pertenece o se refiere a los dioses (*deva*)”. Denota un factor o poder asexual y anónimo divino; algo neutro; la “esencia divina”, fuerza trascendente que precede tanto a las personificaciones míticas como a lo dioses mismos y a todos los sucesos producidos por los dioses. *Daiva* “el destino”, no puede ser personificado, rebajado a la escala de la imaginación humana; tampoco es posible alcanzarlo por la plegaria, el sacrificio o el encantamiento mágico. *Daiva* es

el rostro pétre de la vida, al que debemos hacer frente cuando hemos dejado atrá la ilusión consoladora de la tradición mitológica y mágica, el consuelo de las devociones religiosas; cuando finalmente nos damos cuenta de cuán breve es el día de la victoria que pueden alcanzar las armas humanas. Al no haber ya ideales que disfracen y consuelen, hay que aceptar, con valor y sobriedad, el puesto del hombre contra ese fondo oscuro, pues no hay dioses bastante fuertes par defendernos, ni ilusiones satisfactorias acerca de la naturaleza de la comunidad: ilusiones, por ejemplo, de que la nación sobrevive po el sacrificio y la sumisión del individuo o por el sacrificio de un generación, o ideas tan halagüeñas como las que afirman la existencia de ideales e instituciones superlativamente valiosos, que sobrevivirán a la muerte de la época y al desastre personal del individuo sacrificado para su sobrevivencia.

Solitaria bestia de rapiña, león herido en su cubil, abandonado de la Fortuna y de sus compañeros, el rey hindú, cualquiera sea si fortuna personal, está condenado a morir exiliado en la selva. La fama difícilmente irá más allá de su vida. Su chispa vital, su alma personal (*jīva*) seguirá, en el torbellino de los renacimientos, a tra vés de sucesivas encarnaciones en cielos o infiernos —muy probable mente en infiernos—; y tras el intervalo de la vida en el más allá renacerá, como hombre o como animal. Puede volver a aspirar ser rey, pasar por la misma lucha, el mismo ciclo, excitado de nuevo por las mismas ansiedades y despiadados triunfos, conmovido por presagios, resignándose finalmente a la ruina. Su carrera es la de un cohete que se eleva de súbito y luego cae como una estrella, siempre olvidando el hecho de que ha experimentado estas mismas cosa muchas veces antes. Una vez más apurará la copa de la vida hasta la última gota, con glotonería o con disgusto, en el hartazgo o en la miseria, sin comprender la trampa elemental, es decir: que fue él quien mezcló los ingredientes al realizar actos y tener deseos en sus anteriores existencias y que ahora nuevamente se está preparando su propio futuro.

La situación del déspota hindú abandonado por la Fortuna (*śrī*), aplastado por el Destino (*daiva*), engolfado por el Tiempo (*kāla*), es como la de Napoleón en las rocas de Santa Elena. El Pequeño Corso hizo una oportuna observación sobre el destino y la fortuna, que expresá una actitud notablemente similar a la del hindú. En el período culminante de su meteórica carrera, en 1810, cuando todavía mantenía relaciones aceptables con Rusia, se realizó un congreso de reyes y príncipes en el corazón de Alemania, en Erfurt, ducado de Weimar, presidido por Napoleón. La

reunión era tan fascinante, que un día el maestro de ceremonias de Napoleón, el conde de Ségur, pudo referirse a ella como excusa por haber llegado tarde al consejo privado del Emperador. Ségur había tenido dificultades para cruzar la antesala porque, según declaró había tantos reyes: "*Il y avait tant de rois!*" Cuando concluyó el congreso y Napoleón se iba de esta reunión espectacular, el dueño de casa, que era el valiente Carlos Augusto, duque de Sajonia-Weimar, amigo y protector de Goethe, estaba de pie ante la puerta del coche para despedir al Emperador. Y cuando el Duque deseó buena suerte a su señor, a quien detestaba profundamente, Napoleón, ya dentro del coche, prácticamente lo censuró por su ligereza, replicando que en la carrera de un hombre predestinado, como él, había un momento en que nada podía detener su encumbramiento, pero que luego, de pronto, podía llegar un instante en que todo cambiara y en que una paja arrojada por un niño bastaría para su caída. Tal fue el altivo rechazo del concepto de "suerte" personal, accidental (el poder de la diosa Fortuna, *śrī*), aplicado a hombres como él, y el enigmático pronunciamiento que apuntaba al vasto destino impersonal de las estrellas[74].

Sin duda la alusión de Napoleón a las estrellas era solo una metáfora que sugería el Destino, sin referirse específicamente al cuestionable tema de una influencia estelar. En este caso las palabras del gran aventurero y predestindo parecerían ser bastante compatibles con la concepción hindú de las mareas y ciclos que conducen a los fuertes a la victoria y que luego se tornan desastrosos. Hay que observar, sin embargo, una importante diferencia. En Occidente, el genio político o gran jugador se siente instrumento de algo superior a él en los momentos en que parece ser una fuerza fatal de la historia. Es el destino encarnado, portador de los poderes que gobiernan el desarrollo de la civilización y producen los cambios de época. Es el protagonista de ciertas fuerzas sociales o el principal representante del espíritu y de los ideales de una era nueva y mejor, que

[74] Esta idea de las estrellas o de "la estrella" que preside la carrera del héroe ha sido común en el Occidente desde el Renacimiento. Los humanistas de esa época progresista revivieron la astrología grecorromana en beneficio de esos librepensadores que acababan de descartar la autoridad de la Iglesia y la Revelación y que ahora eran "modernos" a la manera romana de la época de Horacio y de Tiberio. La astrología fue introducida en Roma en la época de los primeros emperadores, como una moda fascinante, de origen súmerobabilonio. Nunca tuvo papel importante en la formación de la filosofía india acerca del destino —el destino de los reyes y de los déspotas— aun cuando está muy difundida la costumbre de trazar horóscopos y de utilizar a diario la astrología.

realiza en la historia altos principios, por los cuales los antiguos mártires sufrieron, lucharon y murieron; por ejemplo, los principios de la libertad, la democracia, y la racionalización de las cuestiones humanas, que inspiró al Tercer Estado a tomar el poder en la Revolución Francesa. En apariencia, el hombre de acción occidental tiene que considerarse a sí mismo como el noble instrumento de un misterioso plan para el desarrollo histórico de la humanidad, como brazo del espíritu universal que produce cambios y lleva adelante la evolución. En este sentido, hasta un descreído y ateo como Napoleón —que solo creía en su "estrella", en su propio genio— está del mismo lado que quienes permanecen firmes en alguna religión establecida y que en sus revoluciones hacen la "Guerra de Dios": hombres como Cromwell, que humildemente se consideraba como el vehículo o instrumento escogido por la Providencia para defender el verdadero cristianismo contra el papismo, la inquisición, los jesuitas y todo lo que él consideraba diabólica distorsión del verdadero mensaje de Cristo que él, en cambio, no deformaba. Napoleón realizaba por la fuerza el mandato del pensamiento moderno, tal como lo crearon Locke, Montesquieu, Voltaire y Rousseau y como puede escucharse en la música de la *Heróica* de Beethoven. Napoleón era el delegado de la Nueva Era. Así lo consideramos y lo avaluamos, en nuestra concepción occidental del progreso (que se realiza a través de nosotros) del destino del hombre.

Ningún mandato semejante de la Providencia, de la historia o de la humanidad, orla las sienes del déspota hindú. Él es quien de hecho posee temporariamente el poder despótico, pero no es el emisario de una nueva idea, de algún nuevo ideal de organización humana que latiera en el seno de su época y diera lugar a que él se creyera elegido para traerlo al mundo. El déspota no representa otra cosa que sí mismo: su propia individualidad y la de aquellos a quienes pagar o sobornar, ganar con favores o hacer entrar a su servicio por medio de amenazas u opresiones. Y cuando cae, es solo él quien cae, junto con quienes dependían de su gobierno o desgobierno. Así, en la India la reyecía carece del prestigio del derecho divino que le ha prestado apoyo en otras partes, tanto en Asia como en Europa. El carácter sagrado que corresponde al Hijo del Cielo en China, al *Mikado* en Japón, al Faraón en Egipto, y a la Corona real que es al mismo tiempo jefe de la Iglesia anglicana, en la India no se lo atribuye a los miembros de la casta *kṣátriya* —es decir, a los guerreros, reyes, aventureros aristócratas, y conquistadores— sino a los brahmanes: a los sacerdotes, a los sabios, a los conocedores y conjuradores del *brahman* trascendente. Durante milenios el

vértice de la pirámide social hindú ha estado ocupado por los herederos natos de la secreta sabiduría del Poder sagrado. Ellos, repositorios vivos de la tradición, magos y maestros profesionales, son los intermediarios despersonalizados entre las zonas del poder divino y el mundo humano. Pero en cuanto a los reyes (*il y avait tant de rois!*), es de ellos y nada más que de ellos su valor, su destino y su agonía.

4. LA FUNCIÓN DE LA TRAICIÓN

Los testimonios védicos y todos los posteriores nos enseñan que desde el comienzo de la historia de la India los reyes han ocupado un lugar inferior a la casta de los brahmanes. Durante el período védico y la subsiguiente época feudal, representada en el *Mahābhā'rata*, procedían principalmente de los clanes guerreros, las familias de la casta *kṣátriya*, pero después de la disgregación de la sociedad feudal en los siglos VII y VI a. C., cuando la fuerza de los *kṣátriya* arios se vio muy disminuida como resultado de incesantes guerras intestinas y su poderío en la India septentrional fue quebrantado, sobrevino la edad oscura que hemos descrito, durante la cual llegaron al poder hombres de diversa procedencia: tanto descendientes de algunas de las familias reales que sobrevivían de la época prearia, como soldados de fortuna de origen inferior. Sabemos, por ejemplo, que Candragupta era adherente a un credo no-védico (el de los jaina), cuyas raíces se remontan hasta las creencias prearias de la India noroccidental, nunca totalmente desarraigadas por los brahmanes[75]. Y muchos de los fundadores de las nuevas dinastías no eran, al parecer, otra cosa que bandidos. Los documentos brahmánicos lamentan, en términos que no ofrecen lugar a dudas, que, en la nueva época de desórdenes, aventureros del más bajo origen ocuparan los tronos reales y que hubiera reyes que no defendían a los brahmanes, ni a la religión aria, ni siquiera el estilo de vida ario. La realeza había perdido el esplendor del pasado védico, cuando los gobernantes apoyaban pródigamente a la casta sacerdotal y a su vez recibían el reflejo de la aprobación ortodoxa. Pero la realeza carecía también de la gloria que había tenido en días aún más remotos, en el período mítico preario, dravídico, cuando los clanes reales del país pretendían descender de los dioses y se decía que eran de la dinastía "solar"

[75] Cf. supra, pág. 62, la nota del compilador, e infra, págs. 149 y sigs.

o de la dinastía "lunar"[76]. En la nueva, miserable, oscura y mala época llamada *Kali Yuga*, la última y la peor de las cuatro Edades del Mundo del presente ciclo temporal[77], la realeza había asumido los rasgos vulgares del despotismo común. Todo lo que había tenido de dignidad espiritual ahora lo había perdido. El poder solo estaba en manos de los fuertes, los astutos, los osados y los temerarios; es decir, de los capaces de inspirar codicia y temor.

En la India posfeudal, la debilidad de la clase dominante derivaba del hecho de que el rey y su dinastía no estaban fuertemente arraigados en el pueblo como los reyes de Inglaterra o los *mikado* de Japón, o como antes lo estuvieron los emperadores de Austria. El principio de la realeza en sí, como institución, nunca fue cuestionado. Era un ingrediente irrecusable del plan divino de la creación, parte integrante del orden social como las leyes morales y religiosas, el sistema de castas y la tradicional secuencia de las cuatro etapas de la vida[78]. La institución misma estaba de acuerdo con el *dharma*, y su función consistía en servirle de instrumento. El rey debía supervisar a la humanidad y cuidar de que todos cumplieran con los deberes ordenados y las tareas de su vida según las prescripciones ortodoxas para cada casta, edad y sexo. Pero aunque el principio mismo, así, era incuestionable —incuestionable como ley natural básica (pues la noción de una república democrática y gobernada por sí misma estaba simplemente fuera de su círculo de ideas)—, el individuo o la familia que de hecho desempeñaba el papel real podía ser derrocado por un rival, y a pocos les hubiera importado que así fuera. Algún rey vecino de igual jerarquía podía invadir el reino, o algún advenedizo aventurero apoderarse del trono; o acaso el canciller, harto del títere con corona cuyos hilos manejaba, decidía tomar por su cuenta los símbolos del poder que ya, venía en gran parte controlando. A nadie le importaba si ello ocurría, salvo al

[76] Como sabemos por las antiguas tumbas súmeras y egipcias, los reyes de las arcaicas civilizaciones del cuarto al segundo milenio a. C. eran considerados dioses encarnados. En la India, era el período de la civilización dravídica. El principio de la reyecía divina sobrevivió en la historia india posterior, en las genealogías de las casas reales no arias, en las que se pretendía descender del dios Sol o del dios Luna. Compárese con el Japón, donde se considera al *Mikado* como descendiente de la diosa solar Amaterasu, y cf. supra, pág. 91.

