CAPÍTULO V

LA FILOSOFIA DEL DEBER

1. LA CASTA Y LOS CUATRO ESTADIOS DE LA VIDA

En la India todo el mundo lleva las insignias de la clase de vida a la cual pertenece. Se lo reconoce a primera vista por su vestido, sus adornos y las marcas de su casta y gremio. Cada uno lleva pintado en su frente el símbolo de su divinidad tutelar, que lo coloca y mantiene bajo la protección del dios. Mujeres solteras, casadas y viudas, todas llevan ropas características, y a cada una le corresponde un conjunto bien definido de normas y tabúes fijados precisamente y escrupulosamente seguidos. Los actos personales están minuciosamente regulados, con severos y rigurosos castigos para quien cometa infracciones accidentales o intencionales. Se establece, por ejemplo, qué es lo que se puede comer y qué no; a qué se puede uno acercar y qué hay que evitar; con quién conversar, comer y casarse. El propósito de estas exigencias es conservar libre de mancha por contacto la fuerza espiritual específica de la cual depende la eficacia de uno como miembro de una determinada categoría social.

En la medida en que el individuo funciona como componente del complejo organismo social tiene que tratar de identificarse con las tareas e intereses de su papel social, e inclusive conformar a él su carácter público y privado. El grupo como totalidad tiene prioridad sobre cualquiera de sus miembros. Por consiguiente toda auto-expresión, en el sentido en que nosotros la conocemos y cuidamos, queda excluida, pues el requisito precioso para participar en el grupo consiste no en cultivar sino en disolver las tendencias e idionsincrasias personales. La virtud suprema es asimilarse —sincera e íntegramente— a la máscara intemporal, inmemorable y absolutamente impersonal correspondiente al papel clásico que a uno le ha tocado por nacimiento (*jāti*). El individuo se ve así obligado a hacerse anónimo. Además, se considera que esto no es un proceso de autodisolución sino de autodescubrimiento, porque la clave para realizar la encarnación en que nos encontramos reside en las virtudes de la casta a la cual pertenecemos.

Se considera que la casta forma parte del carácter innato de cada uno. El divino orden moral (*dharma*) que entreteje y conserva la estructura social es el mismo que da continuidad a las vidas del individuo; y así como debe entenderse que el presente es una consecuencia natural del pasado, así

también la casta a la que uno pertenecerá en el futuro estará determinada por la manera como uno desempeñe su papel actual. Por otra parte, no solo la casta y la profesión sino también todo lo que ocurre a uno (aunque aparentemente se deba a pura casualidad) está determinado por la propia naturaleza y las exigencias profundas del individuo, a los cuales todo se acomoda. El cambiante episodio vital de este momento se relaciona con vidas anteriores; resulta de ellas como efecto natural de factores causales pasados que operan en el plano de los valores éticos, las virtudes humanas y las cualidades personales, según leyes naturales universales que rigen la atracción electiva y la repulsión espontánea. Se considera que hay una estricta conmensurabilidad entre lo que una persona es y lo que experimenta, como las superficies interna y externa de una misma vasija. En consecuencia, las leyes (*dharma*) de la casta (*varṇa*) a la cual se pertenece, y de la etapa de la vida (*ā'śrama*) que corresponde a la edad que uno tiene, indican cómo se debe resolver todo problema que surja en la propia existencia. No somos libres de elegir: pertenecemos a una categoría que en cada caso es una familia, un gremio u oficio, un grupo o una confesión religiosa. Y como esta circunstancia no solo determina hasta el último detalle de la conducta pública y privada, sino que también representa (de acuerdo con este esquema de integración omnímodo, penetrante e inexorable) el verdadero ideal del carácter que tenemos ahora por naturaleza, entonces como jueces y como actores debemos limitarnos a encarar cada problema que surja en la vida de la manera que corresponde al papel que uno desempeña. De este modo los dos aspectos del suceso temporal —el subjetivo y el objetivo— quedarán exactamente unidos y el individuo quedará eliminado como un tercer factor extraño. Entonces el individuo pondrá de manifiesto no el accidente temporal de su propia personalidad sino la vasta e impersonal ley cósmica, y no será un espejo defectuoso sino un cristal perfecto que actúa, anónimo, sin dejar huella. En efecto, practicando con rigor las virtudes prescritas podemos llegar realmente a hacer desaparecer nuestro yo, disolviendo el último rastro de impulso y resistencia personales; liberándonos así del estrecho límite de la individualidad y dejándonos absorber por la infinitud del ser universal. El *dharma* está cargado de poder. Es el punto ardiente de todo presente, pasado y futuro, y también el modo por el cual podemos pasar a la conciencia y bienaventuranza trascendentes que caracterizan la pura existencia espiritual del Yo.

Cada uno ocupa su lugar (*sva-dharma*) en el fantasmagórico despliegue del poder creador que es el mundo, porque así lo determina su nacimiento, y su primer deber es manifestarlo, vivir de acuerdo con él y hacer saber tanto por su aspecto como por sus actos qué papel del espectáculo desempeña. Toda mujer es una manifestación terrenal de la Madre universal, que personifica el aspecto productor y seductor del sagrado misterio que sustenta y continuamente crea el mundo. La mujer casada ha de ser todo decencia; la ramera ha de enorgullecerse de su habilidad para ejercer sus atractivos y vender sus encantos. La madre y ama de casa tiene que criar hijos varones sin cesar, y venerar a su marido como encarnación humana de todos los dioses. Marido y mujer deben aproximarse uno a otro como dos divinidades, pues él, a través de ella, renace en sus hijos, así como el Creador se manifiesta en las formas y criaturas del mundo a través de los efectos mágicos de su propio poder, su *śakti,* personificado en su diosa. Y del mismo modo que el varón se relaciona con la comunidad mediante las devociones y servicios religiosos correspondientes a su posición social, su mujer está conectada a la sociedad como la *śakti* de su esposo. La religión de ella consiste en servirle, y la de él en servir a sus "Padres" y a las divinidades de su vocación. De este modo toda la vida es vivida y entendida como un servicio hacia Dios, pues todas las cosas son conocidas como imágenes del único Señor universal.

Cada profesión tiene su especial divinidad tutelar, que encarna y personifica al oficio mismo, y maneja o exhibe sus herramientas como atributos distintivos. Por ejemplo, la divinidad tutelar de escritores, poetas, intelectuales y sacerdotes es la diosa Sarásvatī Vāc: la diosa del habla fluida y abundante. La patrona de las prácticas mágicas de los sacerdotes brahmanes, es Sā'vitrī: no la princesa humana hija del rey Aśvápati, que según la leyenda rescató a su marido, el príncipe Satyavān, de los dominios del rey Muerte, sino su contraparte femenina y energía divina, la *śakti* de Brahmā-Sávitṛ, el creador del mundo; ella es el divino principio de la creación que todo lo inspira y todo lo mueve. Kāma, el Cupido hindú, es la divinidad tutelar de las cortesanas, y de quienes necesitan lecciones del *kāmaśāstra,* el código autorizado de la tradicional sabiduría revelada acerca del saber erótico y sexual[1]. Por su parte, Viśvakarman, el divino "experto en todos los oficios", el carpintero, arquitecto y artesano principal de los dioses, es la divinidad patrona de obreros, artesanos y artistas.

[1] Cf. supra, págs. 119-127.

Cada uno de ellos, como representante del principio y totalidad de una rama muy especializada del saber y del arte, es un dios y maestro celoso y exclusivo. La criatura humana cuyo nacimiento la ha destinado al servicio de su divinidad tiene que dedicar todas sus fuerzas y devociones al culto; el menor fracaso puede resultar desastroso. Como una amante, encantadora y generosa si se la sirve fiel y exclusivamente, pero funesta, irritable y terrible si no se cumple con todas sus exigencias, el dios se abre como una flor, dando dulzura y fragancia y fruto en abundancia al devoto de la concentración perfecta; de lo contrario es quisquilloso y vengativo. En la India, la jerarquía de los oficios y profesiones —estática, altamente especializada y de mutua colaboración— exige e inculca la más extremada unilateralidad. Nadie debe escoger por su cuenta, mariposear ni dar rienda suelta a los impulsos juveniles. Desde el primer aliento de vida las energías individuales son dominadas, encarriladas y coordinadas con respecto a la obra general del superindividuo constituido por la sociedad, que tiene carácter sagrado.

La subdivisión en cuatro etapas (*ā'śrama*) del camino de vida ideal del individuo, lleva aún más lejos el principio despersonalizador de la especialización. La primera etapa, la del discípulo (*antevāsin*), está enteramente dominada por la sumisión y la obediencia. El discípulo, deseoso de recibir, bajo el mágico hechizo de su maestro espiritual, toda la carga y transferencia del conocimiento divino y del oficio mágico de su vocación, trata de no ser más que el cáliz sagrado donde fluye esa preciosa esencia. Simbólicamente, por medio del cordón umbilical espiritual del "hilo sagrado" con el que es investido muy solemnemente, está atado a su guru como a la única, exclusiva, omnisuficiente encarnación humana y fuente (para él) de sobrehumano alimento espiritual. Se le exige absoluta castidad (*brahmacarya*); y si por tener alguna experiencia con el otro sexo viola esta prohibición, quebrando así la continuidad de la intimidad e identificación con su guru, se le aplican muy severos y complicados castigos. Éstos son los períodos de *śraddhā* (fe ciega en el maestro y técnico que conoce el camino) y *śuśrūṣā* (la voluntad y deseo de "oír" [*śru-*] y aprender de memoria; oír, obedecer y ajustarse). En este período, el mero hombre natural, el animal humano, debe ser absolutamente sacrificado, y la vida del hombre espiritual, la poderosa sabiduría supranormal del "renacido", debe hacerse efectiva en la carne.

Luego, de pronto —cuando el período de aprendizaje ha terminado, y sin ninguna transición—, el joven que ahora es un hombre, es transferido —

podría decirse: arrojado— a la vida marital, la etapa en que debe ejercer las funciones de dueño de casa (*gṛhastha*).
Haciéndose cargo del oficio paterno, de su negocio o profesión, recibe una esposa (que sus padres le han escogido), engendra hijos, sostiene a la familia y hace cuanto puede por identificarse con todas las tareas y papeles ideales del tradicional *paterfamilias,* miembro del gremio, etcétera. El joven padre se identifica con los placeres y preocupaciones de la vida en matrimonio (*kāma*), así como con los clásicos intereses y problemas de prosperidad y riqueza (*artha*), a fin de poder disponer de los medios que necesita no solo para sostener a su creciente familia de acuerdo con las normas que corresponden a su nacimiento y a su categoría humana (*jāti*), sino también para hacer frente a las exigencias más o menos costosas del ciclo ortodoxo de ritos sacramentales. En efecto: el sacerdote doméstico, el brahmán-*guru* a quien ahora debe emplear y atender —como Indra debe emplear y atender al divino Bṛháspati[2]— bendice y ayuda a la familia en toda ocasión posible, combinando las funciones de confesor y consejero espiritual, médico de la familia, psicólogo práctico, exorcizador y mago. Y estos profesionales cobran una tarifa, lo cual en parte es causa del éxito que tienen sus santos y secretos procedimientos psicoterapéuticos. Los *guru*, plenamente entregados a los privilegios y deberes de sus papeles inmemoriales (como lo hacen todos los demás miembros de la comunidad) sirven de conductores de la sabiduría sobrenatural y del poder sagrado (*brahman*), como nervios de la conciencia que atraviesan todo el cuerpo social.
El *guru* tiende a ser convertido en un ídolo —como cada uno tiende a deshumanizarse, estabilizarse y perder su espontaneidad individual— en proporción con el grado de perfección que adquiere en la ejecución de su papel intemporal, intensamente estilizado. Por consiguiente, en la segunda mitad del ciclo de su vida individual, habrá de dejar a un lado estos frágiles papeles. Habiéndose identificado totalmente con las funciones de su personalidad social (su máscara de actor social, o persona), ahora tiene que salir de ella radicalmente: desprenderse de todas sus propiedades y preocupaciones por la riqueza (*artha*), abandonar los deseos y ansiedades de su vida matrimonial (*kāma*), que ya ha florecido y dado varios frutos, alejarse inclusive de los deberes de la sociedad (*dharma*) que lo han atado a la universal manifestación del Ser imperecedero a través de los arquetipos

[2] Cf. supra, págs. 71-72.

permanentes de la tragicomedia humana. Sus hijos ahora llevan las alegrías y las cargas del mundo; él mismo, hacia el final de su madurez, puede dejarlo, ingresando al tercer *ā'śrama,* el de la "partida al bosque" (*vanaprastha*). Porque no somos solo máscaras sociales y profesionales que representan papeles inmemoriales en el mundo de las sombras temporales sino también algo sustancial: un Yo. Pertenecemos al mundo y no podemos dejar de pertenecer a él, pero ni nuestras marcas de casta ni nuestros vestidos nos describen adecuadamente y las funciones morales y seculares no consiguen sondear nuestra esencia. Nuestra esencia trasciende esta naturaleza manifestada y todo cuanto le pertenece: nuestras propiedades y placeres, derechos y deberes, y nuestras relaciones con los antepasados y los dioses. Tratar de alcanzar esa esencia innominada significa ponerse en camino de la búsqueda del Yo, y éste es el fin y propósito del tercero de los cuatro estadios de la vida.