[77] Para la teoría hindú de las edades del mundo, véase Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, págs. 11-19.

[78] Las cuatro etapas en la vida del individuo son: 1. *brahmacārin*, 2. *grhastha*, 3. *vānaprastha*, 4. *sannyāsin*. Cf. supra, págs. 46; infra, págs. 111-116.

afectado personalmente por el colapso dinástico. La población se aferraba tan solo a la institución. Y así, el rey individual, lo mismo que el león real entre otros animales de presa de la selva, tenía que cuidarse por sí solo. Como los emperadores militares de Roma en la época de la decadencia o los déspotas de Bizancio a lo largo de toda su dramática historia, los reyes indios tenían que estar constantemente alerta en previsión de ataques desde dentro y desde fuera, confiando sobre todo en su fuerza militar, su valor personal y su astucia. La mayor confianza debían depositarla en la eficacia y lealtad de los oficiales a quienes elevaban a cargos de comando; porque no se conocía ninguna forma de gobierno por mandato del pueblo. El pueblo era solo el conjunto de súbditos, ocupados en sus luchas de la vida privada, divididos en grupos apartados entre sí por sus reglas de casta, sus diversas confesiones religiosas y los tabúes raciales de variado origen (tabúes contra el casamiento de personas pertenecientes a diferentes castas y aun contra el mero contacto, porque hasta cierto punto, de una u otra manera, los miembros de las diferentes castas eran casi todos mutuamente "intocables"). No había un cuerpo establecido, constitucional, representativo, ni para refrenar al poder ejecutivo y defender por medio de leyes los privilegios del pueblo contra los abusos de reyes ambiciosos, ni para apoyar con una acción general a aquellos reyes cuyo gobierno era aprobado por el pueblo. En teoría, se suponía que el gobernante indio hacía caso a los consejos de los brahmanes y de los ancianos de la comunidad, que eran considerados como la voz del orden tradicional. Pero no había poder que pudiera detenerlo si se le antojaba desoírlos. Si lo quería, podía ser un fanfarrón egoísta, despiadado y manirroto y cargar gabelas y obligaciones a su atormentado pueblo. Y, por lo mismo, no podía esperar de ellos apoyo efectivo, por magnánimo que decidiera ser. Su única confianza residía en su propio y poderoso brazo, su ingenio, su fortuna real y sus interesadas tropas.

Para pelear en las guerras del rey, los mercenarios tenían que ser pagados con prodigalidad, y lo abandonaban tan pronto como el rey perdía su fortuna. En la historia de la antigua India, perder una batalla generalmente significaba perder un reino o una dinastía. Por lo tanto, la intriga, la conspiración, la desconfianza y la traición constituían la atmósfera que se respiraba en la corte real. "Dichosos los reyes que de noche disfrutan de un sueño feliz y tranquilo." Mientras más eficaces y poderosos los oficiales favorecidos, menos se podía confiar en ellos; porque eran los que conocían las debilidades y los recursos del rey; eran los que tenían las llaves del

reino. Así es que el favor real y la repentina desgracia, la intimidad y la sospecha, andaban indisolublemente unidos.

Los ministros capaces vivían en un permanente dilema. Por una parte, tenían que demostrar continuamente su eficacia, y por otra, asegurar sus propias posiciones contra el monarca mismo a quien servían. Tenían que estar alerta contra la calumnia nacida de la envidia y del menor desliz de su parte, pero también (y esto era siempre un grave peligro) contra la posibilidad de tornarse superfluos por haber conseguido que todo marchara demasiado bien. Si el ministro era demasiado celoso en su trabajo, arrancando de cuajo las amenazas internas del dominio de su tirano —las "espinas" (*káṇtaka*), como las llaman las obras hindúes sobre política, las molestias que "pinchan" al rey y le arruinan su real holgura—, podía encontrarse con que, no siendo indispensable, se prescindiera de él. Tal es el tema de la siguiente fábula instructiva cuyos personajes son el león, el ratón y el gato[79].

Cierto gato miserable, corrido por los aldeanos y vagando por los campos, a punto de morir de hambre, flaco y desvalido, se encontró con un león que lo salvó de su angustioso estado. El rey delos animales invitó al pobrecito a compartir su cueva y alimentarse de las sobras de sus opíparas comidas. Pero no era una invitación inspirada por el altruismo ni por un sentido de lealtad racial; era sencillamente porque al león lo molestaba un ratón que vivía en algún agujero de su cueva. Cuando el león dormía la siesta, el ratón, salía y le roía la melena. Ahora bien, ocurre que los poderosos leones no pueden cazar ratones y en cambio los rápidos gatos sí, lo cual permitió una buena y acaso agradable amistad.

La nueva presencia del gato en la cueva bastó para mantener al ratón a raya, y así el león podía dormir sus siestas en paz. El ratoncito no hacía el menor ruido, porque el gato vigilaba permanentemente. El león lo premió con generosas comidas y el eficiente ministro comenzó a engordar. Pero un día el ratón hizo ruido, y el gato cometió el fatal error de atraparlo y comérselo. Al desaparecer el ratón, desapareció también el favor real. Y, ya cansado de la compañía del gato, el rey de los animales devolvió a su competente guardián al campo y a la selva, donde tuvo que enfrentar de nuevol el peligro de morir de hambre.

La lección se resume en la máxima final: *Cumple con tu tarea, pero deja siempre algo por hacer. Este resto te hará siempre indispensable.*

[79] *Hitopodesa* 2. 4.

Éste es uno de los muchos secretos de la policía secreta de todos los países; uno de esos ingeniosos "secretos que no pueden contarse". Este cuento irónico, dirigido a los astutos ministros y demás leales servidores de los volubles déspotas indios, revela las circunstancias del dictador en manos de su propia *Gestapo.* Siempre muy eficaces para seguir la pista a sus ocultos enemigos, los policías se las arreglan para mantener un buen número de ellos en reserva, asegurándose así la seguridad de su dictador y la continua importancia de ellos mismos. Y esto es muy natural en ellos, siendo el mundo lo que es; y produce el interesante efecto de cultivar, bajo la protección del monarca cuyos "ojos y oídos están en todas partes" un proceso insidioso que crece vegetativamente, que mantiene la continua reaparición de antagonistas "que se buscan unos a otros". La policía secreta se convierte en el principal apoyo y protección de los revolucionarios subterráneos, aunque su función sea suprimirlos. En realidad no solo protegen a la oposición, sino que la causan, pues el tiránico sistema que para poder continuar tiene que fiarse de una policía secreta aplastante y omnipresente, con sus brutales presiones engendra inevitablemente nuevos enemigos internos cada día. Estos elementos subversivos, a menudo muy idealistas, a su vez tienen la ilusión de ser menos visibles de lo que en realidad son. Y en cuanto el poder gobernante se quiebra, a veces los revolucionarios encuentran justificadas sus esperanzas en el triunfo de su causa, como lo sabemos por la historia. Pero entre tanto, inconscientemente, por el mero hecho de existir, han estado haciendo de la policía secreta algo tan indispensable como el precioso gato del león. Sin ratones, los funcionarios de la *Gestapo* y de la *Ogpu* tendrían serias dificultades para mantener su terrible importancia. De este modo, aquí volvemos a ver que la concepción de la intriga política representada en la filosofía del estado elaborada por el pensamiento hindú, tiene notable actualidad.

Las enseñanzas arcaicas poseen un cariz curiosamente moderno. En la política exterior hindú, por ejemplo, se consideraba que un traicionero ataque por sorpresa y el asalto repentino era uno de los mejores medios para triunfar en el exterior, y que el más profundo secreto y perfecto ocultamiento eran la atmósfera adecuada para madurar los planes y conseguir los preparativos más completos. En los tratados políticos encontramos la máxima: "Lleva a tu enemigo sobre tus hombros hasta que hayas conseguido de él lo que querías; luego, arrójalo: arrójalo y destrózalo

contra una piedra, como un cántaro de barro[80].” O bien: “Quienquiera que, buscando su propio provecho, quiere aplastar a otro, tiene que proceder cautelosa y deliberadamente. Cuando levanta la mano, listo para golpear a su enemigo, debe hablarle de manera amistosa. [¡Podría ser Nomura, en las conversaciones que preludiaron a Pearl Harborl] Aún más suavemente debe dirigirse a él al darle el golpe mortal. [¡Podría ser Kurusul!] Y cuando le ha cortado la cabeza a su enemigo, debe compadecerse y llorarlo[81].”

Los documentos de la historia de la India contienen muchos ejemplos de prácticas que han tenido éxito al seguir esta máxima. Entre otros, se cuenta que un príncipe salía de la capital en solemne marcha con su ejército a dar la bienvenida a su anciano padre, quien volvía coronado por la victoria después de vencer a un poderoso vecino de cuyas posesiones se había apoderado. En la llanura surgió una improvisada ciudad de vistosas tiendas de campaña para dar comodidades al vencedor tras las penurias de su campaña, y se erigió un gran edificio triunfal en el que debía celebrar su victoria. Pero mientras el rey descansaba bajo las enormes vigas y su obediente hijo, rodeado de su propia guardia fuertemente armada, pasaba revista a un gran contingente de elefantes de guerra, la imponente construcción se vino abajo, y el padre, con todos sus acompañantes, quedó enterrado entre las ruinas[82].

Cuando se quiere convertir a alguien en víctima se recomienda cantarle para que se duerma, no solo como política interior (en la corte del déspota o en los conclaves de los grupos o partidos cuyos miembros son rivales que quieren eliminarse recíprocamente), sino también en la política exterior (donde constituye un arma sin par). Se le da el nombre de *māyā*, “creación de una ilusión”, y podemos estudiarla mejor que en ninguna otra parte en la historia política de nuestro tiempo. La política nazi, por ejemplo, al prepararse para destruir a Polonia, primero inspiró confianza con un pacto de no-agresión concluido con el mariscal Pilsudski en 1933. De este modo, Polonia fue separada de su aliado natural, Francia, y quedó aislada. En seguida los polacos fueron halagados con una invitación a participar de los despojos de la dividida Checoslovaquia, en el otoño de 1938, después de la crisis de Munich. Esto no era sino la actitud aún más amistosa que precede

[80] *Mahābhā'rata* 12. 140. 18

[81] Ib. 12. 140. 54; cf. también 12. 102. 34; 12. 103. 9-13.

[82] Ibn Battūta, *Voyages*, traducción francesa de C. Defremey y B. R. . Sanguinetti, París, 1853, vol. III, págs. 212-213.

y oculta el golpe mortal, que cayó como un rayo antes de transcurrir un año.

Del mismo modo proceden las técnicas modernas para tratar a los enemigos que han sido dominados, pero los antiguos maestros hindúes ya las conocían. Los territorios conquistados en nuestro tiempo y abandonados al hambre, la peste y el pillaje, como Polonia, Ucrania, Grecia y Noruega, ilustran esta ley general. "Un resto del enemigo que sobrevive —leemos en el *Mahābhā'rata*— es como un resto de brasas o como una deuda impaga: los tres crecen con el tiempo[83]." Por lo tanto, la fuerza derrotada debe ser liquidada: los comunistas en Italia y en Alemania nazi, la burguesía en Rusia. En todas partes hay purgas de jefes de partidos y de generales; izquierdistas y derechistas colman las prisiones del mundo. Este despiadado principio natural encuentra abundantes ejemplos, tanto en la historia de la India como en la de la desaparecida Bizancio, o en la Rusia de Borís Godúnov y el falso Dimitri, o en el fusilamiento, relativamente reciente, del último zar, su mujer, su hijo y sus cuatro hijas en un sótano, cuando se suponía que iban al lugar donde serían confinados.

La política de la antigua India se desarrolló en una atmósfera de peligro, sospecha y amenaza. Había una especie de continua guerra de nervios. La misma situación es descrita por Tácito y Suetonio en sus biografías de los emperadores romanos o por Gibbon en *La decadencia y caída del Imperio romano,* así como en los relatos griegos de los Aqueménidas de la antigua Persia, los testimonios musulmanes de los califatos de Bagdad, El Cairo y otros, y las historias del poder otomano en Constantinopla. Es la atmósfera que hoy se ha vuelto general, particularmente en la esfera controlada por los estados totalitarios, como lo fue en la de sus innumerables precursores y colaboradores desde 1918 en adelante: la Yugoslavia del rey Alejandro, la Lituania de Voldemaras, la Polonia de Pilsudski, la Turquía de Kenial Atatürk y la Grecia de los generales dictadores. Todos se sienten siempre en peligro. Todo rey —enteramente vulnerable aunque armado hasta los dientes— está siempre vigilando para prevenirse de las sorpresas. Nadie domina totalmente ninguna situación durante ningún período. Cambios repentinos acarrean muertes o desgracias. Intrigas y homicidios desde dentro, intrigas y agresiones desde fuera, amenazas de sorpresa, derrocan a los fuertes. Golpes directos y aplastantes aniquilan a los débiles. *Māyā*, fratricidio, veneno y puñal están a la orden del día.

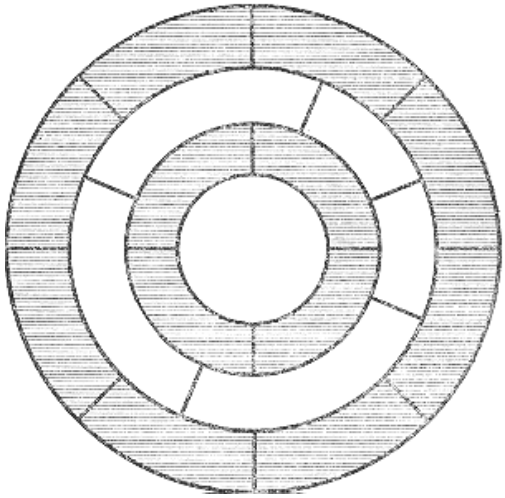
[83] *Mahābhā'rata* 12. 140. 58.

5. GEOMETRÍA POLÍTICA

La política británica de la balanza del poder nos servirá para introducir otro de los principios fundamentales del *arthaśāstra* hindú: el de los *máṇḍala* o círculos de vecinos políticos. Los estadistas británicos siempre y en todas partes han mostrado mucho tacto y habilidad en el manejo de esta arma. Con el fin de mantener el equilibrio europeo, cuando Luis XIV amenazaba con perturbarlo poniendo a su nieto en el trono de España, Marlborough (cuya vida, dicho sea de paso, proporciona buenos ejemplos del tema que tratamos en el capítulo anterior) concertó una alianza de Inglaterra con los Países Bajos, algunos estados alemanes, Portugal, Dinamarca y la casa de Habsburgo, haciendo la Guerra de la sucesión de España (1710-14) contra la amenaza del naciente imperio francés. Poco después, en la Guerra de los Siete Años (1756-63), cuando Francia se alió con Austria, Rusia, Suecia y Sajonia contra la Prusia de Federico el Grande, los ingleses se pusieron de parte de Prusia y el juego les salió tan bien, que destruyeron el imperio mundial francés y echaron las bases del propio al asumir el control del Canadá y la India. Luego, una vez más, Inglaterra juntó fuerzas contra Francia cuando las campañas de Napoleón constituyeron una amenaza, apoyando a Portugal y a España en la Guerra Peninsular (1804-14), así como a Rusia, Austria, Prusia y los Países Bajos en Waterloo. Pero en la guerra de Crimea (1854-56) Inglaterra se unió a Francia (por primera vez en doscientos años), junto con Turquía y Saboya, para equilibrar a Rusia, que entonces presionaba peligrosamente hacia los Dardanelos. Inglaterra ayudó al Japón a debilitar a Rusia en 1903-04, pero en la primera guerra mundial se puso del lado de Rusia —así como de Francia nuevamente— contra la alianza de Alemania y Austria.

Este notable juego de pesos y contrapesos fue tomado muy en serio por los antiguos reyes y príncipes de la India. Allí el campo de batalla de las potencias en lucha era el vasto paisaje de un subcontinente que tiene casi el tamaño de Europa, pero mucho menos quebrado por difíciles cadenas de montañas. Aunque salpicado de selvas traicioneras y desiertos, las diferentes partes de la India se comunicaban mediante anchos ríos y extensas praderas; casi todos los reinos estaban rodeados de enemigos y abiertos al ataque por todos los costados. En consecuencia, prevalecía una situación de perpetua desconfianza como la que conocemos, por ejemplo, en el territorio, mucho más pequeño, de los Balcanes.

La principal fórmula hindú para concertar alianzas y coaliciones extranjeras se basa en un diagrama de anillos concéntricos que representan los enemigos y aliados naturales. Cada rey debe considerar a su reino como el centro de una especie de blanco, rodeado de anillos (*máṇdala*) que representan alternadamente a sus enemigos y aliados naturales. Los enemigos están representados por el primer anillo que lo rodea; son sus vecinos inmediatos, todos ellos listos a dar el zarpazo.



El segundo anillo es el de sus amigos naturales, es decir, los reyes que están a la espalda de sus vecinos y que, por el hecho mismo de ser vecinos, los amenazan. Más allá hay un anillo de peligro más remoto, que interesa porque puede reforzar a los enemigos inmediatos. Además, dentro de cada anillo hay divisiones que significan naturales rencores recíprocos; pues como cada reino tiene su propio *máṇdala*, se entiende que existe un conjunto muy complicado de tensiones en todo sentido. Este plan de recíprocos encierros debe ser proyectado, considerado cuidadosamente, y luego utilizado corno base de la acción. En él se dibuja y expresa cierto equilibrio y tensión de potencias naturales, y también se prefiguran los terribles estallidos periódicos de conflictos que se generalizan ampliamente. Como principio social de carácter universal se da por supuesto que los vecinos son propensos a la enemistad, la envidia y la agresión, y que cada uno de ellos aguarda el momento de atacar traidoramente por sorpresa[84].

[84] La ciencia del *máṇdala* (“el círculo de Estados”) está tratada en el *Kauṭilīya-Arthasāstra* 7.

Este diagrama un tanto formal puede parecernos algo teórico y artificioso, pero refleja muy bien las condiciones geográficas del subcontinente indio. Además, está ampliamente garantizado por la historia moderna de Europa. Constituye la figura básica de una especie de geometría política que, con pocos retoques, puede aplicarse al cálculo práctico de tensiones en casi cualquier campo histórico y es una proeza realmente magnífica del genio hindú, al que tanto agrada dedicarse a ejercicios intelectuales muy abstractos, pero que al mismo tiempo posee notables dotes intelectuales y de expresion simbólica, y el lenguaje pictórico de la parábola y el mito.
Si aplicamos al mapa de Europa el antiguo *máṇdala* de la India obtenemos un diagrama perfecto de los problemas y vicisitudes, inteligencias y aparentes desinteligencias, que han sido la causa de nuestras guerras casi incesantes. Al comienzo de la época moderna, en el siglo XVI, Francia se encontraba amenazada de encierro cuando España y el Imperio germánico se unieron bajo la dinastía de los Habsburgo. La subsiguiente lucha por la hegemonía entre los reyes franceses y los emperadores de Viena —desde la época de Francisco 1 (1515-47) y Carlos V (1519-56)— continuó hasta el desmembramiento del Imperio austrohúngaro en el Tratado de Versalles en 1919. Luis XIV (1643-1715) —el "rey cristianísimo" que persiguió a los calvinistas hugonotes y los expulsó de su reino— consiguió el apoyo de los turcos otomanos que estaban a las espaldas de los dominios de los Habsburgo en Europa oriental, y que invadieron los territorios enemigos desde lo que es hoy Yugoslavia, pasando por Hungría, mientras los ejércitos de Francia combatían contra las fuerzas imperiales alemanas en Flandes y a lo largo del Rin.
El vecino que está en la retaguardia o en el flanco del propio enemigo y rival es nuestro aliado innato: tal es el principio supremo. Las consideraciones morales y religiosas, los asuntos ideológicos y la común tradición espiritual carecen de la fuerza de este simple hecho geométrico. El rey cristiano no titubeó en traicionar y poner en peligro la civilización cristiana de Europa al inspirar y apoyar una invasión realizada por la potencia que había sido el principal enemigo común de la Cristiandad durante los mil años anteriores. Precisamente de la misma manera, hoy la Alemania nazi traiciona la causa común de Europa, es decir, el imperio colonial y la civilización del hombre blanco, al colaborar en el intento que hace el Japón para conquistar el Lejano Oriente y el Pacífico. Y ambas traiciones de la causa cristiana y occidental con fines egoístas tienen un notable precedente y modelo en el acuerdo que un Papa concluyó con el

Gran Turco. Ansioso de conservar la independencia política del territorio de la Santa Sede, Alejandro VI, pastor supremo de la grey cristiana, vicario de Cristo en la tierra y,portavoz del Espíritu Santo, en 1494 estrechó las manos del sultán Bāyazīd II para derrotar las ambiciones imperiales de Carlos VIII de Francia. Medio siglo después, Sulaymā'n el Magnífico se alió al rey francés Francisco I contra el titular del Sacro Imperio, Carlos V; y el subsiguiente avance musulmán en Europa oriental (precursor del que se realizó en la época de Luis XIV) hasta gozó de la tácita aprobación del papa Pablo III.

En el *máṇdala* de las alianzas francesas, el poder de Turquía, cuando comenzó a decaer, fue remplazado por el de la naciente Rusia como aliada natural a las espaldas del inmediato vecino oriental. Siguiendo este esquema, Napoleón, en 1805 y 1810, se hizo amigo del emperador de Rusia, con el fin de contener a Prusia y Austria, aunque los ejércitos rusos antes habían estado combatiendo durante años al lado de los austríacos, en Suiza y a lo largo de la Riviera, en una campaña común contra la Revolución Francesa y la República. Napoleón también hizo resurgir a Polonia como segundo aliado suyo a las espaldas de Alemania, restaurando las partes de su territorio que habían caído en manos de Austria y Prusia en las particiones de Polonia que estas potencias y Rusia habían realizado a fines del siglo XVIII. Y, siguiendo la infalible lógica del *máṇdala,* Francia nuevamente se ganó la colaboración de Rusia en su política de encierro, justamente antes de la primera guerra mundial, clásico movimiento de pinzas en el tablero de ajedrez de las potencias que quieren obligar a su vecino inmediato a pelear en dos frentes. Francia, al mismo tiempo, apoyó a Servia contra Austria, como aliada en la retaguardia de esta última[85] y luego a Rumania, como puñal clavado en la espalda en la hora crucial en que Alemania había perdido la batalla de Verdún y era derrotada a lo largo del sector del Soma en el frente occidental. Con el Tratado de Versalles, Francia inauguró una sistemática política de *máṇdala* para mantener sojuzgado al enemigo que acababa de aplastar. Se creó un anillo de potencias eslavas, desde Polonia y Checoslovaquia hasta Rumania y Yugoslavia, que amenazaban la retaguardia de Alemania y lo que quedaba de Austria. A los nuevos aliados se les facilitaron préstamos para adquirir armamentos y aumentar su desarrollo. Alemania respondió con el Tratado

[85] Rusia también apoyó a Servia contra Austria; otro movimientc, de pinzas.

de Rapallo, de 1922, que celebró con Rusia, la cual era ahora su aliada natural, en la retaguardia de Polonia y Checoslovaquia.
Tras el advenimiento de los nazis al poder hubo una rápida serie de hábiles movimientos en el tablero del *máṇdala*, que concluyó con la quiebra total de la sutil estructura destinada a garantizar la hegemonía francesa en el Continente. Desde el momento en que Polonia aceptó firmar el pacto de no agresión por diez años, en 1933, el anillo quedó virtualmente deshecho. Poco a poco, entonces, los aliados orientales de Francia se fueron alejando, y al final hasta Bélgica se retiró del plan de colaboración inmediata y automática con Francia contra Alemania. De este modo todo estaba maduro una vez más, y ofrecía una nueva oportunidad al poder.
La próxima distribución del *máṇdala* se manifestará a su debido tiempo.

6. LAS SIETE MANERAS DE APROXIMARSE AL PRÓJIMO

Nīti, palabra sánscrita que significa "política", quiere decir literalmente "conducta adecuada". La política del rey proporciona a la comunidad un modelo notable de conducta afortunada en medio de los peligros del mundo. Aunque el rey es la autoridad suprema del reino, es también el que corre mayores peligros en su elevado, envidiable y precario estado de esplendor. Los reyes vecinos, sus propios ministros ambiciosos, los generales demasiado afortunados y hasta los miembros de su propia familia —hijos y príncipes que aspiran al trono, reinas que tienen sus planes— están alerta para arrebatarle el cetro. Y en último término —aunque de no menor importancia— el pueblo, a menudo hostigado y cargado de gabelas, en cualquier momento puede ser secretamente impulsado a la rebelión por algún rey enemigo o por algún personaje de linaje inferior con ambiciones de usurpación. En esta atmósfera de amenaza, temor y movimientos repentinos, prevalece el *matsya-nyāya*, "la ley de los peces"[86]: la ley de la vida sin el paliativo de la decencia moral, tal como prevalece en las despiadadas profundidades marinas.
Esta ley es tan bien conocida en Occidente como en la India, según lo muestra el viejo proverbio que dice: "el pez grande se come al chico", y que Peter Breughel, el famoso pintor flamenco del siglo XVI, representó muy vivamente en algunas de sus obras maestras, caracterizadas por su animación y buen humor. En estas obras vemos una multitud de peces de

[86] *Arthasāstra* 1. 4. 9; cf. también *Mahābhā'rata* 12. 67. 16-17, y 12. 89. 21.