El marido y la mujer en el período del retiro al bosque dejan a un lado todos los cuidados, deberes, goces e intereses que los ligaban al mundo y comienzan la difícil búsqueda interior. Sin embargo, ni siquiera este idilio de la vida de santidad en el bosque pone fin a su aventura; pues, como el primer período —el del estudiante—, es solo un preparativo. En el cuarto y último *ā'śrama* —el del santo mendigo errante (*bhikṣu*)— ya no está ligado a ningún ejercicio ni a ningún lugar, sino que "sin preocuparse por el futuro e indiferente ante el presente[3] "el vagabundo sin hogar "vive identificado a su Yo eterno y no contempla otra cosa[4]". "Ya no le importa que su cuerpo, hilado con las fibras del *karman,* quede o caiga, como a una vaca no le importa qué le pase a la guirnalda que alguien ha colgado de su cuello: porque las facultades de su mente ahora descansan en el Poder sagrado (*brahman*), esencia de la beatitud[5]".

Originariamente los santos jaina iban "vestidos de espacio" (*digámbara*), es decir, totalmente desnudos, como señal de que no pertenecían a ningún grupo, secta, oficio o comunidad reconocidos. Habían descartado todas las marcas determinantes, porque la determinación es una negación por especialización[6]. En el mismo espíritu, a los monjes budistas vagabundos se

---

[3] Śáṅkara, *Vivekacūḍāmaṇi* 432; cf. Lucas 12: 22-30.

[4] Ib. 457.

[5] Ib. 416.

[6] Más tarde, como una concesión, los santos jaina vistieron el ropaje blanco y se convirtieron en *svetā'mbara,* "vestidos de blanco", como la ropa menos comprometedora que pudieron encontrar. (Véase, sin embargo, infra, pág. 172, la nota del compilador.)

los aleccionaba para que fueran cubiertos de harapos, o con un vestido de color ocre, que era tradicionalmente el atavío del criminal expulsado de la sociedad y condenado a muerte. Los monjes se ponían estas vestiduras deshonrosas en señal de que ellos también estaban muertos a la jerarquía social. Habían sido entregados a la muerte y estaban más allá de las fronteras de la vida. Habían salido de los límites del mundo, liberándose de todas las esclavitudes de pertenecer a algo. Eran renegados. Del mismo modo el brahmán peregrino y mendicante ha sido siempre comparado al ganso salvaje o al cisne (*haṁsa*), que carece de hogar fijo y deambula, emigrando con las nubes de lluvia hacia el norte, hacia el Himalaya, y volviendo luego al sur, tan en su casa en cualquier lago o estuario como en la ilimitada, infinita extensión del espacio.

Se entiende que la religión, en última instancia, libera de los deseos y temores, ambiciones y compromisos de la vida secular -los engaños de nuestros intereses sociales, profesionales y familiares-, porque la religión pide el alma. Pero además la religión es necesariamente algo que pertenece a la comunidad, y por ello mismo es un instrumento de opresión, que nos ata más sutilmente, con engaños menos burdos y por tanto más penetrantes. Quienquiera trate de trascender las estrechas complacencias de su comunidad tiene que romper con su congregación religiosa. Una de las maneras clásicas de realizarlo es hacerse monje, es decir, ingresar en otra institución, en este caso dedicada a aislar al hombre y asegurarlo contra las esclavitudes humanas corrientes. Otra manera consiste en irse al bosque y hacerse ermitaño, atándose entonces al suave idilio de la ermita y a los inocentes detalles de su primitiva vida ritual. ¿Dónde puede estar uno totalmente libre en este mundo?

¿Qué es realmente un hombre, más allá de todas las marcas, costumbres, instrumentos y actividades que denotan su estado civil y religioso? ¿Qué ser es el que subyace, sostiene y anima todos los estados y cambios del devenir de su vida, que pasa como una sombra? Las anónimas fuerzas de la naturaleza que actúan dentro de él, los actos de cuyo éxito o fracaso depende su situación social, el paisaje y la forma de vida correspondiente a la época y lugar de su nacimiento, la materia que pasa por su cuerpo y que por algún tiempo lo constituye, encanta su fantasía y anima su imaginación: ninguna de estas cosas puede decirse que sea el Yo.

Es posible que uno pueda satisfacer sus ansias de liberarse completamente de las limitaciones —ansias que equivalen al anhelo de absoluto anonimato— haciéndose mendigo sin hogar, sin lugar fijo de reposo, sin

camino regular, sin meta ni propiedades. Pero aun entonces seguimos llevando con nosotros a nosotros mismos. Todavía siguen presentes y activas todas las estratificaciones del cuerpo y de la psique que corresponden a la oferta y la demanda del ambiente y nos ligan al mundo, dondequiera que estemos. Para alcanzar el Hombre absoluto (*púruṣa*) que buscamos tenemos que descartar éstas vestiduras y envolturas oscurecedoras. Desde la piel, pasando por el intelecto y las emociones, la memoria de las cosas del pasado, los hábitos inveterados que condicionan nuestras reacciones —las espontaneidades adquiridas, los automatismos con que nos hemos aficionado a expresar nuestros agrados y desagrados hondamente arraigados— todo esto debe ser lanzado por la borda, porque no son el Yo sino "sobreimposiciones", "colores", "unturas" (*áñjana*) de su intrínseco brillo y pureza. Por ello, antes de ingresar en el cuarto *āśrama*, el de la no entidad vagabunda, el hindú practica los ejercicios psicológicos del tercero: el del idilio del bosque. Tiene que despojarse de sí mismo para llegar al Yo adamantino. Y ésta es la obra del *Yoga*. *Yoga*, el descubrimiento del Yo, y luego la identificación absolutamente incondicional de uno mismo con el fundamento anónimo, ubicuo, imperecedero de toda existencia, constituye el fin propio de la segunda mitad del ciclo de la biografía ortodoxa. Es hora de que el actor se quite de su cara los afeites que antes usaba en el teatro del mundo, es hora de recoger y liberar la Persona viva que, impasible y desapegada, ha estado siempre presente, sosteniendo y haciendo marchar el universo.

2. EL SATYA

Mejor es el propio dharma, *aunque imperfectamente realizado, que el* dharma *de otro bien realizado. Mejor es morir en el cumplimiento del propio* dharma: *el* dharma *de otro está cargado de peligro*[7]. Existe en la India una antigua creencia de que quien ha representado el papel correspondiente a su propio *dharma* sin fallar jamás en toda su vida, puede realizar actos de magia con solo citar este hecho como testimonio. A esto se le llama "acto de verdad". El *dharma* no tiene por qué ser el de la casta brahmánica superior, ni siquiera el de las clases sociales respetables. En todo *dharma* está presente *Brahman*, el Poder sagrado.

[7] *Bhágavad-Gītā* 3. 35.

Se cuenta, por ejemplo, un cuento de una época en que el buen rey Aśoka, el más grande de la gran dinastía Maurya de la India septentrional[8], *estaba en la ciudad de Pāṭaliputra, rodeado por la gente de la ciudad y del campo, por sus ministros, su ejército y sus consejeros, con el Ganges que corría a su lado, caudaloso por la creciente, al nivel de las riberas, casi desbordante, de quinientas leguas de largo y una de ancho. Mirando al río, Aśoka dijo a sus ministros: "¿Hay alguien capaz de hacer que el poderoso Ganges retroceda y vuelva a remontar su propia corriente?" A lo cual los ministros replicaron: "Ésa es cosa difícil, Majestad."*

Ahora bien; en la misma orilla del río estaba una vieja cortesana llamada Bindumatī, que al oír la pregunta del rey dijo: "Yo soy una cortesana de la ciudad de Pāṭaliputra. Vivo de mi belleza; mis medios de subsistencia son los mas bajos. Que el rey contemple mi acto de verdad." Y realizó un acto de verdad. En el instante mismo en que lo cumplió, el poderoso Ganges volvió a remontar su propia corriente dando un bramido, a vista de la enorme multitud.

Cuando el rey oyó el bramido causado por el movimiento de los remolinos y las olas del poderoso Ganges, quedó asombrado, lleno de sorpresa y maravilla, y dijo a sus ministros: "¿Cómo es que el poderoso Ganges remonta su propia corriente?" "Majestad, la cortesana Bindumatī oyó vuestras palabras y realizó un acto de verdad. Debido a este acto de verdad, el poderoso Ganges remonta su propia cotriente".

Con el corazón palpitante de excitación, el rey mismo salió corriendo en busca de la cortesana y le preguntó: "¿Es verdad, como dicen, que tú por un acto de verdad has hecho que el río Ganges remonte su propia corriente?" "Sí, Majestad." Entonces dijo el rey: "¿Tú tienes poder de hacer esto? ¿Quién, salvo alguien completamente loco, hará caso a lo que dices? ¿Con qué poder has conseguido, que el poderoso Ganges remonte su propia corriente?" Y contestó la cortesana: "Con el Poder de la verdad, Majestad, he conseguido que el poderoso Ganges remonte su propia corriente."

Entonces dijo el rey: "¿Así que tú tienes el Poder de la verdad? ¡Tú, que eres una ladrona, una embaucadora, corrompida, deshecha, viciosa y perversa pecadora, que has transgredido los limites de la moral y vives saqueando a los tontos!" "Es verdad, Majestad; soy lo que vos decís. Pero aun yo, perversa como soy, soy dueña de un acto de verdad por medio del

[8] Cf. supra, pág. 39.

cual, si lo quisiera, podría poner cabeza abajo el mundo de los hombres y el mundo de los dioses." El rey dijo: "Pero, ¿qué es ese acto de verdad? Por favor, enséñame."
"Majestad, a quienquiera que me da dinero, sea un kṣátriya o *un brahmán, un* vaiśya o *un* śūdra o *de cualquier otra casta, lo trato exactamente igual. Si es un* kṣátriya, *no hago distingos en su favor. Si es un* śūdra, *no lo desprecio. Igualmente libre de adulación y de desprecio, sirvo al dueño del dinero. Éste, Majestad, es el acto de verdad por el cual he conseguido que el poderoso Ganges remonte su propia corriente*[9]*."*

Así como el día y la noche se alternan sucesivamente cada uno de ellos conservando su forma y con su oposición mantienen el carácter de los procesos temporales, así también en la esfera del orden social cada uno sostiene la totalidad adhiriéndose a su propio *dharma.* El sol de la India agosta la vegetación, pero la luna la restaura, enviando el rocío vivificante; de una manera similar, en todo el universo los múltiples elementos recíprocamente antagónicos colaboran al actuar unos contra otros. Las reglas de las castas y de las profesiones se consideran como reflejos, en la esfera humana, de las leyes de este orden natural; de aquí que al prestar su adhesión a tales reglas las diversas clases en realidad colaboran, aun cuando en apariencia están en conflicto. Cada raza o estamento sigue su propia virtud y todos juntos hacen la obra del cosmos. Mediante este servicio, el individuo se eleva por encima de sus idiosincrasias personales y se convierte en conducto vivo de la fuerza cósmica.
El sustantivo sánscrito *dharma,* de la raíz *dhr-*, "sostener, portar, llevar" (en latín: *fero;* cf. el anglosajón: *faran*, "viajar") significa "lo que sostiene, mantiene unido o levantado[10]". Como hemos. visto, el *dharma* se refiere no solo a todo el contexto de la ley y de la costumbre (religión, usos, estatutos, observancias de casta o de secta, maneras, modos de comportamiento, deberes, ética, buenas obras, virtud, mérito moral o religioso, justicia, piedad, imparcialidad), sino también a la cualidad, carácter o naturaleza esencial, del individuo como resultado de lo cual su deber, función social,

---

[9] *Milindapañha* 119.123. Citado y traducido por Eugene Watson Burlingame, "The Act of Truth (*Saccakíriya*)*:* A Hindu Spell and Its Employment as a Psychic Motif in Hindu Fiction". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland,* 1917, págs. 439-441.

[10] El sustantivo *dhar-ā*, "la que da a luz" designa la tierra; el sustantivo *dhár-aṇam es* "soporte, apoyo, sostén".

vocación o norma moral son lo que son. El *dharma* desaparecerá en el instante previo al fin del mundo, pero durará mientras dure el universo; y cada uno participa en su poder mientras desempeñe su papel. La palabra *dharma* no solo implica una ley universal que gobierna y sostiene el cosmos, sino también leyes particulares o inflexiones de "la ley", que son naturales a cada clase especial o modificación de la existencia. La esencia del sistema es, pues, la jerarquía, la especialización, la unilateralidad, las obligaciones tradicionales. Pero no hay luchas de clases, porque uno no puede esforzarse por ser otra cosa que lo que es. O se es (*sat*) o no se es (*á-sat*), y el *dharma* de uno es la forma de la manifestación en el tiempo; de lo que uno *es*. El *dharma* es la justicia ideal que ha cobrado vida. Un hombre o una cosa fuera de su *dharma* es algo contradictorio. Hay profesiones limpias y profesiones sucias, pero todas participan del Poder sagrado. De aquí que la "virtud" sea conmensurable con la perfección que uno alcanza en el ejercicio de su papel.

La reina del turbante —dice otro relato— deseando saludar al sabio, hermano de su esposo, dijo adiós a su marido, y al caer la tarde hizo el siguiente voto: "Mañana por la mañana, acompañada de mi séquito, saludaré al sabio Soma y le proporcionaré comida y bebida; solo después de hacerlo comeré."

Pero entre la ciudad y el bosque había un río, y por la noche hubo una creciente; el río aumentó su caudal y pasó con fuerza. Perturbada por este acontecimiento, al llegar la mañana la reina preguntó a su querido esposo: "¿Cómo puedo cumplir mi deseo hoy?"