toda clase y tamaño, donde los pequeños son devorados por los más grandes y éstos a su vez son cogidos por los pescadores. Del vientre de los más grandes, que los hombres han abierto, salen los peces más chicos y debajo, en una inscripción, se lee el proverbio. Breughel pintó estos lienzos en la época en que toda Europa estaba agitada por la lucha de los Habsburgo, Flandes, el Imperio mundial español y el Imperio Alemán, para contener el creciente poder de Francia que trataba de romper el círculo creado por esa colosal coalición. Era una época en que nuevas armas y nuevas técnicas de guerra sembraban la destrucción y el terror: la pólvora, los cañones y el despliegue de grandes conjuntos de infantería mercenaria, que remplazaban los combates de caballeros, eran entonces lo que hoy son para nosotros las nuevas armas de la técnica moderna. Los proverbios pintados por Breughel representan la vida de animales voraces y de sangre fría, y expresan adecuadamente la idea de que en la esfera política cada uno actúa para sí y se traga a tantos otros como puede. La idea que quiere comunicar es la de que la política es, y siempre debe ser, una empresa de combate, no un asunto decente y ordenado en el que a cada nación, grupo o raza se le asigne razonablemente su debida porción del mundo, de acuerdo con su tamaño, sus contribuciones a la civilización y sus capacidades.
En conformidad con esta misma manera pesimista de entender el problema de la lucha por la existencia, los medios propuestos por los libros políticos indios carecen de conciencia o de misericordia. Los cuatro "medios" (*upāya*)[87] principales de aproximarse a un enemigo son los siguientes:

1. *Sāman,* "conciliación o negociación". Éste es el modo de apaciguar o encantar. El encantador de serpientes apacigua a la víbora tocando una melodía en su flauta. De manera análoga, el aspecto "colérico" o "terrible" de una divinidad (la que es siempre ambivalente y puede ser peligrosa) es encantado, calmado, apaciguado o propiciado por las mágicas melodías en cuyas alas los encantamientos de las estrofas ascienden a su morada invisible. La palabra "encanto" muestra su afinidad con la que designa una canción, lo que para los antiguos era el *carmen,* "canto mágico para obtener la gracia de un ser sobrenatural". Del mismo modo, la palabra sánscrita *sāman* significa literalmente "melodía". *Sāman* denota una rama especial del saber sacerdotal de la tradición ritual védica, que trata de las melodías con las cuales deben cantarse las diferentes estrofas (*rc*) del *Ṛg-veda.* Es un

[87] *Upaya*, del verbo *upa-i*, "aproximarse".

saber cargado de magia, y ciertas partes de él son tan peligrosas que no pueden impartirse dentro de los límites del poblado: maestro y discípulo se retiran a algún lugar remoto y solitario del desierto. Cantando fórmulas mágicas de esta clase, mientras mantenía en sus manos algunos fragmentos del Huevo Cósmico después que éste se hubo abierto, en los comienzos del mundo (la parte superior del huevo subió y se convirtió en Cielo, en tanto que la inferior bajó y se convirtió en Tierra), Brahmā, el creador, conjuró a ocho elefantes celestiales, que fueron entonces asignados a las cuatro regiones del mundo y a los cuatro puntos intermedios, para que se levantaran como soportes del firmamento. Por esto los elefantes se llaman *sāmódbhava* "producidos por *sāman*".
Cotidianamente usamos del *sāman* al saludar a la gente, cuando decimos: "¡Hola! ¿Cómo le va? ¡Mucho gusto de verlo!" y también: "¡Adiós! ¡Vuelva a visitarnosl" En este contexto social, el diccionario sánscrito traduce *sāman* como "palabras amables, suavidad, gentileza". Aplicado a la política, *sāman* se traduce como "medios suaves o conciliatorios, conducta conciliadora". En la práctica moderna esto se referiría a los pactos de no-agresión, las conversaciones preliminares para llegar a ellos, la definición de las respectivas esferas de influencia y explotación, y la mancomunión de recursos.

2. El procedimiento opuesto se llama *daṇda*, la vara de castigo, usada por el juez, o por el portero para alejar a los mendigos y a los muchachos callejeros. *Daṇda* significa "castigo, penitencia, ataque, asalto, violencia, palo, garrote, pértiga; ejército, control, sujeción, restricción". "El rey siempre tiene que tener en su mano la vara del castigo (*daṇda*) levantada" dice el *Mahābhā'rata*[88]. Y leemos en el libro de Manu: "Para aumentar un reino, los dos medios principales son *sāman* y *daṇda"*[89]. En una palabra: *daṇda* es la agresión de cualquier clase, ya sea abierta y descarada o hipócritamente justificada como castigo por insultos o amenazas. Un insulto insoportable es, por ejemplo, que alguien a quien se había pensado convertir en víctima se dedique a armarse, o contraiga alianzas con un vecino más fuerte.

[88] *Mahābhā'rata* 12. 120. 93, y también 12. 140. 7. "El rey debe mostrar severidad al hacer que todos sus súbditos cumplan con sus respectivos deberes. Si no lo hace, se acecharán como lobos, devorándose unos a otros." (Ib. 12. 142. 28). Cf. también el drama político *Mudrārā'kṣasa* 1. 15.

[89] *Mā'nava Dharmasāstra* 7. 109.

3. Dāna (en latín *donum*, en español "donación"), "don, presente, regalo" es el tercer modo de aproximarnos. En política, es simplemente "soborno". *Dāna* incluye acuerdos para dividirse el botín de la guerra, así como regalos, condecoraciones y otros estímulos para los generales, ministros y agentes secretos del vecino.

4. Bheda, "división, cisma, quebradura, rompimiento, perturbación, siembra de discordia en un partido enemigo, traición". Ésta es la técnica de dividir y conquistar, de horadar desde dentro.

Tales son los cuatro medios principales, a los cuales hay que añadir otros tres:

5. Māyā: "engaño, trampa, ilusión".
El dios Indra desplegó su *māyā* al asumir la forma de un inofensivo brahmán y aparecerse entre los antidioses o titanes. Estos enemigos de los dioses habían construido un altar de fuego en forma de pirámide por la cual subían al cielo para apoderarse del dominio universal. El inofensivo brahmán retiró unos ladrillos de la parte inferior de la torre y todos los demonios se vinieron abajo[90]. Otro himno védico cuenta cómo el mismo dios, al ser perseguido por una banda de titanes que acababan de derrotarlo en una batalla, de pronto asumió la forma de una crin de caballo y se hizo invisible.
Māyā significa "engaño, fraude, cualquier ardid o magia, una hazaña diplomática". La misión diplomática de Kurusu en Washington, aparentemente para lograr el apaciguamiento, mientras los bombarderos japoneses avanzaban hacia Pearl Harbor, no fue un juego totalmente injusto y sin precedentes, según el código de completa inmoralidad propugnado por la política india y del Lejano Oriente, sino una estratagema clásica. Los peces siempre atacan y se comen entre sí sin previo aviso.
La *māyā* en la diplomacia, incluye también el uso de la máscara de la probidad moral, la virtud religiosa y la indignación del hombre civilizado, que han demostrado ser un arma poderosa en la historia reciente del mundo occidental, donde los conductores de las guerras han tenido que atraerse el

[90] *Śatapatha-Brā'hmaṇā* 2. 1. 2. 13-16 (Sacred Books of the East, vol. XII. págs. 286-287).

apoyo de poblaciones educadas en las filosofías del deber moral más bien que en las del ataque descarado.

6. Upekṣā es otro procedimiento secundario, que significa "pasar por alto, no prestar atención; no tomar en cuenta, dejar a un lado ignorar". La actitud de Inglaterra cuando Japón se apoderó de Manchuria, cuando Mussolini invadió Etiopía y Hitler Austria, fue una actitud de *upe kṣā:* pretendía que no le importaba, porque no podía decidirse a tomar cartas en el asunto.

7. Indrajāla "la red (*jāla*) de Indra", significa "truco mágico, conjuro, trampa; estratagema o trampa de guerra". Se refiere al hecho de crear la apariencia de cosas que no existen; por ejemplo, la construcción de una línea de fortificaciones hecha solo de simulacros, o el acto de fingir un ataque, por ejemplo, a las Islas Británicas, cuando en realidad se prepara una invasión a Rusia. El *indrajāla* comprende la propalación de falsas noticias y la creación de falsas creencias, y se lo puede considerar como una aplicación especial del principio de la *māyā* a las técnicas de la guerra. Éstas son, pues, las siete maneras de aproximarse a un vecino en este frío océano de peces. No creo que en Occidente tengamos tratados de política que abarquen el tema con más sencillez y claridad.
Podemos concluir esta introducción a los antiguos manuales del éxito considerando algunas máximas típicas. Las que damos a continuación proceden del *Mahābhā'rata,* libro XII.
El rey debe disponer de ambas clases de sabiduría: la derecha y .la torcida[91].
La última palabra de la sabiduría social es: no confiar nunca[92]".

[91] *Mahābhā'rata* 12.100.5.

La mayor parte del *Mahābhā'rata* trata de la enseñanza de la sabiduría "derecha". Solo cuando las tenaces preguntas del noble Yudhíṣṭhira lo hubieron presionado al extremo, el gran gurú de los guerreros, Bhīṣma, reveló los secretos del camino "torcido".

"Yudhíṣṭhira dijo: «¿Qué línea de conducta debería adoptar un rey privado de amigos, cercado de enemigos, dueño de un inmenso tesoro, desprovisto de tropas, cuando lo rodean malos ministros, cuando sus secretos se han divulgado y cuando no ve con claridad el camino que debe seguir (…)?

"Bhīṣma dijo: «Familiarizado como estás con los deberes, me has preguntado, ¡oh, toro de la raza de Bhárata!, algo que toca el misterio. Si no me lo hubieras preguntado, ¡oh, Yudhíṣṭhira, no podría aventurarme a discurrir sobre este deber. La moralidad es muy sutil (…) Escucha, pues, ¡oh, Bhárata!, los medios que los reyes pueden emplear en épocas difíciles. Pero desde el punto de vista de la verdadera moralidad, yo no diría que estos medios son justos.»" (Ib., 12, 130. 1-8.)

[92] Ib. 12. 80. 12.

Así como las nubes cambian de un momento a otro, también tu enemigo de hoy se hace, hoy mismo, amigo tuyo[93].
Quien quiera triunfar en este mundo tiene que estar dispuesto a hacer profundas reverencias, jurar amor y amistad, hablar humildemente, y pretender que vierte y enjuga lágrimas[94].
No temas los resultados del karman; *confía en tu fuerza. Nadie ha visto en este mundo cuáles son los frutos de un hecho bueno o malo. Aspiremos, pues, a ser fuertes: porque todas las cosas pertenecen al hombre fuerte*[95].
La fuerza está por encima del derecho; el derecho procede de la fuerza; el derecho se sustenta en la fuerza, como los seres vivos en el suelo. Así como el humo sigue al viento, así el derecho sigue a la fuerza. El derecho por sí solo carece de mando; se apoya en la fuerza como la enredadera en el árbol.
El derecho está en manos de los fuertes; nada es imposible al hombre fuerte. Todo lo que procede del fuerte es puro[96].
Sé como la garza al calcular tus ventajas; como el león al atacar; como el lobo al pillar; como la liebre al huir[97].
Cuando te encuentres en una situación humilde trata de elevarte recurriendo a actos piadosos y a actos crueles. Antes de practicar la moral, espera a ser fuerte[98].
Si no estás dispuesto a ser cruel y a matar hombres como el pescador mata a los peces, abandona toda esperanza de gran éxito[99].
Si los hombres te creen blando te despreciarán. Por lo tanto, cuando sea la hora de ser cruel, sé cruel; y cuando sea el momento de ser blando, sé blando[100].
Unas selecciones del *Arthaśāstra* de Kauṭilya bastarán para comunicarnos la atmósfera interior del palacio[101]

[93] Ib. 12. 138. 154.
[94] Ib. 12. 140. 17
[95] Ib. 12. 134. 2-3.
[96] Ib. 12. 134. 5-7.
[97] Ib. 12. 140. 25.
[98] Ib. 12. 140. 38; cf. también 12. 141. 62.
[99] Ib. 12. 15. 14; y 12. 140. 50.
[100] Ib. 12. 56. 21; también 12. 102. 33; 12. 103. 33; 12. 140. 65; 12. 142. 32, y passim.
[101] *Chānakya Kauṭilya's Arthasāstra*, traducción de R. Shamasastry, con introducción de D. J. R. Flect, Bangalore, 1915, 2ª edición, 1923.

Él [el rey] *debe construir su palacio residencial siguiendo el modelo de su tesoro; o bien puede tener su morada residencial en el centro de una cámara engañosa* (mohanagṛha), *provista de pasadizos secretos dentro de los muros; o en una cámara subterránea oculta por figuras de diosas y altares* (caitya) *tallados en la madera de la puerta y conectada con muchos pasillos subterráneos de salida; o en un piso alto, provisto de una escalera oculta en la pared, con un pasadizo de salida abierto en el interior de una columna; y todo el edificio ha de tener dispositivos mecánicos que permitan hacerlo caer cuando sea necesario*[102].

En el interior del harem el rey verá a la reina sólo cuando la integridad personal de ésta esté garantizada por una vieja criada. No tocará a ninguna mujer de cuya integridad personal no esté seguro; porque oculto en la cámara del rey, su propio hermano mató al rey Bhadrasena; oculto bajo la cama de su madre, el hijo mató al rey Kārūśa; mezclando arroz frito con veneno como si fuera miel, la propia reina envenenó a Kāśirāja; por medio de una ajorca pintada la propia reina mató a Vairantya; con una alhaja de su cíngulo, untada de veneno, la propia reina mató a Sauvīra; con un espejo pintado de veneno, la propia reina mató a Jālūtha; y con un arma oculta bajo el nudo de su cabellera, la propia reina mató a Vidū'ratha. Por lo tanto, el rey debe siempre estar alerta contra estos peligros que lo acechan. Tiene que mantener a sus esposas alejadas de ascetas de cabeza rapada o de pelo trenzado, y lejos de bufones y prostitutas. Las mujeres de alcurnia tampoco deben tener ocasión de ver a las esposas del rey, a menos que sean designadas parteras[103].

Toda persona del harem vivirá en el lugar que se le ha designado y no se mudará nunca a un lugar asignado a otros. Nadie del harem en ningún momento estará en compañía de un extraño. En el harem, la entrada y salida de artículos de cualquier clase deberá ser vigilada, y solo se permitirá que lleguen a destino los objetos marcados con un sello (mudrā), *tras cuidadosa inspección*[104].

El rey comerá comidas frescas sólo después de hacer una oblación, arrojando un poco al fuego y otro poco a los pájaros. El fuego, los pájaros,

[102] Ib. 1. 20. 40; trad., pág. 45.

[103] Ib. 1. 20. 41; trad., pág. 46.

[104] Ib. 1. 20. 42; trad., pág. 47.

la comida y los sirvientes delatan la presencia del veneno por sus diferentes reacciones, síntomas y formas de comportamiento[105].
Toda empresa depende de las finanzas. Por lo tanto hay que prestar la mayor atención al tesoro (…). *Hay unas cuarenta clases de desfalco* [sigue la detallada descripción de ellas]. *Así como es imposible no sentirle el gusto a la miel o al veneno cuando están en la punta de la lengua, así también es imposible que un empleado del gobierno no devore por lo menos una pequeña parte de las rentas reales. Así como no se puede saber si el pez que se mueve bajo el agua está bebiendo o no, así tampoco se puede averiguar si los empleados con cargos de gobierno se quedan con el dinero.*
Es posible observar los movimientos de los pájaros que vuelan en el cielo, pero no es igualmente posible determinar los movimientos de los empleados del gobierno con designios ocultos[106].

7. EL MONARCA UNIVERSAL

El negro pesimismo de la filosofía política india, carente de toda esperanza o ideal de progreso y de mejora, armoniza con la concepción india del tiempo (*kāla*), así como también con las creencias del cristianismo primitivo y medieval acerca del carácter corrompido del "mundo". La ética hindú (*dharma*) reconoce que la ley de los peces en lo posible debe ser declarada ilegal dentro de la sociedad humana; en realidad, dentro de cada unidad social queda totalmente proscrita; es decir, dentro de la provincia de cada rey[107]. Idealmente, la ciencia del gobierno, tal como aparece en el

[105] Ib. 1. 21. 43; trad., pág. 48.

Robert Graves en *Yo, Claudio* (novela de la vida del emperador Claudio, basada en Suetonio y en Tácito) cuenta cómo Augusto, temiendo ser envenenado por Livia, comía solo higos arrancados por él mismo. Pero Livia entonces hizo que los higos de las higueras de la huerta imperial fueran cubiertos por una capa de veneno, y así el viejo Augusto encontró la muerte. Agripina, hija, sirvió a su marido, Claudio, un plato de hongos, su manjar favorito. El hongo más grande, que ocupaba la parte superior de la fuente, estaba envenenado. La reina amorosamente puso el hongo envenenado en el plato de su marido y se sirvió otros más pequeños para darle confianza. Recordemos también que los coperos de los monarcas medievales debían garantizar la bebida que servían a su soberano vertiendo primero una pequeña cantidad en el hueco de la tapa de la copa y vaciándola ante los ojos del monarca con un trago a su salud.

[106] *Arthaśāstra* 2. 8. 65, 66, 69; trad. págs. 73, 75, 79-80.

[107] "El rey siempre debe comportarse con sus súbditos como una madre con respecto al niño que lleva en su vientre. Así como la madre, dejando a un lado objetos que le son más gratos, solo busca el bien de su hijo, así también debieran de conducirse los reyes" (*Mahābh'rata* 12. 56. 44-45).

Artaśāstra, representa el *daṇda* del *dharma*. El rey es el principal vigilante del *dharma* dentro del reino bajo su control, pues es sostén y vara (*daṇda*) del orden ritual revelado de la vida civil. La buena voluntad recíproca, la indulgencia y la colaboración entre los individuos, grupos, gremios y castas son virtudes requeridas dentro de cada estado, como lo son dentro de una familia; pero, de acuerdo con la concepción india, no hay esperanza de que este pacífico sistema de decencia humana armoniosa y bien controlada jamás sea transferido al campo, más amplio, de las naciones. Como estos superindividuos de feroz antagonismo no pueden ser controlados por un poder superior, entre ellos actúa incontroladamente la primitiva ley de la naturaleza.

Sin embargo, existe un antiguo ideal mítico —un idílico sueño compensatorio, nacido del anhelo de estabilidad y paz— que representa un imperio universal de perdurable tranquilidad bajo un monarca justo y virtuoso, el *Cakravartin*, "poseedor del *cakravarta*", que deberá poner fin a la perpetua lucha de los estados en pugna. *Cakra* es "rueda", sustantivo que etimológicamente se relaciona con el griego κύκλος con el *circus* y *circulus* del latín, y con la palabra anglosajona *hwēol*. *Cakravarta* se refiere a la circunferencia de una poderosa cadena de montañas que rodea al mundo, allende el océano envolvente, como un borde. El *Cakravartin* conduce su ejército hasta el horizonte más lejano. Sus elefantes de guerra apagan su sed y se bañan en los profundos mares en las cuatro regiones. Los reyes de los reinos rivales pertenecientes a todos los círculos concéntricos de su *máṇḍala* se inclinan en reverente reconocimiento de su indisputable supremacía, mientras los diamantes que cubren las enjoyadas tiaras de los reyes se reflejan en las uñas de los pies del emperador, que brillan como espejo, al rendirle obediencia en la plataforma del elevado trono de su comando supremo. Porque, en virtud de su superioridad moral, el paso de su ejército es irresistible. El *Cakravartin* es el gran hombre, el superhombre (*mahāpúruṣa*) entre los reyes; y su marcha es precedida por una aparición luminosa en el firmamento en forma de rueda (*cakra*), que reproduce el símbolo neolítico de la rueda solar. La primera vez se le apareció en una visión pura mientras estaba concentrado en su meditación y plegaria matutina, y le significó que debía emprender la campaña unificadora de todo el reino de la tierra. El rey se levantó y siguió al símbolo, que se movía delante a medida que él marchaba. De este modo el rey lo hacía "girar y rotar" en su camino. De aquí que se lo llame el *cakra-*

vartin, pues la raíz *vṛt-* significa "girar, rotar". *Cákram vartáyati:* "él pone en movimiento la rueda sagrada (de la monarquía que pacifica el mundo)". Esta concepción del *mahāpúruṣa cakravartin,* el "superhombre que hace girar la rueda", se remonta no solo hasta las primeras tradiciones védicas, sino también hasta las tradiciones prevédicas y prearias de la India y se refleja en las diferentes escrituras budistas y jainas, así como en los *Purāna* hindúes[108]. De acuerdo con la concepción budista, el monarca universal es la contrapartida secular del *Buddha,* el "Iluminado", del cual también se dice que "puso en movimiento la rueda de la doctrina sagrada". Como el *Cakravartin,* el *Buddha* no es el señor de una comunidad nacional u otra igualmente limitada, sino del mundo. Su rueda, el *dharma* búdico, no está reservada a las castas privilegiadas, como el *dharma* de los brahmanes, sino que es para todo el mundo: una doctrina de liberación que se propone traer la paz a todos los seres vivos sin excepción. Así, el *Buddha* y el *Cakravartin* manifiestan el mismo principio universal, uno en el plano espiritual, el otro en el plano secular; y ambos, ya desde el nacimiento, llevan en sus cuerpos ciertos signos auspiciosos y característicos que señalan su misión: las treinta y dos grandes grandes marcas (*mahādvyáñjana*) y las innumerables marcas secundarias adicionales (*anuvyáñjana*). Una vez que estas marcas han sido examinadas por los

[108] *Nota del compilador:* Como se ha dicho (supra, pág. 56, nota), Zimmer consideraba que el jainismo, el *Sānkhya*, el *Yoga* y el budismo (que son enseñanzas heterodoxas, es decir, doctrinas que rechazan la autoridad de los *Veda*) representan una corriente de tradición no védica, no aria, procedente (con modificaciones) de tiempos prearios, dravídicos.

La mejor descripción del *Cakravartin* aparece en el canon budista páli de Ceilán, en "Los sermones o diálogos largos" (*Dīgha-nikāya*), traducción al inglés por T. W. y C. A. F. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha,* vols. II, III (Sacred Books of the Buddhísts, vols. III, IV), Londres, 1910 y 1921; véase especialmente el nº 17, *Mahā-sudássana-sutta, y el* nº 26, *Cakkavatti-sīhanāda-sutta.* El *Mahā-sudássana-sutta* trata de Sudássana, un legendario *Cakravartin* a quien Buddha se refiere reiteradamente a través de estos diálogos (véase también, por ejemplo, el *Mahāparinibbāna-suttanta,* "El gran texto de la extinción final" ib. 16. 5. 15.) El *Cakkavatti-sīhanāda-sutta* ("El rugido del león del monarca universal") cuenta la vida del legendario *Cakravartin* Drdha-nemi (en pāli: Dalhanemi), "Aquel cuya llanta (*nemi*) es firme (*dṛdha, dalha*), o sea, es indestructible". Una descripción de los atributos de un *Cakravartin* se encuentra en el *Dīghanikāya* III, *Ambaṭṭhasuttanta* 1. 5.

adivinos y los astrólogos fisónomos, poco después de haberse producido el nacimiento, se anuncia el destino que aguarda al milagroso niño[109].
Los siete grandes símbolos que se aparecen al *Cakravartin* cuando llega el momento de cumplir su misión son los siguientes:

1. La Rueda Sagrada (*cakra*), que denota universalidad. El *Cakravartin* mismo es el centro del universo: todas las cosas tienden hacia él, como los rayos hacia el cubo de la rueda. Es la Estrella Polar en torno a la cual todo gira con el orden y la armonía de las huestes de luces celestiales.

2. El divino Elefante Blanco (*hastiratna*, "elefante-tesoro"). Rápido como el pensamiento, este animal divino lleva al monarca en sus giras de inspección mundial cruzando el firmamento. El elefante blanco era la antigua montura sagrada de los reyes prearios.

3. El Caballo Blanco como la Leche, el valeroso corcel solar (*aśvaratna*, "caballo-tesoro"). El caballo era el animal de tiro y de silla de los invasores arios. Este animal blanco como la leche realiza para el *Cakravartin* el mismo servicio que el divino Elefante Blanco.

4. La Joya Mágica (*cintā'maṇi*, "pensamiento-joya"), es decir, la piedra maravillosa que convierte la noche en día y realiza todos los deseos tan pronto como se los formula.

5. La Perfecta Reina Consorte (*strīratna*, "tesoro de esposa"): la mujer ideal, tan impecable en su belleza como en su virtud. Su cuerpo en verano refresca y en invierno da calor.

6. El Perfecto Ministro de Finanzas (*gehápati*, *grhápati*, "dueño de casa"). A causa de su eficiente e irreprochable administración, nunca faltan fondos para que el monarca pueda practicar la generosidad con largueza; la caridad se practica en todo el universo para aliviar los sufrimientos de las viudas, los huérfanos, los ancianos y los enfermos.

[109] Los *Mahāpúruṣa* que al nacer se hallan suficientemente próximos a la iluminación final para tornarse *Buddha*, pueden elegir entre convertirseen un *Cakravartin* o en un *Buddha*. Esta última alternativa requiere el rechazo del poder secular y del goce, para seguir el pedregoso sendero de la austeridad y el absoluto renunciamiento.

7. El perfecto general en jefe (*pariṇā'yaka*, "conductor").

Estos siete símbolos aparecen en los altares budistas junto con algunos otros emblernas que representan el imperio espiritual del Iluminado. Con frecuencia aparecen también dos peces, que ahora no representan el *matsya-nyāya* sino la abundancia de la vida, pues el pez simboliza la fuerza genésica del mar, la fecundidad de las aguas de donde salen innumerables organismos que procrean y se autoengendran. El pez da alimento a todos, de aquí que se lo use simbólicamente con el mismo significado que la cornucopia, el vaso lleno de flores de loto y el jarrón colmado de joyas o de oro.

Se ha conservado una representación budista del *Cakravartin* secular con los siete símbolos, en una losa que antes formaba parte de un túmulo (*stūpa*)[110] en Jaggayapeta, al este mismo de Haiderābād y no lejos del célebre *stūpa* de Amarā'vatī. El edificio ha desaparecido; acaso partes de él fueron incorporadas a la estructura de Amarā'vatī. Su fecha sin duda no es posterior al siglo I de nuestra era, y con bastante seguridad se lo puede atribuir al siglo II o III a. C. Su estilo no presenta ninguna señal de las influencias helenísticas de Gandhāra, ni características bactrias o kuṣāṇa. Es decididamente hindú, pre-Máthurā, y más arcaico que la animada obra de la cercana Amarā'vatī[111]. Ésta es la representación más antigua que existe del ideal indio autóctono del rey universal (*vide lám*. II).