El rey le contestó: "Reina mía, no te aflijas, que es cosa sencilla. Ve, con el ánimo tranquilo, acompañada de tu séquito, a la orilla. Cuando estés allí, invoca primero a la diosa del río, y luego, uniendo ambas manos, con pureza de corazón pronuncia estas palabras: «¡Oh, Diosa del río, si desde él día en que el hermano de mi esposo hizo su voto mi marido ha vivido castamente, entonces déjame pasar en seguidal»."

Al oírlo, la reina quedó asombrada, y pensó: "¿Qué es esto? El rey está diciendo tonterías. Desde el día en que su hermano hizo su voto el rey ha engendrado sus hijos conmigo, y esto significa, que he cumplido ante él mi voto como esposa. Pero después de todo, ¿por qué dudár? En este caso ¿es el contacto físico lo que tiene importancia? Además, las mujeres leales a sus maridos no deben poner en duda las palabras de sus esposos. Porque se ha dicho: «La mujer que titubea en obedecer la orden de su marido, el

soldado que titubea ante la orden de su rey, el alumno que titubea ante la orden de su padre, tales quiebran su propio voto».”
Complacida por esta idea, la reina, acompañada de su séquito y ataviada con trajes de ceremonia, se acercó a la orilla del río y parada en la ribera rindió culto y con pureza de corazón pronunció claramente la proclamación de la verdad recitada por su marido.
Y repentinamente el río, arrojando sus aguas a izquierda y derecha, se hizo poco profundo y dio paso. La reina lo cruzó hasta la otra orilla y allí, inclinándose ante el sabio según las formas establecidas, recibió su bendición y se consideró una mujer feliz. El sabio le preguntó entonces cómo había podido cruzar el río, y ella le contó toda la historia. Habiendo concluido, preguntó al príncipe de los sabios: “¿Cómo es posible e imaginable que mi marido viva castamente?”
El sabio replicó: “Escúchame, mujer de bien. Desde el momento en que pronuncié mi voto, el alma del rey quedó libre de ataduras y con gran vehemencia deseó tomar votos, porque un hombre como él no podía soportar con paciencia el yugo de la soberanía. Por consiguiente, ha asumido el poder por un sentido del deber, pero su corazón no está en lo que hace. Además, se ha dicho: «Una mujer que ama a otro hombre sigue a su marido. Así también un *yogin* apegado a la esencia de las cosas permanece con la ronda de las existencias.» Precisamente de este modo es posible la castidad del rey, aunque haga la vida de un padre de familia, porque su corazón está libre de pecado, como la pureza del loto sigue inmaculada aunque crezca en el barro.”
La reina se inclinó ante el sabio, y luego, con gran satisfacción, se fue a un lugar del bosque donde fijó su morada. Habiendo hecho preparar comida para su séquito, proveyó al sabio de comida y de bebida. Cumplido su voto, ella también comió y bebió.
Cuando la reina fue a despedirse del sabio le preguntó nuevamente: “Y ahora, ¿cómo podré cruzar el río?” El sabio replicó: “Mujer de hablar tranquilo, tienes que dirigirte a la diosa del río así: «Si este sabio hasta el final de su voto permanece en ayuno, concédeme que pueda pasar…» “
Asombrada una vez más, la reina fue a la orilla del río, proclamó las palabras del sabio, cruzó la corriente y se volvió a su casa. Tras relatar toda la historia al rey, le preguntó: “¿Cómo puede el sabio hacer ayuno, si yo misma le hice que lo rompiera?”
El rey contestó: “Reina mía, tu mente está confusa; no entiendes en qué consiste la verdadera religión. El sabio conserva su corazón tranquilo y su

mente se mantiene noble, comiendo o ayunando. Por tanto, aunque un sabio coma, a causa de la religión, comida pura, que ni él ha preparado ni ha hecho preparar a otros, ese manjar se llama fruto del ayuno perpetuo. El pensamiento es la raíz, las palabras el tronco, los hechos las ramas que forman la copa del árbol de la religión. Sí las raíces son fuertes y firmes, todo el árbol producirá frutos[11]."

Las formas visibles de los cuerpos que son los vehículos de la manifestación del *dharma* van y vienen. Son como las gotas de la lluvia que cae y que, al pasar, hacen visible y conservan la presencia del arco iris. Lo que "es" (*sat*) es el resplandor del ser que brilla a través del hombre o la mujer que cumple perfectamente el papel del *dharma.* Lo que "no es" (*ásat*) es lo que una vez fue y pronto no será, es decir, el mero fenómeno que a los órganos de los sentidos parece ser un cuerpo independiente y que perturba nuestro reposo provocando reacciones —de temor, deseo, compasión, celos, orgullo, sumisión o agresión—, reacciones que no se dirigen a lo que es manifestado, sino a su vehículo. La palabra sánscrita *sat* es el participio presente de la raíz verbal *as-* "ser, existir, vivir"; *as-* significa "pertenecer a, estar en posesión de, corresponder a"; también significa "ocurrir o acaecerle a uno, surgir"; *as-* significa "bastar" y también "tender a, resultar ser; permanecer, residir, habitar, estar en una relación particular, ser afectado." Por lo tanto *sat,* el participio presente, significa literalmente "ente o existente" y también "verdadero, esencial, real". Con referencia a los seres humanos, *sat* significa "bueno, virtuoso, casto, noble, digno; venerable, respetable; docto, sabio". *Sat* significa también "justo, propio, mejor, excelente," y también "bello, hermoso". Usado como sustantivo masculino, denota "hombre bueno o virtuoso, un sabio"; como sustantivo neutro, "lo que realmente existe, el ser, la esencia, la existencia; la realidad, la verdad realmente existente; el Bien"; y *"Brahman,* el Poder sagrado, el Yo supremo". La forma femenina del sustantivo, *satī,* significa "esposa buena y virtuosa" y "mujer asceta". *Satī* fue el nombre adoptado por la Diosa universal al encarnarse como hija de la vieja divinidad Dakṣa a fin de convertirse en la esposa perfecta de Śiva[12]. Y *satī,* además, es la forma sánscrita original de la palabra inglesa *suttee* que denota el autosacrificio de la viuda hindú en la pira funeraria de su marido, acto que consuma la perfecta identificación del individuo femenino

[11] *Parśvanātha-cáritra* 3. 255-283*:* Burlingame, loc. cit., págs. 442-443.

[12] Cf. Zimmer, *The King and the Corpse,* págs. 264-285.

con su papel social, imagen viva del ideal romántico hindú de lo que debe ser la esposa. Ella es la diosa Satī misma, reencarnada; la *śakti* o energía vital proyectada de su esposo. Habiendo fallecido su señor y principio vivificante, el cuerpo de ella sólo puede ser *á-sat,* no-*sat*: "irreal, inexistente, falso, mendaz, impropio; inadecuado; malo; perverso, vil". *Ásat* como sustantivo significa "no existencia, inexistencia; no verdad, falsedad; el mal" y su forma femenina, *ásatī*, quiere decir "esposa incasta". El cuento de la reina, el santo y el rey enseña que la Verdad (*sat-ya*=essentia) tiene que arraigar en el corazón. El acto de verdad tiene que surgir desde allí. Y en consecuencia, aunque el *dharma* —el cumplimiento del papel que uno por herencia debe desempeñar en la vida— es la base tradicional de esta proeza hindú de la virtud, cualquier clase de verdad sincera tiene su fuerza. Aun una verdad vergonzosa es mejor que una falsedad decente; así nos lo enseña el ingenioso cuento budista que damos a continuación.

El joven Yañ̃adatta había sido mordido por una serpiente venenosa. Sus padres lo llevaron a los pies de un asceta y lo depositaron en el suelo diciendo: "Reverendo señor, los monjes conocen hierbas medicinales y encantamientos; cura a nuestro hijo." "No conozco hierbas, no soy médico." "Pero eres un monje; por caridad haz un acto de verdad para que se cure este niño." El asceta replicó: "Muy bien, haré un acto de verdad". Puso la mano sobre la cabeza de Yañ̃adatta y recitó los siguientes versos:

Solo una semana viví la vida santa,
el corazón tranquilo, en busca del mérito.

La vida que he vivido por cincuenta años
desde entonces, contra mi voluntad ha sido.

Por esta verdad, ¡la salud!
¡El veneno es vencido! ¡que viva Yañ̃adatta!

Inmediatamente el veneno salió del pecho de Yañ̃adatta y se hundió en la tierra.

El padre entonces puso su mano sobre el pecho de Yañ̃adatta y recitó los siguientes versos:

Nunca me gustó ver que un extraño

viniera a quedarse. Nunca me gustó dar.

Pero mi disgusto, ni monjes ni brahmanes
jamás supieron, por doctos que fueran.

Por esta verdad, ¡la salud!
¡El veneno es vencido! ¡que viva Yañ̃adatta!

Inmediatamente el veneno salió de la espalda del pequeño Yañ̃adatta y se hundió en la tierra.
El padre pidió a la madre que hiciera un acto de verdad, pero la madre replicó: "Yo tengo una verdad, pero no puedo recitarla en tu Presencia." El padre replicó: "¡Haz que mi hijo sea sano de cualquier modo!" Así, la madre recitó los siguientes versos:

A esta maligna serpiente que salió de la grieta para morderte
no la odio más, hijo mío, de lo que a tu padre odio.
Por esta verdad, ¡la salud!
¡El veneno es vencido! ¡que viva Yañ̃adatta!

Inmediatamente el resto del veneno se hundió en la tierra y Yañ̃adatta se levantó y comenzó a retozar[13].

Este cuento podría utilizarse como un texto de psicoanálisis. La revelación de la verdad reprimida, profundamente oculta bajo años de mentiras y actos falsos que han matado al niño (es decir, que han matado el futuro, la vida, de esta familia miserable, hipócrita, que vive engañándose), basta, como la magia, para sacar el veneno del pobre cuerpo paralizado, y entonces todo lo que hay de falsedad (*ásat*), "inexistencia", se torna realmente inexistente. La vida rebrota con fuerza, y lo vivo se reúne con lo que estaba vivo, La noche de la inexistencia intermedia queda atrás.

3. SATYĀ'GRAHA

[13] *Jā'taka* 44. Burlingame, loc. cit., págs. 447-448.

Este principio del poder de la verdad, que todos reconocemos en nuestra historia personal así como en lo que hayamos podido ver de las vidas de nuestros amigos, es el que el Mahātma Gāndhī aplica en la India actual al campo de la política internacional[14]. El programa del Mahātma Gāndhī consiste en el *Satyā'graha,* "el atenerse (*ā'graha*) a la verdad (*satya*)*";* en un intento de hacer jugar esta antigua idea indoaria contra lo que, a la vista, parecen ser las potencias, muy superiores, de la maquinaria del imperio universal anglosajón, altamente mecanizado, dotado de apoyo industrial y equipos militares y políticos. Al estallar la primera guerra mundial, Gran Bretaña prometió a la India su libertad si colaboraba en la guerra europea para impedir que Alemania y Austria quebraran el anillo de hierro de sus *máṇḍala;* pero, cuando pasó el momento de su angustia, Gran Bretaña dejó a un lado su compromiso, considerándolo inconveniente para su propia prosperidad. Al no cumplir con la verdad, el gobierno de la India inmediatamente se hizo *á-sat,* "inexistente, malo, inadecuado, nulo"; en otras palabras: tiránico, monstruoso, antinatural. De este modo el dominio inglés en la India quedó separado de las divinas fuentes vitales del verdadero ser que sustenta todos los fenómenos terrenos, y estaba prácticamente muerto. Era algo grande que todavía podía seguir adherido, como una cáscara sin vida, pero que un principio superior podría desprénder y arrojar.

El principio superior es la Verdad, tal como se manifiesta en el *dharma,* "la ley, lo que sostiene, mantiene unido o levantado". El gobierno, el "derecho", basado en una "falsedad", es una anomalía, según el arcaico punto de vista del Mahātma Gāndhī, que proviene de la época de los nativos indoarios prepersas. Las perennes agresiones punitivas organizadas por Gran Bretaña para poner fin a la "ilegalidad" de quienes desafiaban la jurisdicción de las "leyes" británicas basadas en la ilegalidad, no debían ser resistidas con las mismas armas, según el programa de Gāndhī, sino con la fuerza espiritual que actuaría automáticamente como resultado del acto por el cual la comunidad decide atenerse (*ā'graha*) a la verdad (*satya*). La garra de la nación tiránica tendría que aflojarse. El ejercicio de su propia ilegalidad a través de todo el mundo llegaría a ser su propia ruina; no habría más que esperar a que se deshiciera. Entre tanto, la India debe permanecer con sus pasiones de violencia justamente contenidas, con piedad, decencia

[14] *Nota del compilador:* Esta conferencia fue pronunciada en la primavera de 1943.

y la práctica infalible de su propio *dharma* ancestral, con fe (*śraddā*), firme en ese poder que es madre del poder: la Verdad.
En el *Arthaśāstra* de Kauṭilya leemos que "todo soberano, aun aquel cuyos dominios se extienden hasta los confines de la tierra, de carácter perverso y de sentidos incontrolados, tiene que perecer rápidamente. Toda esta ciencia tiene que ver con la victoria sobre las facultades de percepción y de acción.[15]" Esto constituye el otro lado, el aspecto secreto del *matsya-nyāya*, la ley de los peces. Para nosotros los occidentales, semejante afirmación en una obra como la que hemos tratado en nuestras primeras conferencias, puede parecer una insincera simulación de "idealismo" político. Pero la obra de Kauṭilya está enteramente libre de tales pretensiones. La hipocresía se enseña como un procedimiento político pero no se la utiliza como excusa para enseñar. Al lector occidental quizá le cueste creer que un hombre tan realista como lo fue el primer canciller de la dinastía Maurya haya pretendido que aquel juicio suyo fuera tomado en serio; pero debe tenerse en cuenta que en la India siempre ha sido tomado en serio el Poder sagrado. Los bralunanes, capaces de controlarlo y desplegarlo mediante sus fórmulas mágicas, fueron consejeros y asistentes indispensables de los reyes. El Poder sagrado podía ser un arma secreta en sus manos. No pensaban que la ley de los peces fuera algo contrario a la ley del autodominio espiritual. Sabían que el poder vence y que la fuerza hace el derecho. Pero de acuerdo con su concepción, hay muchas clases de poder, y el más fuerte es el Poder sagrado. Además, éste es también "justo", porque es nada menos que la esencia y manifestación de la Verdad misma[16]. La *ahiṁsā*, "la no violencia, el no matar", es el primer principio del *dharma* del santo y del sabio: el primer paso hacia el autodominio por el cual los grandes *yogin* se elevan por encima del plano de la acción humana normal. Mediante él alcanzan un estado de poder de modo que si el santo vuelve al mundo es, literalmente, un superhombre. También se ha proclamado este ideal en Occidente[17]; pero aún no hemos visto que todo un continente trate de practicarlo, seriamente,

---

[15] *Arthaśāstra* I. 6.

[16] "Por lo que atañe a la Injusticia, puede decirse que, aunque sea grande, es incapaz de tocar a la justicia, que está siempre protegida por el Tiempo, y brilla como un fuego ardiente." (*Mahābhā'rata* 13. 164. 7.)

[17] "Mas yo os digo que no hagáis frente al malvado; antes, si uno te abofetea en la mejilla derecha, vuélvele también la otra, y al que quiere ponerte pleito y quitarte la túnica, entrégale también el manto; y si uno te forzare a caminar una milla, anda con él dos; y a quien te pidiere, da; y a quien quisiere tomarte dinero prestado, no lo esquives." (San Mateo 5: 39-42.)

en el mundo; es decir, en el mundo que a nosotros nos parece ser el mundo realmente serio: el de la política internacional. El ideal de *satyā'graha* seguido por Gāndhī, su prédica nacional de "atenerse firmemente a la verdad" adhiriéndose estrictamente al primer principio del dominio del *Yoga* indio, la *ahiṁsā,* "la no violencia, el no matar", es un experimento moderno serio, muy valiente y potencialmente muy poderoso, de la antigua ciencia hindú de trascender la esfera de los poderes inferiores entrando en la esfera de los poderes más altos. Gāndhī hace frente a la mentira (*asatya*) de Gran Bretaña con la verdad (*satya*) de la India; al compromiso británico, con el santo *dharma* hindú. Es una batalla del sacerdote mago que se libra en una escala moderna, colosal, y de acuerdo con principios derivados de manuales que no provienen del Real Colegio Militar, sino del *Brahman.*

4. EL PALACIO DE LA SABIDURÍA

El poder anímico puesto en acción por el sistema y técnica de identificación anónima que caracteriza y sostiene la forma de vida ortodoxa hindú, deriva de planos del inconsciente profundo que normalmente permanecen inaccesibles al individuo consciente de sí mismo que actúa de acuerdo con valores racionales, conscientemente calculados. La inflación psicológica, el sentimiento de una significación supranormal y suprapersonal, que a veces podemos sentir en el mundo moderno cuando, en momentos de especial solemnidad, nos encontramos representando uno de aquellos grandes papeles arquetípicos que la humanidad ha tenido por destino mantener en juego a través de los milenios (la novia, la *madonna,* el .guerrero, el juez, el sabio maestro), se han convertido en algo permanente y normal en la civilización de la India. Sistemáticamente pasan por alto los accidentes de la personalidad individual: al individuo siempre se le pide que se identifique con alguno de los papeles intemporales y permanentes que constituyen la totalidad de la estructura social. Desde luego, quedan rasgos personales y se los puede percibir fácilmente, pero siempre en estricta subordinación con respecto a las exigencias de la parte. En consecuencia, toda la vida, todo el tiempo, tiene las cualidades de una gran obra dramática, muy conocida y querida, con sus clásicos momentos de alegría y de tragedia, por los cuales los individuos pasan como actores y espectadores. Todo resplandece con la poesía de la intemporalidad épica. Pero la otra cara del cuadro —de este estado de ánimo maravilloso y de inflación general— es, naturalmente, la deflación, el infierno: la total

desesperación y naufragio de quien, por cualquier falta, se sale del camino. La esposa que no ha sabido mantener inmaculada su representación del papel de Sati; el mariscal de campo notoriamente incompetente en sus deberes para con el rey; el brahmán que ha sido incapaz de resistir una atracción amorosa más allá de las barreras del tabú impuesto por su casta: todos estos fracasos representan amenazas contra la estabilidad de la estructura. Si estos actos se generalizaran, el conjunto se desintegraría. Y así a estos meros individuos, como grupo, se los arroja a las tinieblas exteriores, donde hay llanto y crujir de dientes. Son nada (*á-sat*)*:* descartados. Fueron dueños de sus actos, yahora son dueños de su tragedia. Nadie sabe en qué estado están; a nadie le importa. Éstos son los fracasos que en Japón constituyen causa suficiente para el *hara-kiri.* La antítesis del sueño general de la vida es, pues, el naufragio personal (ni siquiera se lo puede llamar tragedia) del individuo que ha fracasado en el desempeño de su parte.

"El camino del exceso —escribe William Blake— conduce al palacio de la sabiduría[18]". Solo cuando es apurado hasta el exceso, algo engendra su opuesto. Y así encontramos que en la India, donde el esquema de la identificación con los papeles sociales se lleva el extremo de que todo el contenido del inconsciente colectivo es vaciado en la esfera de la acción durante la primera mitad de la vida individual, al cumplirse el período de los dos primeros *āśrama* un violento movimiento contrario de la psique transporta al individuo al polo opuesto, y él queda anónimo como siempre, pero ahora en el antártico de la absoluta no-identificación. Todos, tanto en Occidente como en Oriente, para poder participar en la vida social, el curso de la historia y la marcha general del mundo hemos de identificarnos; siempre tenemos que ser algo: estudiante, padre, madre, ingeniero. Pero en el sistema hindú el respeto por esta necesidad ha sido llevado a tal exceso, que la totalidad de la vida se ha petrificado en una rígida imagen basada en un principio. Más allá de ella, fuera del marco social, está el vacío de lo no manifestado, al cual se puede pasar sólo cuando se ha aprendido la lección de la primera mitad de la vida —la lección de los dioses—, y al cual uno pasa automáticamente, compulsivamente, como impulsado por todo el peso de una reacción de sentido contrario y de la misma fuerza. "¡Ojalá fueras frío, o caliente! Mas porque eres tibio, y no frío ni caliente, te vomitaré de

[18] *El matrimonio del Cielo y del Infierno*, "Proverbios del Infierno".

mi boca[19]". Solo porque todo ha sido dado, el individuo es libre de ingresar finalmente en la esfera que está más allá de la posesión y de la creencia. Todos tenemos que identificarnos con algo y "pertenecer"; pero no podemos ni debemos tratar de realizarnos completamente en esta actitud, porque el reconocer distinciones entre las cosas, diferenciar esto de aquello —actos implícitos y fundamentales del esfuerzo natural— pertenece a la esfera de la mera apariencia, el reino del nacimiento y de la muerte (*saṁsāra*). La tendencia popular india a deificarlo todo, a convertir en divinidad cualquier clase de ente, en última instancia no es menos absurda que la irreligiosidad científica de Occidente, la cual, con su "nada más que", pretende reducirlo todo a la esfera del entendimiento racional y relativo: tanto el poder del sol como el ímpetu del amor. Tanto el relativismo como el absolutismo, cuando son totales, resultan perversos, precisamente porque son convenientes. Simplifican exageradamente para servir a los fines de la acción eficaz. No les preocupa la verdad sino los resultados. Mientras uno no comprenda que todo incluye todo lo demás, o por lo menos que es también diferente de lo que parece, y que antinomias como las de los opuestos —el bien y el mal, lo verdadero y lo falso, esto y aquello, lo profano y lo sagrado— pueden extenderse tanto como las fronteras del pensamiento, pero no van más allá de él, estamos todavía condenados al basural del *saṁsāra,* sujetos a la ignorancia que retiene a la conciencia dentro de los mundos de los renacimientos. Mientras hagamos distingos y exclusiones o excomuniones, seremos siervos y agentes del error.

¡Oh! Yo soy la Conciencia misma. El mundo es como la función de un prestidigitador. ¿Cómo y dónde podría haber en mí idea alguna de aceptar o rechazar?
Desde Brahmā hasta el matorral, lo soy todo: el que lo sabe con seguridad se libera de conflictos, puro, pacífico, e independiente de lo conseguido y de lo no conseguido.
Abandona por completo distinciones como "Yo soy Él" y "Yo no soy esto". Considera a todo como el Yo, y sé feliz, sin deseos[20].

[19] *Apocalipsis* 3: 15-16.
[20] *Aṣṭāvakra Sáṃḥitā* 7.5; 11.7; 15.15.

Excluir, rechazar algo, es pecado y autoengaño, es someter el todo a la parte, es hacer violencia contra la esencia y la virtud omnipresentes: lo finito se pone a sí mismo por encima de lo infinito. Y quienquiera que pretenda hacerlo (es decir, quienquiera que aún se comporte como un ser humano civilizado) mutila y abrevia la realidad revelada, y, con ello, a sí mismo. Su castigo es adecuado a su crimen; el pecado mismo es su propia pena: cometer el delito es al mismo tiempo pena y expresión de la propia incapacidad del pecador. De aquí que se nos haya dicho sabiamente: "Cuando, pues, hagas limosna, no hagas tocar la trompeta delante de ti, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las plazas, para ser estimados por los hombres: de cierto os digo, que ya tienen su recompensa[21]". Aquí está la secreta burla de la realidad, que se desarrolla como una reacción en cadena, como un mundo sin fin, que daba motivo a la.risa de los dioses olímpicos.

Pero por otra parte, quienquiera que, para no cerrarse a nada, acepta todo sin distinción, es igualmente engañado y tiene igual culpa, porque entonces pasa por alto la distinción entre las cosas y la jerarquía de los valores. La embriagadora y devastadora afirmación de que "Todo es Dios", que encontramos en la *Bhágavad Gītā,* aunque reconoce que hay diferencia entre los grados de la manifestación divina, insiste tanto en el hecho colosal de la divinidad de todas las cosas que, por contraste, las distinciones fácilmente pueden parecer despreciables.

A este dilema universal nunca se le ha encontrado una solución teórica general y definitiva que pueda servirnos de base segura; la verdad, la validez, la actualidad, subsisten solo *in actu:* en el incesante juego que la conciencia iluminada realiza con los hechos de la vida diaria, los que se expresan en las decisiones que tomamos momento tras momento; los críticos actos por los cuales tomamos posesión o renunciamos a algo; los actos de afirmación o de negación; es decir, solo en actos cumplidos por un ser en el cual la lluminación está continuamente viva como una fuerza presente[22]. El primer paso para alcanzar esa vigilia redentora es dejar atrás, con decisión irrevocable, el camino, los dioses, y los ideales del *dharma* ortodoxo e institucionalizado.

---

[21] Mateo 6: 2.

[22] En el budismo *Mahāyāna* esta idea está representada por el ideal del *Bodhisattva,* "aquel cuyo ser íntimo es Iluminación", y en el hinduismo por el *Jīvanmukta,* "el liberado en vida". (Cf. infra, págs. 346-356, 414-432.)

Así Jesús, al recorrer las tierras de Palestina, parecía un salvador impulsivo y caprichoso en su violento repudio de la beatería petrificada, el ritualismo empedernido y la insensibilidad intelectual de los fariseos. Hoy los fieles congregados en una de nuestras solemnes iglesias encontrarían igualmente chocantes las ardientes palabras de jesús conservadas por el evangelio de San Mateo: "De cierto os digo, que los publicanos y las rameras os van delante en el reino de Dios[23]". Sin embargo, en la India no se vería el punto esencial de este reproche, porque en ese país la prostitución es estrictamente institucional y los dioses y los santos del cielo, lo mismo que las cortesanas, se consideran ligados a la virtud (*dharma*), *los* placeres (*kāma*) y los éxitos (*artha*) de la prodigiosa ronda del mundo creado. Allí, si uno quiere escapar del terrible empalago de la comunidad autocomplaciente y santificada, el único recurso consiste en hundirse por debajo de lo más bajo, en ir más allá de lo más alejado, rompiendo la máscara aun del dios supremo. Tal es la obra de la "liberación" (*mokṣa*), la tarea del sabio desnudo.

[23] Mateo 21: 31.

Tercera Parte

LAS FILOSOFIAS DE LA ETERNIDAD

CAPÍTULO VI

JAINISMO

1. PÂRŚA

Basta mencionar el nombre del Señor Pārśva para que cesen las perturbaciones; ante su vista (dárśana) *se destruye el temor de los renacimientos y su culto aleja la culpa del pecado*[24].