[110] El montículo que sirve de reliquia, el *stūpa,* es acaso el tipo de edificio budista más notable y característico. Cf. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization,* págs. 199-201.

[111] *Nota del compilador:* El arte indoario (a diferencia de los restos prearios, dravídicos, de la civilización del valle del Indo; cf. supra, pág. 58, la nota del compilador) no nos ha dejado testimonios anteriores al siglo III a. C., cuando aparece de pronto con abundantes formas, algunas toscas, otras refinadas. Entre ellas se destacan cierto número de monedas griegas que llevan los retratos de los emperadores alejandrinos de Bactria, así como obras de una escuela postalejandrina de artesanos del Panjāb y Afganistán (Gandhāra), que produjeron una estatuaria budista de estilo helenístico. Los historiadores occidentales han demostrado gran celo para descubrir la influencia de estas formas griegas coloniales a través de todo el Oriente, y algunos han llegado a afirmar que todo el arte oriental se debe a la influencia del genio griego. Sin embargo, Ananda K. Coomaraswamy ha

En el *Gran texto de la extinción final del Buddha*[112], el maestro, en el rnomento de abandonar el mundo, es interrogado por su primo y discípulo favorito, Ānanda. Ānanda quería saber qué ceremonias debían realizarse después de su deceso. El Iluminado replicó que los discípulos no debían preocuparse por eso porque había bastantes creyentes en las clases

---

señalado (*History of Indian and Indonesian Art*, Nueva York, Leipzig, Londres, 1927, págs. 50 y sigs.) que el arte de Gandhāra no es tan antiguo como sus primeros defensores suponían, pues es imposible asignar a ninguna de sus esculturas una fecha anterior al primer siglo de nuestra era, y que aunque su estilo sentimental es helenístico, su iconografía y sus temas son indios; en ellos se copian motivos ya representados en obras del período Maurya unos tres o cuatro siglos antes. Además, la vigorosa escultura budista y jaina que en el mismo siglo se producía en Máthurā (la moderna Muttra, sobre el Jamnā entre Delhī y Agrā) "no puede derivar de ninguna clase de imágenes de Gandhāra" (ib., pág. 57, citando a J. Ph. Vogel, "The Mathurā School of Sculpture" *Archaeological Survey of India, Annual Reports*, 1909-10, pág. 66).

Uno de los hechos más curiosos relativos a Gandhāra es que su arte helenístico no floreció mientras los griegos gobernaban esa región. Como veremos (infra, págs. 393-394) los griegos fueron expulsados, *ca.* 75 a. C., por un grupo de invasores escitas, los Śaka, y éstos a su vez por una tribu de los nómadas mongólicos *Yüe-cheh*, los *Kuṣāṇa.* La fecha más antigua que pueda atribuirse a una obra de Gandhāra es el período Śaka, y el estilo culminó bajo la protección del emperador kuṣāna llamado Kaniṣka (*ca.* 78-123 de nuestra era). Durante el reinado de este emperador también floreció la vigorosa escuela india nativa de Máthurā.

Contemporáneamente a estos acontecimientos del norte, en la región costera del Dekkan, gobernada por la dinastía nativa Āndhra, entre el Godā'varī y el Kristna [krsnā] se desarrollaba un estilo más gracioso y gentil. El *stūpa* destruido de Jaggayapeta (que pertenece a este movimiento) parece haber sido construido durante el siglo I de nuestra era o antes, puesto que la obra mucho más complicada y exquisita de la cercana Amarā'vatī —"la flor más voluptuosa y delicada de la escultura india" la llama Coomaraswamy (ib., pág. 7l)— ciertamente pertenece al siglo segundo. El ejemplo de *Cakravartin* dado por Zimmer procede, pues, de uno de los monumentos más antiguos del arte nativo indio conocido.

[112] *Dīgha-nikāya,* XVI*: Mahā-parinibbāna-suttanta* 5. 10-12*;* H. Kern, *Mannual of Indian Buddhism* (*Grundriss der Indo-arischen Philologie,* tomo III, fasc. 8), Estrasburgo, 1896, págs. 43-44*;* también Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha,* vol. III, págs. 154-156.

superiores de la sociedad para honrar los restos del *Tathā'gata*[113]. "No dejarán de honrar los restos del *Tathā'gata* —dijo— de la misma manera que uno honra los restos de un *Cakravartin*"*;* es decir, de la manera más noble posible. Y luego describió a Ānanda las ceremonias que tradicionalmente se celebraban después de la muerte de un *Cakravartin.* El Buddha añadió que hay cuatro clases de hombres dignos de un *stūpa:* 1) un *Tathā'gata* como él, que ha hecho girar la rueda de la ley y enseñado la doctrina universal; 2) un *Pratyeka Buddha,* es decir, uno que, habiendo hallado la Iluminación, no ha vuelto al mundo a enseñar; 3) el discípulo de un *Tathā'gata,* y 4) un *Cakravartin* secular. Esta lista no pertenece al primer estrato de la tradición búdica, pero aparentemente refleja el hecho de que había *stūpa* de estas cuatro clases en memoria de los *Mahāpúruṣa.* Como hemos dicho, el ideal del Monarca Universal se remonta hasta épocas prearias de la India: al tercer y cuarto milenios a. C. Pero se le han añadido rasgos procedentes de un segundo ideal equivalente, asociado más bien con el caballo que con el elefante autóctono de la India, que ha de haber sido desarrollado por los seminómadas arios antes de ingresar en la India propiamente dicha desde Afganistán por el paso de Jáybar. En aquella época, los dominios esteparios de los diferentes jefes de clanes tenían límites algo flexibles: el poder y la posesión de las tierras significaban el derecho de utilizar ciertos campos de pastoreo. Los trashumantes rebaños de ganado y caballos iban acompañados de jinetes armados, vaqueros arios, que defendían los derechos de sus jefes a la posesión de los animales y de los campos donde pastoreaban. En aquellas remotas épocas, cuando un rey quería proclamarse supremo soberano, lo hacía soltando a pastorear un ejemplar perfecto de caballo: un caballo adecuado para ser ofrecido en el solemnísimo rito del sacrificio del caballo (*aśvamedha*). Al animal se le permitía ir adonde quisiera, seguido por una guardia escogida de jóvenes guerreros, listos y capaces de abatir a cualquiera que intentara expulsar al caballo de sus propios campos o capturarlo. Cuando este majestuoso animal, a imitación del sol (el corcel solar), había vagado por la tierra durante el ciclo completo del año, extendiendo su aventurado paseo de conquista hasta donde quiso y por donde se le antojó, era escoltado de vuelta a su casa para ser sacrificado con los ritos más elaborados y

[113] "El que ha venido (*āgata*) en verdad (*tathā*)". *Tathā,* "el hecho de ser tal"; el indescriptible camino o estado que solo puede ser expresado por *tathā,* que significa simplemente "así, de tal manera" o "sí". El *Tathā'gata* es el Buddha.

solemnes. Este sacrificio real elevaba al rey que poseía al animal a una posición de supremacía con respecto a todos sus vecinos; porque había demostrado que podía enviar sus rebaños a pastar tan lejos como quisiese; el mundo era su campo de pastoreo; nadie se atrevía a impedírselo. Su propiedad, el valor de sus caballeros, y con ello su propia supremacía, quedaban demostrados y aceptados.

El rito del *aśvamedha* está descrito hasta en sus últimos detalles en los textos sacerdotales védicos (los *Brā'hmaṇa* y los *Śrauta-sūtra*)[114] y fue solemnemente cumplido por los emperadores hindúes hasta en épocas relativamente recientes: por ejemplo, por los emperadores de la dinastía Gupta, que gobernaron toda la India septentrional desde 320 a 480 de nuestra era[115]. Samudragupta, el segundo de esta línea, ordenó que se grabara en piedra un panegírico compuesto por el poeta de su corte, Harisena, en el que se proclamaba que había extendido sus dominios alcanzando un imperio por lo menos igual al de los Maurya bajo el rey Aśoka en el siglo III a. C. El panegírico fue grabado en una columna que ya tenía inscripciones de los edictos del rey Aśoka, que era budista, en tanto que Samudragupta era un hindú ortodoxo. El monarca universal hindú (*Cakravartin*), que pacificaba a la humanidad al incorporar a su única soberanía todos los reinos de sus alrededores, era el "gran rey" (*mahārāja*), el "rey por encima de los reyes" (*rājādhirāja;* compárese con el persa: *shāhānām shāh*, "shah de los shah"), y había de ser proclamado de igual jerarquía que aquellos *Buddha* redentores del mundo que, con sus doctrinas, pusieron la rueda en movimiento. Samudragupta confirmó y celebró su posición con la sublime ceremonia del *aśvamedha,* rito primordial de la tradición hindú, lo que hizo constar en su inscripción en la piedra.

La rueda solar como símbolo del *Cakravartin* indica que este rey pastor universal es como el sol: el que da vida, el ojo universal, el señor y sostén del mundo. El dios hindú Viṣṇu lleva en la mano el mismo disco solar, llamado *Sudárśana*, "hermoso de ver, auspicioso de mirar", que da vida y luz. La rueda solar como arma de Viṣṇu, como símbolo del *Cakravartin* y como la ley que el Buddha puso en movimiento deriva a su vez de un simbolismo solar inmensamente antiguo y difundido. Luis XIV de Francia

[114] *Śrauta*: "referente a la *Śruti*", es decir, al *Veda*. Para más detalles sobre la *Śruti*, cf. supra, pág, 60, la nota del compilador; para los *sūtra*, cf. supra, pág. 42, nota 22.

[115] Cf. supra, pág. 64, la nota del compilador, y Dunbar, op. cit., cap. III, págs. 68-73.

imitó la fórmula clásica llamándose a sí mismo Rey Solar: *le Roi Soleil*. El sol, luz y vida del mundo, brilla sobre todos por igual, sin distinciones; así también brilla el verdadero *Cakravartin.* Su poder es el de la suprema y culminante manifestación, la iluminación del Hombre Rey, perfectamente equilibrado en razón, justicia, misericordia y entendimiento.

Pero, ¡cuán irrisorios remedos de este ideal han sido las dinastías de quienes pretendían poseer la virtud solar! Todos sus caminos de victoria estuvieron teñidos de sangre. Por lo que se refiere a la extensión, los ricos dominios de los conquistadores Gupta de la India septentrional del siglo IV d. C. daban derecho a que los reyes utilizaran los majestuosos títulos que orgullosamente habían adoptado; pero sus dinastías se basaban en el astuto y violento arte del *nīti.* Como ellos mismos no eran otra cosa que una manifestación de la primitiva doctrina *matsya-nyāya.,* no transmutaban en oro las oscuras aguas del océano.

Tampoco puede decirse algo mejor acerca de aquel que se llamó a sí mismo *Roi Soleil,* y cuyo concepto neopersa de la monarquía absoluta preparó la atmósfera social francesa para la caída de su vana dinastía. En la misma época de Luis XIV, Cromwell, en Inglaterra, ponía los cimientos de la democracia protestante anglosajona, al otro lado del Canal, también encharcado en sangre. Ya había caído la primera cabeza real. Con la Revolución Francesa, la nueva era desató su furia derrocando muchos reyes y emperadores por todo el mundo. Pero, ¿dónde, hasta hoy, está la paz perpetua?

En la historia reciente del mundo occidental —durante las dos últimas décadas de su dominio mundial, entre 1918 y 1938— se inició un generoso intento de dar realidad al sueño milenario. El autocontrol, la colaboración y la recíproca buena voluntad iban a prevalecer contra la ley primitiva. Se tomaron medidas para que en la esfera de la competencia internacional se hicieran efectivas las leyes de la decencia humana que a través de la historia han prevalecido en las comunidades individuales: el orden moral de la familia humana. Con la Liga de las Naciones y el Pacto KelloggBriand, por el cual se renunciaba a la guerra, pareció por un momento que el día del *Cakravartin* estaba próximo. Pero el valeroso intento fracasó y la ley de los peces vuelve a prevalecer sin disimulo. Más aún: en los países totalitarios esa ley ahora es la suprema en las comunidades mismas, disolviendo el *dharma* (las libertades civiles, la libertad religiosa y los derechos humanos) hasta un extremo jamás conocido en la historia de la India hindú.

Cuando la filosofía del *arthaśastra* fue conocida por primera vez en el pequeño círculo de filósofos occidentales que publicaron y comentaron los documentos, nuestra civilización tenía aún algunos años que recorrer antes de que estallara la primera guerra mundial. Los eruditos de la vieja generación, en aquellos años comparativamente inocentes, expresaron su cristiana opinión de que estábamos en presencia de un documento muy interesante del genio hindú, una muestra muy complicada, curiosa, pero característica de un pensamiento perteneciente a una etapa definitivamente superada de la historia humana: una civilización arcaica y alejada, que nunca había conocido las bendiciones de los ideales en que se basa Europa. A esos buenos hombres las teorías hindúes les parecían imbuidas de una perversidad pagana muy suya, casi sin parangón en la tradición cristiana occidental. Ni siquiera Maquiavelo podía comparársele, porque era un occidental, después de todo, con mente cristiana.