Debemos hacer imágenes de Pārśva y rendirle homenaje por el efecto de su *dárśana,* no porque tengamos alguna esperanza de que el gran ser mismo condescienda a auxiliar al devoto. En efecto, los salvadores jaina —los "Autores del cruce del río" (*tīrtháṅkara*), como se les llama— moran en una zona elevada, en el techo del universo, allende el alcance de la plegaria; no es posible que su auxilio baje de ese lugar alto y luminoso a la nublada esfera del esfuerzo humano. En las fases populares del culto doméstico jaina se implora a los dioses hindúes usuales para que concedan pequeños favores (prosperidad, larga vida, descendencia masculina, etcétera), pero los objetos supremos de la contemplación jaina, los *Tīrtháṅkara,* han pasado más allá de los divinos regentes del orden natural. En una palabra: el jainismo no es ateo sino transteísta. Los *Tīrtháṅkara* —que representan la meta propia de todos los seres humanos, más aún, la meta de todos los seres vivos que pueblan este universo de nómadas que se reencarnan— han quedado "aislados" (*kévala*) con respecto a las provincias de la creación, conservación y destrucción, que son el campo propio y esfera de acción de los dioses. Los "Autores del cruce del río" están más allá del suceso cósmico, así como de los problemas biográficos; son trascendentes, limpios de temporalidad, omniscientes, desprovistos de acción y están absolutamente en paz. La contemplación de su estado, tal como lo representan sus curiosas e interesantes imágenes, unida a los graduales ejercicios de la disciplina ascética jaina, rigurosamente progresivos, hace que el individuo, a través de mucha vidas, vaya dejando gradualmente atrás las necesidades y ansiedades de la plegaria humana e inclusive las divinidades que responden a la plegaria, y pase más allá de los bienaventurados cielos en los cuales se alojan esos dioses y sus devotos, hasta llegar a la remota zona trascendente y "aislada" de la existencia pura

[24] *Nota del compilador:* Me ha sido imposible localizar el texto empleado por Zimmer en su versión de la vida de Pārsvanātha, y por lo tanto no puedo indicar referencias para las citas del presente capítulo. La versión de la Vida que se encuentra en la obra de Bhāvadevasūri. *Pārśvanātha Cáritra* (editado por Shrávak Pándit Hargonvinddas y Shrávak Pándit Bechardas, Benarés 1912; resumido por Maurice Bloomfield, *The Life and Stories of the Jaina Savoir Pārçvanātha,* Baltimore, 1919, coincide en lo principal, pero difiere en muchos detalles.

e inafectada, para la cual los autores del cruce, los *Tīrtháṅkara,* han abierto el camino.

Los historiadores occidentales consideran que Vardhamāna Mahāvīra, contemporáneo de Buddha, que murió cerca del año 526 a. C., fue el fundador del jainismo. Pero los jaina estiman que el Mahāvīra no fue el primero sino el último de una larga serie de *Tīrtháṅkara*, cuyo número tradicional es veinticuatro, y que su linaje proviene, secularmente, de los tiempos prehistóricos[25]. Sin duda, los primeros de ellos son mitológicos y la mitología se ha introducido en abundancia en las biografías de los otros; pero cada vez resulta más evidente que debe haber algo de verdad en la tradición jaina que sostiene que su religión es muy antigua. Por lo menos con respecto a Pārśva, el *Tīrtháṅkara* que precede al Mahāvīra, tenemos motivo para creer que efectivamente vivió y enseñó y fue un jaina. Pārśvanātha, "el Sefior Pārśva", se dice que alcanzó la liberación unos doscientos cuarenta y seis años antes que el Mahāvīra, el fundador "histórico" de la religión jaina. Si se toma 526 a. C. como el año en que el Señor Mahāvīra alcanzó el *nirvāṇa*[26], puede considerarse que 772 a. C. es el año de Pārśvanātha. Según la leyenda, vivió en el mundo exactamente cien años, habiendo dejado su casa a la edad de treinta para hacerse asceta. De aquí podemos concluir que nació alrededor de 872 a. C. y dejó su palacio alrededor de 842[27]. A Pārśvanātha se lo cuenta como el vigésimo tercero de la legendaria serie de los *Tīrtháṅkara*, habiendo ingresado en el mundo ochenta y cuatro años después del *nirvāṇa* de Bhágavan Ariṣṭanemi, vigesimosegundo de esta larga línea espiritual. Su vida, o, mejor dicho, sus vidas, que siguen el paradigma típico de las biografías ortodoxas de los santos jaina, nos servirán de introducción a las pruebas y victorias de la última y suprema de las cuatro metas de la vida india: la de la liberación espiritual (*mokṣa*). La biografía del Santo se ofrece de modelo para todos aquellos que desean desembarazarse de la pesada carga del nacimiento terrenal.

---

[25] Cf. supra, pág. 58, la nota del compilador, y Apéndice B

[26] El término *nirvāṇa* de ningún modo pertenece exclusivamente a la tradición budista. La metáfora deriva de la imagen de la llama. *Nir-vā* significa "apagar de un soplo; apagarse; dejar de tomar aire". *Nirvāṇa* es "apagado"; es decir: el fuego del deseo, por falta de combustible, queda extinguido y apaciguado.

[27] Se considera que la duración ideal de la vida es la de cien años lunares. El santo sin tacha y hombre virtuoso está dotado de perfecta salud en razón de su conducta pura y ascética, y en razón de sus meritorios actos de sus vidas anteriores está favorecido por un *karman* brillante que le proporciona una constitución bien equilibrada, de fuerza insuperable. Aunque cien años puede ser una exageración, Pārśva probablemente alcanzó una ancianidad muy notable, lo mismo que el Buddha y muchos otros famosos ascetas indios. Por lo tanto, puede ser que la tradición jaina de sus cien años de edad no esté muy lejos de los hechos.

Pārśvanātha había estado viviendo y reinando como Indra en el decimotercer cielo[28] cuando llegó su hora de reingresar al mundo de los hombres, y descendió a la matriz de la reina Vāmā, la hermosa consorte del rey Aśvasena. Todos los que vieron al niño hacerse hombre quedaron asombrados por su belleza y su fuerza, pero sobre todo por su indiferencia ante los intereses, placeres y tentaciones del palacio. Ni el noble trono de su padre, ni los encantos femeninos podían retener su atención. De mala gana, la familia consintió en que el príncipe partiera, y en ese momento los dioses descendieron para celebrar el "Gran renunciamiento". Lo transportaron en un palanquín celestial al bosque, donde tomó su voto de *sannyāsa:* el completo renunciamiento al mundo, signo de su irrevocable decisión de aniquilar su naturaleza mortal. Pasaron los años, y los dioses volvieron a descender, porque Pārśvanātha entonces había logrado la omnisciencia, habiendo anulado su *karman.* Desde entonces enseñó y anduvo entre los hombres como un *Tīrthárńkara*, salvador viviente. Y cuando hubo cumplido su misión en la tierra, a la edad de cien años, su mónada vital se separó de su cuerpo terreno y se elevó al techo del universo, donde ahora vive para siempre.

Tal es, en pocas palabras, el relato de la vida probable de este antiguo maestro, adornado con algunos detalles mitológicos. Pero en la India, patria de la reencarnación, una biografía no basta: a las vidas de los santos y de los salvadores se les ponen preludios —que pueden ampliarse al infinito— referentes a anteriores existencias de santidad, que, en general, siguen un paradigma coherente. Primero muestran al héroe espiritual en planos de existencia y de experiencia inferiores, aun animales, donde representan el papel característico del ser magnánimo; luego siguen gradualmente su progreso (con sus períodos de bienaventuranza entre sus vidas, pasados en alguno de los cielos tradicionales, cosechando las recompensas de la virtud terrena), hasta que, habiendo progresado a través de muchos niveles de

[28] *Nota del compilador:* Los arios védicos, como los griegos homéricos, ofrecían sacrificios a divinidades con forma humana pero de orden sobrehumano. Indra, como Zeus, era el señor de la lluvia, el que arroja el rayo, el rey de los dioses; ningún ser humano podía pretender convertirse en Zeus o Indra. Los pueblos no arios, dravídicos, de la India, por otra parte (cf. supra, pág. 58, la nota del compilador) , para quienes la reencarnación era una ley fundamental, consideraban a las divinidades como simples seres anteriormente humanos o animales que habían merecido la beatitud. Cuando su mérito tocaba a su fin, sus altas sedes quedaban vacantes y eran ocupadas por otros candidatos, y nuevamente descendían a formas humanas, animales o demoníacas.

Después del período védico, una síntesis de estas dos creencias —la aria y la no aria— produjo un sistema indio que obtuvo el reconocimiento general (reconocido por el budismo y el jainismo así como por el hinduismo ortodoxo) en el cual los nombres y papeles de los dioses védicos ocupaban una posición elevada, que las almas virtuosas llegaban a alcanzar. Además, como en el universo no ario había multitud de cielos, los Indra (es decir, los reyes de los diversos reinos divinos) se acumulaban unos encima de otros, en pisos superpuestos. De aquí que se diga que el santo Pārśvanātha "había estado viviendo. y gobernando como un Indra en el décimotercer cielo".

experiencia, finalmente llegan al supremo estado de espiritualidad encarnada que distingue a su biografía histórica, real. La tradición atribuye al Buddha narraciones de tales nacimientos anteriores que ocupan varios volúmenes, y la piedad legendaria ha inventado también una larga serie para Pārśvanātha.

Una de las características más notables de estas narraciones relativas a las vidas anteriores de Pārśvanātha es la importancia que atribuyen a la despiadada oposición de un oscuro hermano del salvador, que es su verdadera antítesis. A medida que Pārśvanātha aumenta su virtud, su oscuro hermano aumenta su maldad, hasta que el principio de la luz, representado en el *Tīrtháṅkara*, finalmente triunfa, y aun el hermano es salvado[29]. La enemistad entre ambos se supone que comenzó en la novena encarnación anterior a la última. Entonces habían nacido como hijos de Viśvabhūti, primer ministro de cierto rey prehistórico llamado Aravinda. Y ocurrió que su padre un día pensó: "Este mundo sin duda es transitorio", y se marchó por el camino de la emancipación, dejando tras de sí a su mujer con los dos hijos y una gran fortuna. El hijo mayor, Kámaṭha, era apasionado y ladino, mientras que el menor, Marubhūti, era eminentemente virtuoso (desde luego, éste, en el último nacimiento, se convertirá en Pārśvanātha)[30]. Así, cuando el rey una vez tuvo que abandonar su reino en una campaña contra un enemigo distante, no encargó al hermano mayor sino al menor, Marubhūti, que velara por la seguridad del palacio; y el mayor, dominado por culpable cólera, sedujo a la mujer de su hermano. Habiéndose descubierto el adulterio, cuando el rey regresó le preguntó a Marubhūti cuál tendría que ser el castigo. El futuro *Tīrtháṅkara* recomendó

---

[29] *Nota del compilador:* Si la opinión de Zimmer acerca de la antigüedad de la tradición jaina es correcta, este tajante dualismo arroja nuevas luces sobre el problema de los orígenes y la naturaleza de las "reformas" del profeta persa Zoroastro. Ha sido corriente considerarlas, con su vigoroso acento moral y su dualismo estrictamente sistematizado, como una innovación espiritual de una sola y grande personalidad profética. Pero, si la opinión de Zimmer es correcta, la religión dravídica prearia era rigurosamente moral y sistemáticamente dualista muchos años antes de que naciera Zoroastro. Esto induce a creer que el zoroastrismo representa un resurgimiento de factores prearios en el Irán, después de un período de supremacía aria, comparable al resurgimiento dravídico en la India bajo las formas del jainismo y del budismo. En este sentido es importante el hecho de que el "hermano negro" persa —el tirano Ḍaḥḥāk (o Azhi Dahāka)— es representado, como Pārśvanātha (*víde lám. VI*), con serpientes que brotan de sus hombros.

En el folklore y en la mitología de las antiguas civilizaciones prearias del Viejo Mundo, el motivo de los hermanos contrarios no es de ningún modo raro. Recordemos simplemente, en el Antiguo Testamento, las leyendas de Caín y Abel, Esaú y Jacob, y entre los cuentos más antiguos de Egipto que han llegado a nosotros figura "La historia de los dos hermanos" (cf. G. Maspero, *Popular Stories of Ancient Egypt*, Nueva York y Londres, 1915, págs. 1-20) donde encontramos no solo una estricta oposición del bien y el mal, sino también una asombrosa serie de renacimientos mágicos.

[30] También en las leyendas bíblicas de Caín y Abel, y de Esaú y Jacob, así como en la "Historia de los dos hermanos" egipcia (cf. nota del compilador, supra), el hermano malo es el mayor, y el bueno el menor.

perdón; pero el rey ordenó que pintaran de negro la cara del adúltero, lo hizo sentar al revés sobre un asno que fue llevado por toda la capital y lo expulsó del reino.

Privado de honor, hogar, propiedades y familia, Kámaṭha sé dedicó en el desierto a las más extremas austeridades, pero no con un espíritu humilde de renunciamiento o de contrición, sino con intenciones de lograr poderes sobrehumanos, demoníacos, con los cuales pudiera vengarse. Cuando Marubhūti se enteró de estas penitencias, pensó que su hermano finalmente se había purificado y por lo tanto, no obstante las advertencias del rey, le hizo una visita, pensando invitarlo a su casa. Descubrió a Kámaṭha de pie —como solía estar noche y día— sosteniendo con las manos levantadas una gran losa de piedra; con este doloroso ejercicio superaba los estados normales de la debilidad humana. Pero cuando el futuro *Tīrtháṅkara* se inclinó obedientemente a sus pies, el terrible ermitaño, al ver este gesto de reconciliación sintió tanta rabia que arrojó la enorme piedra a la cabeza de Marubhūti, matándolo en el momento en que hacía la reverencia. Los ascetas del bosquecillo de la penitencia, de quienes el monstruo había aprendido sus técnicas de autotormento, inmediatamente lo expulsaron de su compañia y Kámaṭha entonces buscó refugio entre los miembros de una tribu salvaje de los bhil. Se hizo salteador y homicida, y a su tiempo, murió, tras una vida de crímenes.

Esta extraña historia prepara una larga y complicada serie de encuentros, llenos de sorpresas: situaciones típicamente indias de muertes y reapariciones, que ilustran la teoría moral del renacimiento. El maligno Kámaṭha pasa por cierto número de formas paralelas a las de su virtuoso hermano, el que madura progresivamente, y reaparece una y otra vez para repetir su pecado de agresión, en tanto Marubhūti, el futuro *Tīrtháṅkara*, va cobrando cada vez más armonía interior y llega a ser capaz de aceptar con ecuanimidad su repetida muerte. Así el oscuro hermano de esta leyenda jaina en realidad está al servicio de la luz, como el mismo Judas, en el relato cristiano, sirve a la causa de Jesús[31]. Y así como el legendario suicidio de Judas, que se ahorca, es un paralelo de la crucifixión de su Señor, así también los descensos de Kámaṭha a los diferentes infiernos subterráneos indios son un paralelo de los complementarios ascensos de su futuro salvador a los diversos pisos del cielo. Debe notarse, sin embargo, que en la India los conceptos de infierno y de cielo difieren de los del cristianismo, porque el individuo no reside en ellos eternamente. Son más bien estaciones de purgatorio, que representan grados de realización alcanzados en el camino hacia la trascendencia final de toda existencia cualitativa. De aquí que el hermano oscuro no sea, como Judas, condenado

[31] Judas, en verdad, aparece en muchas leyendas medievales representado como el hermano mayor de Jesús.

eternamente por lo que hizo al Señor, sino que a la postre es redimido de su esclavitud en las esferas de la ignorancía y el pecado.
De acuerdo, pues, con nuestra serie de relatos, aunque tanto Kámaṭha como Marubhūti han muerto, su muerte no pone fin a su aventura. El buen rey, Aravinda, a quien Marubhūtí había servido de ministro, a la muerte de su fiel servidor se sintió impelido, a abandonar el mundo y a adoptar la vida de un ermitaño. La causa de esta decisión fue un accidente comparativamente insignificante. Siempre piadoso, hacía planes para construir un santuarío jaina, cuando un buen día vio flotando en el cielo una nube que parecía un templo majestuoso que se movía lentamente. Observándolo con extática atención, le inspiró la idea de dar justamente esa forma al lugar de culto que pensaba edificar. Y así mandó buscar pinceles y pinturas para copiarlo; pero cuando volvió a mirarlo, la forma ya había cambiado. Entonces se le ocurrió una ominosa idea: "¿Es el mundo —pensó— solo una serie de estados pasajeros? ¿Por qué voy a decir que algo es mío? ¿De qué me sirve continuar en este cargo de rey?" Llamó a su hijo, lo puso en el trono,:se hizo mendicante sin rumbo fijo y vagó por los desiertos.
Y así ocurrió que un día se encontró en las espesuras de un bosque con una gran reunión de santos que estaban sumidos en diversas formas de meditación. Se unió a ellos; y no había estado mucho tiempo en su compañía cuando un poderoso elefante enfurecido entró en el bosquecillo. Ante el peligro, la mayor parte de los ermitaños huyeron en todas direcciones. Aravinda, en cambio, permaneció rígidamente de pie, en un profundo estado de contemplación. El elefante, que corría de un lado para otro, en seguida marchó directamente hacia el rey meditabundo, pero, en lugar de pisotearlo, de pronto se calmó al percibir su absoluta inmovilidad. Bajando la trompa, flexionó las grandes rodillas delanteras en signo de obediencia. Entonces se oyó la voz de Aravinda que inquiría: "¿Por qué sigues haciendo daño? Tu encarnación en esta forma es el resultado de los deméritos adquiridos en el momento de tu muerte violenta. Abandona estos actos de pecado; comienza a practicar votos; entonces tendrás por delante un estado feliz".
La clara visión del contemplativo había percibido que el elefante era su anterior ministro, Marubhūti. Debido a la violencia de la muerte y a los penosos pensamientos que había albergado en el instante de dolor, el hombre que había sido piadoso se hallaba ahora en una encarnación de animal rabioso, inferior. Su nombre era Vajraghoṣa, "Voz tonante del rayo" y su compañera era la que había sido esposa de su hermano adúltero. Escuchando la voz del rey a quien había servido, recordó su reciente vida humana, tomó los votos de ermitaño, recibió instrucción religiosa a los pies de Aravinda y decidió no cometer más actos dañinos. Desde entonces la bestia comió nada más que una pequeña cantidad de pasto, solo lo

suficiente para mantener unidos su cuerpo y su alma; y, esta santa dieta, junto con un programa de austeridades, le hizo bajar de peso al punto de que se volvió muy delgado y tranquilo. Sin embargo, en ningún momento dejó de contemplar con devoción a los *Tīrtháṅkara*, los "elevados" (*parameṣṭhin*), ahora serenos en el cenit del universo.

De vez en cuando Vajraghoṣa iba a la orilla del río cercano a apagar su sed, y en una de estas ocasiones fue muerto por una enorme serpiente. Ésta no era otra que su hermano, el perenne antagonista de su vida, quien, después de morir en profunda iniquidad, se había reencarnado en esta forma maligna. El solo ver al santo paquidermo que se acercaba piadosamente al río agitó el viejo espíritu de venganza, y la serpiente lo atacó. El mortal veneno pasó como un fuego a través de la piel suelta y pesada. Pero, no obstante el terrible dolor, Vajraghoṣa no olvidó sus votos de ermitaño. Murió la muerte llamada "la pacífica muerte del absoluto renunciamiento", e inmediatamente nació en el duodécimo cielo en la forma del dios Śaśi-prabhā, "Esplendor de la Luna".

Así se completa un pequeño ciclo de tres vidas de santidad (humana, animal y celestial), comparables a las tres del antagonista (humana, animal e infernal). Todo, en la vida de los hermanos, ha sido contraste, aun su ascetismo. En efecto, el vengativo Kámaṭha no había adoptado las prácticas rigurosas para trascender, sino para garantizar los proyectos del ego, mientras que las del piadoso Vajraghoṣa representaban un espíritu de absoluta antoabnegación. Debe observarse que Vajraghoṣa era aquí el modelo del pío devoto de las primeras etapas de la experiencia religiosa: lo que en el cristianismo se llamaría "una oveja del Señor". En cambio, en la India el ideal consiste en comenzar pero no en quedarse en este sencillo plano de la devoción, y así las vidas del futuro *Tīrtháṅkara* siguen su marcha.

"Esplendor de la Luna", divinidad feliz, vivió entre los abundantes placeres de su cielo durante dieciséis océanos (*ságara*) de tiempo, pero ni siquiera allí dejó de cumplir regularmente actos piadosos. Renació, por lo tanto, como un afortunado príncipe llamado Agnivega ("Fuerza de Fuego") el cual, a la muerte de su padre, ascendió al trono de sus dominios.

Un día apareció un sabio sin hogar pidiendo conversar con el joven rey, y discurrió acerca del camino de liberación. De pronto, Agnivega sintió que despertaba en él un sentimiento religioso y de golpe el mundo perdió para él todo su encanto. Se unió a la vida monástica de su maestro y, siguiendo regularmente la práctica de progresivas penitencias, consiguió que disminuyeran en su interior tanto su apego como su aversión por las cosas terrenales, hasta que finalmente alcanzó una sublime indiferencia. Se retiró luego a una caverna en las alturas del Himalaya y allí, sumido en la más profunda contemplación, perdió toda conciencia del mundo exterior; pero, encontrándose en este estado, nuevamente fue mordido por una víbora. El

veneno ardía, pero él no perdió su pacífico equilibrio. Dio la bienvenida a la muerte y expiró en una actitud espiritual de sublime sumisión.
Desde luego, la serpiente era una vez más su enemigo usual que, después de la muerte del elefante, había descendido al quinto infierno, donde sus sufrimientos, durante un período de dieciséis océanos, habían sido indescriptibles. Luego había regresado a la tierra, aun en forma de serpiente, y al ver a Agnivega volvió a cometer su característico pecado. El rey ermitaño, en el momento de morir, fue elevado a la categoría de dios; pero esta vez por un período de veintidós océanos de años. En cambio, la serpiente descendió al sexto infierno, donde sus tormentos fueron aún mayores que en el quinto.
Una vez más se había completado un ciclo, que ahora comprendía una vida terrena y un período intermedio celestial e infernal. El esquema tripartito del primer ciclo hacía resaltar la transformación terrenal de un individuo cuyo centro de gravedad espiritual acababa de trasladarse de lo material a lo espiritual. En efecto, Marubhūti, el virtuoso hermano y ministro de confianza del rey, era un hombre de noble disposición al servicio del Estado, en tanto que Vajraghoṣa comenzaba una vida específicamente santa. Aunque aparentemente en un plano inferior al del ministro del rey, el elefante estaba en realidad en el primer peldaño de una serie superior. La repentina muerte del hombre político y el nacimiento del infantil y dócil elefante oveja del Señor simbolizan precisamente la crisis de quien ha experimentado una conversión religiosa. Esta crisis comienza la serie de los poderosos pasos que da el alma en su marcha ascendente; el primer paso es el de la realización espiritual, como ocurre en la vida —recién relatada— del rey ermitaño Agnivega; el segundo es el de *Cakravartin,* el que trae la paz sobre la tierra; el tercero, toda una vida de milagrosa santidad; y el último es el peldaño del *Tīrtháṅkara,* que se abre camino hacia el techo del mundo.
Y, así, este relato de transformaciones refiere luego, cambiando de pronto las circunstancias, cómo la reina Lakṣmī'vatī, la pura y amante esposa de cierto rey llamado Vajravīrya ("El que tiene el heroico poder del rayo"), tuvo una noche cinco auspiciosos sueños, de los cuales su marido dedujo que algún dios estaba por descender para ser su hijo. Dentro del mismo año la reina dio a luz un varón en cuyo hermoso cuerpecito se hallaron los sesenta y cuatro signos auspiciosos del *Cakravartin.* Fue llamado Vajranābha ("Ombligo de diamante"), se destacó en todas las ramas del saber y a su tiempo comenzó a gobernar el reino. La rueda del mundo (*cakra*)[32] se encontraba entre las armas de su tesoro real, en forma de un disco de irresistible fuerza; y con ella el príncipe conquistó las cuatro regiones de la tierra, obligando a otros reyes a inclinar sus cabezas ante su

[32] Cf. supra, págs. 109-111.

trono. El príncipe adquirió también las catorce joyas sobrenaturales que son signo de la gloria del *Cakravartin*. Y, aunque estaba rodeado de supremo esplendor, no olvidó ni un día los preceptos de la moralidad y continuó en su culto de: los *Tīrtháṅkara* y de los preceptores jaina aún vivos, realizando ayunos, oraciones, votos e innumerables actos de misericordia. Entonces un ermitaño llamado Kṣemáṅkara vino a la corte, y el *Cakravartin*, al oír las deleitables palabras del santo, fue liberado de su último apego al mundo. Renunció a su trono y a su fortuna y partió a practicar las santas penitencias en el desierto, sin temer en absoluto el aullido de los elefantes, chacales y duendes del bosque.

Pero su viejo enemigo había vuelto al mundo, esta vez como un bhil, salvaje de la jungla. En cierto momento, el salvaje cazador llegó accidentalmente al lugar donde meditaba el que había sido *Cakravartin.* Al ver al santo entregado a la meditación, se le despertó su antiguo odio. El bhil, recordando su última encarnación humana, sintió arder en su pecho la pasión de la venganza, calzó su flecha más aguda en la cuerda del arco, apuntó y disparó. Vajranābha murió pacíficamente, en completa calma. Así ascendió a una de las más altas esferas celestiales, el cielo llamado *Madhyagraivéyaka*, situado en el medio (*madhya*) del cuello (*grīvā*) del organismo cósmico con forma humana[33], y allí se convirtió en un AhamIndra ("Yo soy Indra")[34]; mientras que el bhil, al morir lleno de viles y pecaminosos pensamientos, descendió al séptimo infierno, nuevamente por un período de indescriptible dolor.

La siguiente aparición del futuro *Tīrtháṅkara* tuvo lugar como persona de un príncipe de la familia Ikṣvāku (casa reinante de Ayodhyā), y su nombre era Ānandakumāra. Siendo siempre un jaina perfecto y ferviente adorador de los *Tīrtháṅkara*, llegó a ser Rey de reyes en un extenso imperio. Los años pasaron. Estando un día ante el espejo, advirtió que tenía una cana. Inmediatamente hizo los arreglos necesarios para que su hijo asumiera el trono y él se inició en la orden de los ascetas jaina, abandonando el mundo. Esta vez su preceptor fue un gran sabio llamado Sāgaradatta, bajo cuyas orientaciones (y gracias a la persistente práctica de todas las austeridades prescritas) se hizo dueño de poderes sobrehumanos. Por donde él iba, los árboles se inclinaban con el peso de sus frutos, no había pesares ni dolores, los estanques estaban llenos de lotos en flor y de agua cristalina, y los leones retozaban con sus cachorros, inofensivos. Ānandakumāra pasaba el tiempo meditabundo: por leguas a la redonda lo rodeaba una atmósfera de paz. Los pájaros y los animales se congregaban en torno de él sin temor. Pero un día, el santo de estirpe real fue asaltado por un león indómito (el viejo enemigo) que lo hizo trizas y lo devoró. El santo, sin embargo, hizo

[33] Esto será tratado infra, págs. 195-201.