El Príncípe de Maquiavelo, con sus cínicos consejos y puntos de vista, fue compuesto en el cruel período de transición entre la Edad Media y los tiempos modernos. Maquiavelo había destilado su sabiduría mundana de sus experiencias y observaciones personales como secretario de relaciones exteriores de una ciudad-república atrapada por los tremendos disturbios de la historia italiana del siglo XV; y le añadió lo que pudo deducir del estudio de Tito Livio y los clásicos. Su intención era preparar el camino al héroe salvador político, que, como él deseaba y fervorosamente esperaba, pronto aparecería en el agitado escenario de su Italia, para enderezar las cosas, expulsar de su suelo natal a los crueles invasores (Francia y Alemania), poner fin a sus devastadoras campañas y agobiadoras tiranías y sofocar, finalmente, las guerras intestinas de los advenedizos y aventureros que estaban destrozando el país, quitando toda esperanza de unificarlo, como había conseguido hacerse en Francia en los días de Luis XI. Las páginas de Maquiavelo se inspiran, pues, en un ferviente patriotismo, sin parecido en las doctrinas hindúes, que carecen por completo de idea y sentimiento modernos. Así, a los investigadores que compararon ambas obras les pareció que la doctrina de Maquiavelo, aparentemente cínica, fría e inmoral, contenía un sagrado fuego redentor que no tenían los paganos: el amor del autor por un pueblo cristiano moderno. Pero este mismo amor es el que hace actuar con toda su fuerza la ley de los peces en el mundo moderno.

El autor de *El Príncipe* ha sido el primer autor occidental estrictamente científico que ha escrito sobre política y arte del gobierno; su obra es un

clásico insuperado, muy especializado, sin prejuicios populares, de visión clara, preciso, libre de sentimentalismo y valeroso. Las teorías hindúes, por otra parte, carentes del fuego sagrado y remontándose hasta la época precristiana de Alejandro Magno —y, en parte, a siglos anteriores—, fueron juzgadas por sus críticos como totalmente desprovistas de valor moral y de decencia humana. Para los investigadores de aquellos días anteriores a la primera guerra mundial, las teorías hindúes parecían reflejar la situación del hombre en una civilización pagana primitiva, aunque muy complicada; situación que había sido totalmente superada para siempre por el surgimiento de la sociedad cristiana, las hazañas humanitarias de la ilustración moderna y toda la tendencia de lo que se ha llamado "el progreso". Pesimistas como Schopenhauer, Nietzsche y el historiador suizo Jakob Burckhardt ya habían cuestionado y sacudido ligeramente la complacencia de aquellos tiempos autosatisfechos, pero no lo suficiente para modificar de manera notable la creencia general en el mejoramiento y la perfectibilidad del hombre. La mayoría de los investigadores solo tenía una actitud de compasión y disgusto para documentos como el *Arthaśāstra* de Kauṭilya, que les confirmaba en todo lo que siempre habían creído acerca de la necesidad de llevar la luz cristiana a las irregeneradas tierras de los paganos.

Hoy, sin embargo, cuando leemos con atención este documento que nos llega desde hace más de dos mil años, la historia nos obliga a hacer el triste y agudo comentario de Hamlet cuando se dio cuenta de que la época estaba fuera de quicio: "Antes esto era paradoja; pero ahora el tiempo lo comprueba." Lo que hoy ocurre en una gran parte del mundo parecería ser, a la luz de este libro, una total asiatización de la política, tanto la internacional como la nacional. Y de nuevo vemos que las leyes son lo que eran en épocas pasadas. Nos sentimos inclinados a otorgar un nuevo y profundo respeto al genio que en ese antiguo período reconoció y elucidó las fuerzas y situaciones fundamentales que habrían de permanecer perennemente en el campo de la política humana. El mismo estilo del pensamiento indio que inventó el juego del ajedrez captó con profunda intuición las reglas de este juego mayor del poder. Estas reglas no podrán ser desestimadas por quienquiera que se disponga seriamente a entrar en el campo de la acción política, sea por motivos de puro individualismo o para ver si no será él quien está destinado a convertirse en el *Cakravartin*, el bienaventurado que ha de liberarnos de los sufrimientos que siempre y en

todas partes han marcado nuestra triste historia bajo el gobierno de los tiburones.

CAPITULO IV

LA FILOSOFIA DEL PLACER

Kāma-deva, el dios hindú del amor, no es la pequeña criatura de Venus, el infante regordete, sino un diestro y brillante joven. Su encantadora compañera es Ratī, "el placer sensual y la lujuria". Y, como el divino Eros, celebrado por Fedro en el diálogo de Platón, Kāma fue el primogénito entre los dioses.

Primero vino el Caos, y luego la Tierra de ancho seno,
sede perdurable de todo lo que existe,
y el Amor[116].

Vasanta, la Primavera, es el divino comandante en jefe del ejército que está a las órdenes del peligroso mozalbete. Con una fragante brisa del sur, Vasanta hace florecer el paisaje y suaviza a todas las criaturas facilitando el dulce, penetrante e irresistible ataque del dios del amor.
Kāma lleva un arco entrelazado de flores, y cinco flechas cuyas puntas son perfumados pimpollos. Hay que tener en cuenta que antes se tomaban en serio el arco y la flecha. Siempre fueron el arma clásica de la guerra india, desde los remotos siglos del período védico hasta la edad de la caballería épica y aun durante el período subsiguiente de los reyes tiranos rivales, hasta que las invasiones musulmanas introdujeron la pólvora, el cañón, los mosquetes y las balas que habían sido inventados por chinos y occidentales. Kāma se llama *Puṣpa-bāṇa*, "aquel cuyas flechas son flores", y *Pañca-sā'yaka*, "dotado de cinco flechas".
Lleva también un lazo o nudo corredizo (*pāśa*) con el cual atrapa e inmoviliza a sus víctimas desde lejos, y un gancho para acercarlas. Estos cuatro instrumentos del dios invencible —la flecha, el arco, el lazo y el gancho— en los ritos y diagramas mágicos de las escuelas tántricas medievales[117] se asocian a las cuatro fórmulas de encantamiento que producen el amor y la entrega, y que son, respectivamente, las órdenes: "¡Abre!" (*jambha*), simbolizada por las flechas; "¡Confunde, enloquece!" (*moha*), el arco; "¡Paraliza, detén, inmoviliza!" (*stambha*), el lazo; y "¡Humilla, cautiva, somete!" (*vaśa*), el gancho.
Se cuenta que una vez Kāma pretendió tomar por blanco a Śiva —el maestro *yogin*, arquetipo del asceta solitario en el panteón hindú— por orden de Indra, rey de los dioses, a fin de interrumpir la meditación de Śiva y de colmarlo de amor por la diosa Pā'rvatī, la divina hija de Himā'laya, el

[116] Hesíodo, *Teogonía* 116 sigs.; Platón, *Banquete* 178 *B.*

[117] Cf. supra, pág. 60, la nota del compilador, e infra, págs. 434 sigs.

rey de la montaña. Pā'rvatī era una encarnación de la suprema diosa del mundo, Kālī-Durgā-Satī, la eterna contraparte femenina de Śiva y su energía proyectada, a quien el dios, para bien del universo, debía llegar a tener en cuenta y conocer[118]. Pero cuando la primera vara florida llegó al blanco y Śiva fue sacado de la intemporal contemplación de su más íntima y sublime luminosidad, un relámpago de cólera brotó de su tercer ojo —el ojo medio, en el entrecejo— y el cuerpo de Kāma, encarnación del Encanto irresistible, quedó reducido a cenizas. Ratī, la desolada esposa, consiguió que Śiva rescatara a su consorte del mundo de la inexistencia; pero, aunque su espíritu volvió, su hermoso cuerpo no pudo ser reconstruido. Por ello Kāma es *Anaṅga,* "sin cuerpo". Se mueve, sutil, por encima y entre los amantes intangible e invisiblemente, obligándolos a abrazarse.

El Kāma-loka, "el mundo (*loka*) de los deseos y sus realizaciones (*kāma*)" es el hermoso paraíso de goces del dios del amor, donde hombres y animales viven hechizados por los objetos de los sentidos. Así atraídos, los seres que han olvidado su Yo quedan fijados a la rueda universal de la ronda del tiempo, condenados a renacer en la tierra, en los cielos, o en los purgatorios del dolor, según el carácter de sus pensamientos y deseos. Porque el fruto del deseo es el destino, y así el individuo, por obra de la acción, encadenado a la ronda causal por los delicados pero fuertes y resistentes hilos de su propio deseo, va de existencia en existencia —terrena, celeste e infernal—, como hombre, como bestia o como dios, incapaz de desligarse y alcanzar la paz del más allá.

En sus niveles inferiores, el Kāma-loka comprende los infiernos o purgatorios del dolor, así como la fantasmal región de los espectros (*preta*), la región de monstruos gigantes que devoran bestias y hombres (*rā'kṣasa*), la región de los antidioses o titanes (*ásura*), y la de los duendes (*kumbhāṇḍa*), el reino de los dioses acuáticos serpentinos (*nāga*) y el dominio de las divinidades domésticas (*yakṣa:* dioses de la fertilidad, sobrevivientes de la arcaica civilización prearia, que ahora sirven de acompañantes a las divinidades Kubera y Śiva). El reino intermedio de hombres y bestias está sólo en el plano terrestre; en cambio, más arriba, donde todavía gobierna Kāma (suprema personificación del atractivo del mundo transitorio), está el reino de los dioses atmosféricos, alados como pájaros (*gáruḍa*) y el paraíso de los músicos celestes (*gandharva*). Estos últimos son hombres que han renacido para saborear los placeres sensuales de los cielos inferiores, donde gozan de la compañía y el amor de doncellas celestiales (*ápsaras*). Estas esferas de los dioses, progresivamente rarificadas, se representan, una encima de la otra, en las terrazas del monte Sumeru, la gran montaña central del mundo, la cual, como a una gigantesca

[118] Cf. Heinrich Zimmer, *The King and the Corpse,* The Bollingen Series XI, Nueva York, 1948, parte II.

ziggurat babilónica —una torre de Babel natural y cósmica— eleva su cumbre a las más altas esferas de la bienaventuranza celeste, el reino del ser sin forma y de la felicidad puramente espiritual. Pero el poder de Kāma llega también hasta allí. Porque el universo es el efecto de la voluntad divina (*icchā*) o el deseo (*kāma*)*:* el deseo de lo Uno de ser muchos. Todas las. esferas de lo existente son engendradas y sostenidas por ese primer impulso creador. En el plano carnal actúa a través del misterio del sexo; en el más alto, es la voluntad del Creador. Kāma es, pues, "el primero de los dioses" —pero también el más joven, pues. nace cada día del encuentro y acoplamiento de las criaturas a través de todo el curso del tiempo. Kāma es el poder y el proceso por el cual lo Uno se engendra a sí mismo como hombre, bestia o planta, y así lleva adelante la creación continua del universo. Kāma es la conjunción de la eternidad y el tiempo, por la cual *aquella* abundancia se convierte en *esta* abundancia y lo no manifiesto se manifiesta en todos los seres del cosmos, desde Brahmā hasta la brizna de hierba.

A diferencia de la iconografía hindú, en la iconografía budista encontramos tres mundos creados (*loka*) o zonas de travesía, a los cuales los seres pueden descender para renacer (los *avacara*). El primero e inferior es Kāma-loka, "el mundo de los deseos"; el siguiente es Rūpa-loka, "el mundo de las formas puras (más allá del deseo)"; en tanto que el más alto es A-rūpa-loka, "el mundo sin formas, el reino informe". Estas concepciones representan las experiencias comunes del *Yoga* y se basan en ellas. A medida que se ahonda el proceso de absorción hacia la intimidad y se aleja la esfera de las experiencias de extroversión, se alcanzan esferas de experiencia cada vez más altas y profundas. Y luego se advierte que estas mismas se subdividen en muchos estratos, cada uno de ellos habitado por una clase de sutiles seres celestiales.