[34] Cf. supra, pág, 153, la nota del compilador.

frente a la muerte con una calma perfecta. Renació en el decimotercer cielo como su Indra, supremo rey de los dioses.

El futuro salvador permaneció allí durante veinte océanos de años, muy alto entre las moradas celestiales, pero siempre conteniéndose como un verdadero jaina, practicando actos morales con ininterrumpida concentración. Su desapego de los sentidos y los placeres había alcanzado tal madurez que era capaz de soportar hasta la tentación de los más sutiles deleites celestiales. Rendía culto a los *Tīrtháṅkara*, que todavía estaban muy por encima de él, y daba a los dioses ejemplo de la luz de la verdadera fe. En realidad, era más bien su maestro espiritual y salvador que su rey. Así era evidente que ahora se hallaba listo para desempeñar el papel supremo de salvador de los dioses y de los hombres. Solo una vez más tenía que descender a la tierra; esta vez para la encarnación final que debía señalar la culminación de su progreso a través de la ronda de los nacimientos y las muertes.

Se dice que el Indra del palacio Sudharma (el plano celeste más próximo a la tierra) se dirigió a Kubera, señor de los duendes, que controla todos los tesoros y piedras preciosas ocultas en las montañas, y le dijo: "El Indra del decimotercer cielo, que está muy por encima de mí, pronto bajará a la tierra y se encarnará como hijo del rey de Benarés. Será el vigesimotercer *Tīrtháṅkara* de la India. Dígnate, pues, hacer llover las Cinco Maravillas sobre el reino de Benarés y sobre el piadoso monarca y la fiel reina que han de ser los padres del *Tīrtháṅkara*".

Así fue anunciado el comienzo de la encarnación (en su mayor parte quizá histórica) que consideramos brevemente al comienzo de este capítulo. Kubera, el rey de los duendes, se preparó para cumplir la orden, y como resultado de sus actividades todos los días caían del cielo, durante los seis meses que precedieron el descenso del salvador Pārśvanātha al vientre de la reina, no menos de treinta y cinco millones de diamantes, flores de los árboles que hacen cumplir los deseos en los jardines celestiales de los dioses, aguaceros de agua clara de dulcísima fragancia, divinos sonidos de los grandes tambores —las muy auspiciosas nubes de lluvia— y la dulce música cantada por las divinidades del cielo. El esplendor de Benarés aumentó mil veces y el gozo de la gente no tuvo límites, porque estos portentos son siempre señal de que comienzan las santas ceremonias cósmicas que celebran la aparición de un *Tīrtháṅkara* sobre la tierra. Todo el mundo se regocija y participa, con los dioses, haciendo coro, glorificando cada sublime suceso de esta gran culminación de la vida de la mónada en su carrera hacia la perfección, la omnisciencia y la liberación.

En una noche superlativamente auspiciosa, la reina Vāmā tuvo catorce auspiciosos sueños, y apenas el rey Aśvasena fue informado de ellos comprendió que su hijo sería un salvador: un *Cakravartin* o un *Tīrtháṅkara*. La pura mónada bajó al vientre real de su última madre

terrestre en el auspicioso mes primaveral llamado *vaiśākha*[35]*;* descendió en medio de celebraciones celestiales e inmediatamente impartió vida al embrión que ya había estado tres meses en la matriz, pues en ese momento recibía su propia vida. Los tronos de todos los Indra temblaron en los cielos y la futura madre sintió moverse a su niño por primera vez. Las divinidades bajaron en aéreos carruajes palaciegos y entrando en la ciudad real, celebraron el primer *Kalyāṇa,* "el saludable suceso del descenso de la mónada vital a su cuerpo material para dar vida al embrión" (*garbha-kalyāṇa*). Sentando en tronos al rey y a la reina, alegremente vertieron sobre ellos agua bendita de un jarro de oro ofreciendo plegarias al gran ser que ocupaba el Oriente. Benarés resonaba con la música divina. Las más eminentes diosas del cielo fueron enviadas para que cuidaran de la dama encinta, y para distraerla le conversaban sobre los temas más entretenidos. Por ejemplo, jugaban a los acertijos haciéndole preguntas difíciles; pero la reina contestaba siempre al momento, porque dentro de ella estaba nada menos que el personaje que había conquistado la omnisciencia. Además, durante todo el período de su bienaventurado embarazo no sufrió ningún dolor.

Cuando su hijo nació, temblaron los tronos de todos los Indra y los dioses comprendieron que el Señor había visto la luz del día. Con pompa descendieron a celebrar el segundo *Kalyāṇa,* "el saludable suceso del nacimiento del Salvador" (*janma-kalyāṇa*). El chico era de una hermosa piel azul-negra[36] y pronto aumentó su fuerza y su belleza. De niño le gustaba viajar a caballo y sobre los fuertes lomos de los grandes elefantes reales. Frecuentemente jugaba en el agua con los dioses acuáticos, y en el bosque, con los dioses de árboles y colinas. Pero en todos estos juegos infantiles, aunque se entregaba a ellos con toda su alma, ya se manifestaba la dulce pureza moral de su extraordinaria naturaleza. Adoptó y comenzó a practicar los doce votos fundamentales del dueño de casa jaina cuando cumplió ocho años, aunque eso era cosa de adultos[37].

Ahora bien, el abuelo materno de Pārśva era un rey llamado Mahīpāla, que al morir su mujer quedó tan desconsolado que renunció a su trono y se retiró al desierto a practicar las más severas disciplinas conocidas en los bosques penitenciales. Pero este hombre apasionado en realidad carecía de

---

[35] Mes lunar que corresponde parcialmente a abril y mayo.

[36] Es decir, era un descendiente del tronco no ario, aborigen de la India.

[37] El dueño de casa jaina: 1. no debe destruir la vida; 2. no debe mentir; 3. no debe usar sin permiso la propiedad ajena; 4. debe ser casto; 5. debe limitar sus posesiones; 6. debe hacer un voto perpetuo y un voto diario de marchar sólo en ciertas direcciones y hasta cierta distancia; 7. no debe hablar ni actuar inútilmente; 8. no debe pensar en cosas pecaminosas; 9. debe limitar los alimentos y goces de cada día; 10. debe rendir culto a horas fijas, de mañana. a mediodía y a la noche; 11. debe ayunar ciertos días; 12. debe hacer caridad dando saber, dinero, etcétera, cada día. (*Tattvārthādhígama Sūtra,* trad. y comentario de J. L. Jaini, Sacred Books of the Jainas, Arrah, s. f., vol. II, págs. 142-143).

espíritu de renunciamiento. Era un ejemplo del tipo arcaico de ascetismo cruel —centrado en sí mismo aunque apuntando a altos fines— que había de ser superado por el ideal jaina de compasión y autorrenunciamiento. Con el cabello enmarañado y un taparrabos de piel de venado, lleno de pasión y de oscura ignorancia, y con las enormes energías almacenadas por los sufrimientos que se había infligido a sí mismo, Mahīpāla iba de bosque en bosque, hasta que un día llegó a las cercanías de Benarés, practicando un ejercicio espiritual particularmente difícil llamado la penitencia de los "Cinco Fuegos"[38]. Aquí se encontró accidentalmente con su nieto, el hermoso hijo de su bella hija Vāmā.

El niño venía montado en un elefante, rodeado de compañeros de juego con los cuales había entrado en la jungla y, cuando el animado grupo rompió la adusta soledad del viejo y apasionado ermitaño que estaba entre los fuegos, Mahīpāla se puso fuera de sí. Le gritó al príncipe, a quien reconoció en seguida: "¿No soy el padre de tu madre? ¿No nací en una familia ilustre, y no he abandonado todo para venirme al bosque? ¿No soy un anacoreta que aquí practica las penitencias más severas posibles? ¿Qué jovencito orgulloso eres, que no me saludas como es debido?

Pārśva y sus compañeros se detuvieron asombrados.

Entonces el viejo se levantó y tomó un hacha, con la cual se dispuso a cortar un enorme pedazo de madera; sin duda para dar pábulo a su mal humor, pero ostensiblemente para cortar combustible con el cual alimentar su gran sistema de fuegos. El niño le gritó para detenerlo y luego le explicó: "En ese tronco vive una pareja de serpientes; no la mates sin motivo".

Este perentorio aviso no mejoró los ánimos de Mahīpāla, que se volvió y preguntó con hiriente sorna: "¿Y quién eres tú? ¿Brahmā? ¿Viṣṇu? ¿Śiva?[39] Noto que tú puedes ver todo, en cualquier parte que esté". Levantó el hacha y deliberadamente la dejó caer sobre el tronco. El leño quedó roto y en su interior había dos serpientes cortadas por la mitad.

Al ver las dos criaturas que se retorcían, moribundas, el corazón del niño sangró. "¿No sientes compasión? —preguntó al viejo—. Abuelo, no sabes nada. Estas austeridades tuyas no tienen ningún valor".

Ante esto, Mahīpāla perdió todo control. "Ya veo, ya veo, ya veo —gritaba—. Tú eres un sabio, un gran sabio. Pero yo soy tu abuelo. Además, soy un ermitaño que practica la penitencia de los Cinco Fuegos. Me paso días sobre una pierna con los brazos levantados. Sufro hambre y sed; quiebro mi ayuno solo con hojas secas. ¡Sin duda será propio que un

[38] En torno al penitente arden cuatro grandes fuegos, uno en cada una de las cuatro direcciones, en tanto el calor del sol indio (el "quinto fuego") palpita desde lo alto.

[39] Los dioses hindúes fundamentales son comunes a todas las grandes religiones de la India: al budismo y al jainismo, y a todas las sectas hindúes; cf. supra, pág. 153, la nota del compilador.

jovenzuelo como tú diga que las austeridades de su abuelo son tontas y estériles!"
El pequeño príncipe contestó con firmeza, pero con un tono dulce y maravillosamente suave: "El espíritu de la envidia —dijo— infecta todas tus prácticas, y todos los días matas animales aquí con tus fuegos. Hacer daño a otros, aunque sea un poco, es ser culpable de un gran pecado; pero hasta un pequeño pecado tiene por consecuencia un gran sufrimiento. Las prácticas a que te entregas, divorciadas del conocimiento correcto, son tan hueras como la paja separada del trigo. Abandona esta absurda autotortura, sigue el camino de los *Tīrtháṅkara* y realiza actos justos con buena fe y conocimiento cierto; porque solo éste es el camino de la emancipación".
Entonces el Señor Pārśva cantó un himno a las serpientes moribundas, que expiraron tranquilamente en su presencia. Pārśva regresó a su palacio y las serpientes —después de esa muerte meritoria— renacieron inmediatamente en el mundo subterráneo: el macho era ahora Dharaṇendra, "el señor de la Tierra" (la serpiente cósmica, Śeṣa, que sostiene la tierra con su cabeza), y la hembra, Padmā'vatī (la diosa Lakṣmī). Ambos fueron ilimitadamente felices.
El viejo y retorcido Mahīpāla —ahora hay que decirlo— no era otro que el perverso hermano. Como león, había matado y devorado al salvador al final de su anterior encarnación, y en consecuencia, arrojado a los sufrimientos del quinto infierno, había permanecido allí por un período de diecisiete océanos de tiempo. Después, durante un período de tres océanos temporales, habiendo pasado por cierto número de encarnaciones en formas de cuadrúpedos y realizado en ellas algunos actos meritorios, había renacido en recompensa con la forma de este viejo brutal. Pero las palabras del nieto no tuvieron eco y el ermitaño continuó con sus prácticas estériles hasta su muerte.
El príncipe se convirtió en un joven adulto, y al llegar a la edad de dieciséis años su padre deseó procurarle una esposa, pero el joven rechazó la idea. "Mi vida", dijo, "no será tan larga como la del primer *Tīrtháṅkara,* el Señor Ṛṣabha: solo alcanzaré los cien años. Dieciséis de mis breves años ya han pasado en juegos juveniles; al llegar al trigésimo ingresaré en la Orden. ¿Debería casarme por un período tan corto, con la esperanza de conocer algunos placeres, que, después de todo, son imperfectos?"
El rey comprendió. Su hijo se estaba preparando para el Gran Renunciamiento; todos sus esfuerzos para detenerlo serían vanos.
El joven pensó en su corazón, ahora colmado por el espíritu del renunciamiento: "Por muchos años gocé el estado de Indra; pero el deseo de placer no fue abatido. ¿De qué le servirán unas gotas de agua terrena a uno cuya sed no fue saciada por un océano de ambrosía? El deseo de placer sólo aumenta con el goce, como aumenta la virulencia del fuego si se añade combustible. Los placeres son sin duda agradables momentáneamente, pero

sus consecuencias son malas, pues para satisfacer los apetitos de los sentidos tenemos que entrar en el reino del dolor, sin prestar atención a los mandamientos morales y cayendo en los peores vicios. De aquí el alma se ve obligada a emigrar naciendo y renaciendo, ingresando hasta en el reino de las bestias y pasando por las esferas de los sufrimientos del infierno. Por consiguiente, no perderé más años de mi vida en la vana persecución del placer".