De acuerdo con las primitivas leyendas budistas, cuando Gáutama Śākyamuni se sentó bajo el árbol *Bo,* a punto de trascender toda clase de formas y mundos para pasar a la intemporal infinitud del Vacío, Kāma se le apareció en forma de un joven con un laúd y trató de tentarlo para que no cumpliera su tarea de trascender el universo. Uno de los nombres que se aplican a Kāma en estos textos budistas es el de un viejo demonio védico, Namuci, palabra que comúnmente se interpreta como "el que no (*na*) deja ir (*muc*)". Proporcionando a cada criatura algunos de los goces de la vida, Kāma en forma de Namuci mantiene a todos hechizados, de suerte que los seres producidos una y otra vez caen presa de la muerte. De aquí que también se lo llame "el maligno" (*pāpīyān*), o simplemente "la Muerte" (*māra*)[119]. Káma y Mára, el goce de la vida y el zarpazo de la muerte son,

[119] *Māra,* literalmente, "el que mata o hace 'morir' (*mar-*)"*;* cf, el latín, *mors, mortis,* y *mor*-tal, *mor*-talidad.

respectivamente, la carnada y el anzuelo: los placeres de la mesa colmada y el precio que hay que pagar por ella, que en este caso es la mortalidad, el sufrimiento y las lágrimas. *La douloureuse,* la penosa hora del pago, pone fin a la ronda. Así el supremo seductor, el más viejo de los dioses y sostén del mundo, para todos los seres tiene un doble aspecto, como lo tienen todos los dioses y todas las fuerzas de la vida. Son a la vez atractivos y destructores, misericordiosos y despiadados, deseables y aterradores. En el lenguaje pictórico de las iconografías budista e hindú, todos los seres y presencias sobrehumanos son de este modo ambivalentes y ambiguos. A la vida en el mundo se la pinta como una angustiosa paradoja: mientras más viva, menos soportable: un mar de sufrimientos, placeres ilusorios, promesas engañosas y terribles realizaciones: en realidad, la vida es el mar de la locura de los peces, locura de una fecundidad que se nutre de sí misma y a sí misma se devora.

Cuenta la leyenda que el Buddha quebró el poder del dios de la muerte y del deseo (cuyo estandarte ostenta el emblema del pez) y pasé al más allá. Desapareció para él la ilusión de la dualidad y su conciencia liberada se unió a la realidad del Vacío. Todos los hombres están destinados a ese fin trascendental. Como veremos, la mayor parte de la filosofía hindú solo se preocupa por la manera de obtener esa liberación (*mokṣa*) con respecto al poder que envuelve y ata al mundo, ejercido por el ser divino "que no deja ir", el mago cósmico, Namuci[120]. Y a través de la literatura tradicional sobre este tema, el primer paso para alcanzar esa meta suprema es rechazar el anzuelo de Kāma, su mesa tentadora, la abundancia del mundo. Sin embargo, esto no impide que la gran mayoría —en la India como en todas las otras partes de este inmenso "campo de pastoreo"— se dedique exclusivamente a perseguir el agridulce engaño.

Los manuales hindúes sobre el arte del amor, compuestos para quienes aún se dedican a la obra de continuar la creación, no hacen caso de las desalentadoras observaciones y desoladoras prescripciones ascéticas de quienes se han liberado, excepto en la medida en que las sabias reflexiones acerca de la fugacidad del placer añaden al amor y a la vida cierto estremecimiento exquisito. El caso es similar al de los manuales hindúes de ciencia política, en los que no se toma en cuenta ningún principio de virtud salvo en la medida en que una máscara de moralidad puede servir a los propósitos del especialista en poder. Fundamentalmente, la doctrina y la técnica del *kāma* se remontan hasta la antigüedad primitiva. Pertenecen a la ciencia y arte de la magia del amor (el saber de encantamientos, embrujos y filtros amorosos) que constituye una preocupación dominante en todas las tradiciones primitivas. En ese sentido son decididamente prebudistas y

[120] *Na-muci* y *mokṣa,* ambos derivan de la raíz *muc-*, "dejar ir, soltar", el primero con el prefijo negativo *na-*.

prevedantinas[121], y son ajenas, más bien que antagónicas, con respecto al ideal monástico y a las técnicas de renunciamiento.

Kāma, el sustantivo sánscrito, denota toda la gama de la experiencia posible en la esfera del amor, el sexo, el placer sensual, el goce. *Kāma* es "deseo, apetito, satisfacción carnal, lujuria, amor y afecto". Los primeros documentos indios sobre el tema aparecen en los estratos más antiguos de la brujería y la religión popular. Hay muchos y notables encantamientos de amor, por ejemplo, en el *Atharva-veda.* La vida amorosa en este caso significa en primer término la vida familiar, la vida de casado, y la finalidad primera y principal de la Doctrina es conseguir que esta vida erótica tenga éxito, es decir, que produzca una familia feliz y armoniosa: un marido feliz, una esposa y madre feliz, y muchos niños sanos y bien dotados, de preferencia varones. Porque los hijos varones son indispensables para la continuidad del linaje y para asegurar sin interrupción el culto familiar de las ofrendas a los antepasados que alimentan a las almas de los "Padres" difuntos en el "mundo de los Padres" (*Pitṛ-loka*). Por otra parte, las hijas son cargas delicadas y costosas. Hay que concertarles y costearles un casamiento adecuado, teniendo en cuenta los requisitos de la casta y de la posición social; y nunca se sabe cómo saldrá el yerno que tanto trabajo ha costado conseguir. La casa prospera inevitablemente con los hijos varones, mientras que las hijas suelen dar gastos y ansiedades. Las indicaciones que hemos recibido de la más antigua tradición del *kāma,* incluyen recetas y ritos para engendrar niños varones, mantenerse joven y fuerte, ponerse y conservarse atractivo y tener éxito en la vida erótica.

Una breve reseña de la lista de encantamientos del *Atharva-veda* dedicado a la obra del *kāma* bastará para indicar la finalidad y el carácter de los problemas, tal como fueron entendidos y enfocados en aquella época. Este antiguo material védico nunca ha sido estudiado y tratado en comparación con las fórmulas muy posteriores que nos han sido conservadas en obras como el *Kāmasūtra* de Vātsyā'yana, y sin embargo revela el carácter originariamente sagrado y la autoridad de la doctrina que aparece en obras posteriores en forma más bien mundana y secularizada, como una especie de *ars amandi* para cortesanas y mujeriegos. Aproximadamente una decimotercera parte de todo el antiguo. *Atharva-veda* está dedicada a la magia de este tema humano tan importante y fundamental. Son 41 artículos de los 536 himnos, plegarias y encantamientos, es decir, una porción no abrumadora pero sí grande y significativa dentro de la compilación total.

[121] Cf. supra, págs. 20 y 27, las notas del compilador.

La lista siguiente dará una idea del alcance de los himnos y encantamientos más antiguos[122].

Para que el parto tenga éxito (11).
Maldición a una mujer para que se quede soltera (14).
Encantamiento de amor con una hierba dulce (34).
Para conseguir el amor de una mujer (72).
Para conseguirle marido a una mujer (81).
Contra una esposa rival, con una planta (117).
Para la fecundidad (127).
Para atraer el amor de una mujer (130).
Para recobrar la virilidad, con una planta (149).
Para hacer que los de la casa duerman (*y poder entrar el amante a ver a su amada de noche*) (151).
Para que la concepción tenga éxito (265).
Dos encantamientos para ganarse el amor de una mujer (287).
Para que nazcan varones (288).
Contra el nacimiento prematuro (293).
Contra los celos (293).
Para conseguir esposa(325).
Para la felicidad matrimonial (339).
Para que el embarazo tenga éxito, con un amuleto (341).
Para obtener esposa (342).
Para ganarse el afecto(347).
Para la potencia viril (354).
Para conquistar una mujer (355).
Dos encantamientos para conquistar el amor de un hombre (380).
Para la procreación (401).
Contra una mujer rival (411).
Diálogo entre el marido y su mujer (411).
Lo que la mujer dice a su marido (412).
Para conquistar y retener el amor de un hombre, con una planta (412).
Para curar los celos (416).
Para destruir la potencia viril de alguien (454).
Contra una mujer rival, con una planta (467).
Para defender de los demonios a una mujer embarazada (493).
A Kāma (521).

[122] Los títulos son los dados por los traductores, William Dwight Whitney y Charles RockweIl Lanman, en su *Atharva-Veda,* Harvard Oriental Series, vols. VII y VIII, Cambridge, Mass., 1905. Los números entre paréntesis remiten a las páginas de los volúmenes de Whitney y Lanman; las págs. 1-470 están en el tomo VII, y las 471-1052 en el VIII.

Estrofas mágicas para ceremonias de matrimonio (740-753).
Del Deseo (*Kāma*) *y a él* (985).

Aparentemente, las dificultades e inconvenientes de la vida conyugal en los tiempos védicos eran muy parecidas a las de nuestros días y los remedios ofrecidos por el material de *kāma* del *Atharva-veda* son los remedios clásicos de todas las épocas: tratamiento médico en forma de hierbas, plantas y filtros; sugestiones y persuasiones acrecentadas por objetos mágicos (amuletos); eugenesia; higiene mental y emocional (adaptación y ajuste psicológicos); todo ello envuelto en términos de magia y administrado por el sacerdote que era a la vez mago y curandero, tipo arcaico de los modernos brujos del alma: el psicoanalista y el médico de la familia. Por otra parte, algunos encantamientos son solo medicina casera, utilizada por el marido o la mujer sin el auxilio del sacerdote brujo: encantamientos amorosos contra rivales, y otros.

El *kāma* pertenece a la esencia de la magia y la magia a la esencia del amor, porque entre los propios encantamientos y hechizos de la naturaleza, los del amor y del sexo tienen preeminencia. Esa magia obliga a la vida a progresar de generación en generación; es el hechizo que ata a todas las criaturas al ciclo de las existencias, a través de las muertes y de los nacimientos. Sería imposible imaginar un compendio de saber mágico sin su debido caudal de encantamientos de amor. La palabra latina *carmen* (“canto sacerdotal mágico que conjura las potencias, alejando los demonios”), la palabra inglesa *charm* (que originariamente significaba “estrofa mágica, el sonsonete del conjuro, que produce el hechizo”) y otros términos afines como “encantamiento” y “encantador”, señalan el sentido original del canto mágico o hechizo, lo mismo que las palabras francesas *enchanté, désenchanté, charme*. Una cantante, una soprano, una *cantatrice*, es una encantadora, lo mismo que el tenor que “fascina” o “hechiza” al público. El amor, el canto, y el divino brebaje embriagador que hace palpitar al dios mismo en las venas, durante milenios han sido mentalmente asociados, no solo jovialmente, en los sueños juveniles, sino también con desesperación, en los oscuros ritos del arte del hechicero.

El primitivo saber mágico del amor parece haber sido conocido y conservado en doctrinas esotéricas por los clanes guerreros fuera de las familias de sacerdotes. El tema era tratado con toda la unción que corresponde al sagrado misterio de la vida, a diferencia de los manuales posteriores, altamente técnicos, en el que se presenta el arte del placer de una manera relativamente seca. El famoso brahmán Śvetaketu parece que fue uno de los primeros redactores de manuales de esta clase. En el sexto libro de la *Chāndogya Upániṣad* se dice que recibió de su padre, Uddā’laka Ā’ruṇi, la clave de todo el saber, en forma de la “gran fórmula” védica (*mahā-vākya*)*;* “Tú eres eso” (*tat tvam asi*). Por todas partes se lo celebra

como modelo del brahmán de tipo clásico, aunque algo unilateral, que nos presentan muchas fuentes ortodoxas. Dominaba perfectamente el saber sagrado; pero no tanto, al parecer, la esfera de la filosofía secular. Sin duda, fueron hombres como él quienes apartaron la arcaica sabiduría del *kāma* de su finalidad y hondura primitivas. La riqueza que tenía este tema en las épocas védicas posteriores, cuando constituía una de las ramas de la sabiduría doméstica, se secó a consecuencia de las reiteradas abreviaturas y resúmenes. Muy poca metafísica o filosofía podemos extraer de esta literatura posterior sobre el arte de amar.

El texto más importante es el justamente célebre *Kāmasūtra*[123] del brahmán Vātsyā'yana, compuesto en el siglo II o IV de nuestra era. Es una versión magistral, aunque muy condensada y demasiado abreviada, de los materiales de la tradición antigua. Algunos tratados menores y más tardíos, compuestos en verso, que en parte rnuestran rasgos más arcaicos que el clásico *Kāmasūtra,* comunican con mayor grandeza el sentido de lo que tiene que haber sido la doctrina en toda su amplitud. Entre ellos podemos mencionar el *Pañcasā'yaka*, "El dios de las cinco flechas", compuesto algo después del siglo XI de la era cristiana; el *Ratirahasya,* "La doctrina secreta del placer del amor", que es algo anterior al siglo XIII; y el *Anaṅgaraṅga,* "El escenario del dios sin cuerpo", que probablemente data del siglo XVI de la era actual. Algunos fragmentos ocasionales que se conservan en las *Upániṣad* sirven también para indicarnos la riqueza, profundidad y santidad del terror reverencial con que se consideraba el acto sagrado a través del cual el Dios de los dioses continuaba su creación, prosiguiéndola a través de las generaciones de las grandes familias brahmánicas y reales. Actualmente el conocimiento de esa filosofía erótica práctica está muy lejos de haberse perdido[124].

[123] "Los aforismos (*sūtra*) de la técnica de hacer el amor (*kāma*)".

[124] *Nota del compilador:* Aquí se interrumpen los apuntes de Zimmer, quien tenía la intención de continuar su estudio analizando los textos relativos a la representación teatral (cf. supra, págs. 43-44), y ampliar su exposición de la tradición anterior revisando los pasajes pertinentes en las *Upániṣad.* El capítulo, tal como lo hemos presentado, es solo un bosquejo preliminar.