Entonces el futuro *Tīrtháṅkara* comenzó a practicar las "Doce Meditaciones" y observó que la cadena de las existencias carece de principio, que es dolorosa e impura, y que el yo no tiene otro amigo que sí mismo. Los tronos de todos los indra temblaron en los cielos, y los dioses descendieron a celebrar el tercer *Kalyāṇa,* "el saludable suceso del Renunciamiento" (*sannyāsa-kalyāṇa*), y se dirigieron al salvador diciéndole: "El mundo duerme profundamente, envuelto en una nube de ilusión. De este sueño no despertará, salvo que toques la clarinada de tu enseñanza. Tú, el Iluminado, el despertador del alma infatuada, eres el Salvador, el gran Sol ante quien nuestras palabras, lámparas de meros dioses como somos nosotros, son insignificantes. Tú debes hacer ahora lo que has venido a hacer: asumir los votos, aniquilar al enemigo *karman,* alejar las tinieblas de la ignorancia y abrir el camino hacia la beatitud". Habiendo dicho estas palabras, esparcieron flores ante sus pies.

Cuatro Indra descendieron con sus séquitos; sonaron trompetas celestiales; ninfas del cielo comenzaron a cantar y a bailar; las divinidades gritaron: "¡Victoria al Señor!" y el Indra del cielo Sudharma condujo a Pārśva a un trono que milagrosamente había aparecido. Así como un rey, en el momento culminante del ceremonial de la "Vitalización del rey" (*rājasūya*), es consagrado con una aspersión de agua, así también lo fue Pārśva, con un elixir del divino Océano Lácteo, vertido con un vaso de oro. Ornado su cuerpo de adornos celestiales, volvió junto a sus padres, se despidió de ellos y los consoló con suaves palabras. Luego los dioses lo condujeron al bosque en un palanquín celestial.

El cortejo se detuvo bajo cierto árbol y Pārśva, descendiendo del palanquín, se paró al lado de una losa de piedra. El tumulto de la multitud fue aminorando a medida que con sus propias manos Pārśva comenzó a quitarse los adornos y vestiduras, uno por uno. Cuando quedó completamente desnudo, el renunciamiento llenó su corazón. Orientó su cara hacia el norte y con las manos juntas se inclinó en honor a los Emancipados, habiéndose liberado de deseos. Se arrancó cinco cabellos y se los dio a Indra. El dios los aceptó y, regresando al cielo, con reverencia los arrojó al Océano Lácteo. Así, durante el primer cuarto del undécimo día de luna del mes *pauṣa* (diciembre-enero), el salvador tomó sus últimos votos. De pie en una postura rígida, ayunando con una resistencia absoluta y observando con perfecto cuidado las veintiocho reglas primarias y las

noventa y cuatro reglas secundarias de la Orden, Pārśva entró en posesión de lo que se llama conocimiento *manaḥparyāya*: el conocimiento de los pensamientos ajenos. Leones y cervatos jugaban en torno de él, en todas las partes del bosque reinaba la paz.

Pero la meta final no podía obtenerse sin otro suceso, porque el antagonista aún debía dar su último golpe. Un día, cuando el salvador estaba parado en perfecta quietud, firme, absorto en la meditación, de pronto el carruaje de un dios del orden luminoso, llamado Sáṁvara[40], detuvo su marcha por el éter; pues ni siquiera un dios puede pasar por el resplandor de un santo de la magnitud de Pārśva, absorto en la meditación. Con su saber clarividente, Sáṁvara se dio cuenta de lo que había ocurrido; pero en seguida supo que el santo era Pārśvanātha.

El personaje del carro era, una vez más, el viejo antagonista, ahora en forma de una divinidad menor a consecuencia de los poderes obtenidos por las penitencias del viejo Mahīpāla. El fastidiado dios decidió entonces reanudar su vieja batalla, utilizando en esta oportunidad las fuerzas sobrenaturales que había llegado a dominar. Así, produjo una densa y terrible oscuridad e hizo aparecer un rugiente ciclón. Los árboles saltaban por el aire hechos pedazos. La tierra se partió, abriéndose con gran ruido; derrumbáronse los altos picos, haciéndose polvo. Cayó una lluvia torrencial. Pero el santo seguía inmutable, sereno, absolutamente perdido en su meditación. El dios, iracundo, se puso espantoso: la cara negra, la boca vomitando fuego, y, como el dios de la muerte, se colocó alrededor del cuello un collar de cabezas humanas. Se abalanzó contra Pārśva, fulgurando en la noche y dando gritos de muerte; pero el santo no se movió.

Todo el dominio subterráneo de la Serpiente que sostiene la tierra comenzó a temblar, y el gran Dharaṇendra, "Rey de la Tierra", dijo a su consorte, la diosa Padmā'vatī: "El compasivo Señor a cuyas dulces enseñanzas en el momento de nuestra muerte debemos nuestro actual esplendor, está en peligro". Los dos salieron, hicieron signo de obediencia al Señor, que permanecía inconsciente de su llegada, y, colocándose a ambos lados de él, levantaron sus formas prodigiosas, extendieron sus caperuzas y así ni una gota del torrente pluvial tocó el cuerpo del santo. Las apariciones eran tan grandes y terribles que el dios Sáṁvara hizo girar su carruaje y huyó[41].

---

[40] Llamado también Mekhamālin, por ejemplo en la obra de Bhāvadevasūri, *Pārsvanātha Cáritra* (cf. Bloomfield, op. cit., págs. 117-118).

[41] O, según otra versión: Cuando el Señor Pārśva va se colocó bajo un árbol *aśoka,* decidido a obtener la iluminación, un *ásura* llamado Meghamālin lo atacó en forma de león y luego envió una tormenta de lluvia para ahogarlo. Pero el rey serpiente Dháraṇa envolvió su cuerpo en torno a él y lo cubrió con su caperuza. "Entonces el *ásura,* viendo tanta firmeza en el Señor, quedó atónito y su orgullo se calmó. Obedeció al victorioso y se fue a su lugar. Dháraṇa también, viendo que el peligro había pasado, retornó a

Pārśva entonces quebró los grillos de su *karman* uno a uno, y quedó absorto en la Contemplación Blanca, por la cual hasta las últimas y más pequeñas trazas del deseo humano que procura obtener ventajas quedan disueltas. Durante el auspicioso decimocuarto día de la luna menguante del mes *caitra* (marzo-abril), se quebraron los sesenta y tres lazos asociados a los cuatro modos del *karman* destructor, y el salvador universal logró la pura omnisciencia. Había ingresado en el decimotercer estadio del desarrollo psíquico: estaba "emancipado aunque encarnado". Desde ese instante, cada partícula del universo estaba al alcance de su mente.

Su principal apóstol, Svayambhu, rogaba respetuosamente que el *Tīrtháṅkara* enseñara al mundo, y los dioses prepararon un salón de reuniones de doce partes, que se llamó "congregación" (*samavasáraṇa*), en el que había un lugar purificado para cada especie de ser. Vinieron tremendas multitudes y a todos sin distinción —muy en contraste con el procedimiento de los brahmanes— el compasivo Señor Pārśva dio su instrucción purificadora. Su voz tenía un sonido misteriosamente divino. El Indra supremo quería que predicara la verdadera religión hasta en las más remotas regiones de la India, y él aceptó hacerlo. Dondequiera iba se erigía una "congregación" que en seguida era colmada.

Sáṁvara pensó: "¿Es realmente el Señor una fuente tan infalible de felicidad y de paz?" Llegó a uno de los grandes salones y escuchó, Pārśva estaba enseñando, e inmediatamente el espíritu de hostilidad que había persistido a través de las encarnaciones fue apaciguado. Abrumado por el remordimiento, Sáṁvara se arrojó a los pies de Pārśvanātha dando un grito. Y el *Tīrtháṅkara*, con inagotable amor, consoló a quien en todos sus nacimientos había sido su enemigo. La mente de Sáṁvara, por la gracia de su hermano, se abrió a la visión correcta y fue colocado en el camino de la liberación. Junto con él, setecientos cincuenta ascetas que habían practicado con terquedad su devoción a las crueles penitencias —las cuales, según la concepción jaina, son inútiles— abandonaron sus vanas prácticas y adoptaron la fe del *Tīrtháṅkara*.

Pārśvanātha enseñó durante sesenta y nueve años y once meses, y finalmente, habiendo predicado por todas las tierras de la India, llegó a la colina Sammeda[42]. Hasta ese momento había estado en el segundo estadio de la contemplación. Ahora pasó a la tercera etapa. Transcurrió un mes y seguía absorto.

El período de la vida humana del *Tīrtháṅkara* estaba por concluir. Cuando de ella no quedaba más que lo suficiente para pronunciar las cinco vocales, Pārśvanātha pasó al quinto estadio de la contemplación. Setenta y cinco

---

su lugar". (Comentario de Devendra al *Uttarādhyáyana Sūtra* 23, publicado y traducido por Jarl Charpentier, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXIX, 1915, pág. 356.)

[42] A causa de los muchos santos y sabios que han alcanzado la Iluminación allí, ese lugar es sagrado para los jaina.

años antes sus *karman* destructores habían sido destruidos; ahora los ochenta y cinco lazos asociados a los cuatro modos de *karman* no destructivo fueron aniquilados. Esto ocurrió el séptimo día de la luna menguante de *śrā'vaṇa* (julio-agosto) y el Señor Pārśva inmediatamente pasó a su liberación final. La mónada vital se elevó a la Siddha-śílā, la pacífica región de eterna bienaventuranza en la cumbre del universo, mientras su cadáver reposaba en la cumbre de la colina sagrada. Encabezados por los diferentes Indra, los dioses bajaron a celebrar el quinto y último *Ka1yáṇa:* "el saludable suceso de la Liberación" (*mokṣa-kalyáṇa*). Colocaron los restos mortales en un palanquín de diamante, rindiéronle reverente culto, vertieron sustancias de suave fragancia sobre el cuerpo sagrado y se inclinaron en signo de obediencia. Entonces, de la cabeza del dios Agni-kumárā ("El joven Príncipe del Fuego") brotó una llamarada del fuego celestial y el cuerpo fue consumido. Los dioses, después de la cremación, se frotaron la cabeza y el pecho con las sagradas cenizas y marcharon a sus celestes lugares con cantos y danzas triunfales. Hasta hoy, el monte Sammeda es conocido con el nombre de Colina de Pārśvanātha, recordando así a las gentes la existencia del vigésimotercer *Tīrtháṅkara* jaina, que allí consiguió su liberación y desde allí partió a la Siddha-śílā para nunca regresar.

2. IMÁGENES JAINA

Hay varias correspondencias muy similares entre la leyenda de la última vida de Pārśvanātha y la biografía del Señor Buddha. Además, ciertas imágenes del Buddha, que lo muestran protegido por una serpiente, apenas pueden distinguirse de las del *Tīrtháṅkara* (*vide lám.* IV y V). Sin lugar a dudas, ambas religiones comparten una tradición común. Los nacimientos de ambos salvadores son muy parecidos; también lo son las anécdotas del maravilloso conocimiento que poseían cuando niños. Los augures predijeron a ambos un mismo futuro o como *Cakravartin* o como Redentor del Mundo. Ambos crecieron como príncipes, pero abandonaron los palacios de sus padres para irse al bosque con el propósito de dedicarse a empresas similares de autorrealización ascética y, en los episodios culminantes de estas biografías —el logro de la liberación—, el ataque de Sáṁvara a Pārśvanātha corresponde al de Māra, el dios del deseo y de la muerte, contra el meditabundo Gáutama Śākyamuni.
Porque, como dice la leyenda, cuando el futuro Buddha se hubo sentado bajo el árbol llamado *Bo,* en el Lugar Inconmovible, el dios cuyo nombre es Māra ("Muerte") y también Kāma ("Deseo")[43] lo desafió, tratando de sacarlo de su estado de concentración. Bajo el aspecto de Kāma, desplegó

[43] Cf. supra, págs. 121-123.

ante el salvador meditabundo la mayor distracción del universo representada por tres diosas tentadoras acompañadas de sus séquitos y, cuando éstas no produjeron el efecto acostumbrado, recurrió a la terrible forma de Māra. Con un poderoso ejército trató de aterrorizar y aun de matar al Buddha, causando tormentas de viento, aguaceros, y arrojando rocas llameantes, armas, brasas, cenizas calientes, arena, barro hirviendo y finalmente una gran oscuridad, para acometerlo. Pero el futuro Buddha permaneció inmóvil. Al entrar en el ámbito de su concentración, los proyectiles se convertían en flores. Māra le arrojó un filoso disco, que se transformó en un dosel florido. Entonces el dios cuestionó el derecho del Bienaventurado a sentarse allí, bajo el *Bo,* en el Lugar Inconmovible, ante lo cual el futuro Buddha sólo tocó la tierra con la punta de los dedos de su mano derecha y la tierra tronó, atestiguándolo: "¡Yo soy tu testigo!", tronó la tierra con cien, con mil, con cien mil rugidos. El ejército de Māra se dispersó, y todos los dioses de los cielos descendieron con guirnaldas, perfumes y otras ofrendas en sus manos.

Esa noche, mientras del árbol *Bo,* bajo el cual estaba sentado, llovían flores rojas, en su primera vigilia el Salvador adquirió el conocimiento de sus existencias previas; en la vigilia media logró el ojo divino, y en la última la comprensión de los orígenes interdependientes. Ahora era el Buddha. Los diez mil mundos temblaron doce veces, hasta las costas del océano. Banderas y gallardetes, brotaron en todas direcciones. Florecieron lotos en todos los árboles, y el sistema de los diez mil mundos fue como un ramo de flores que giraba por el aire[44].

Evidentemente esta victoria final se parece mucho a la de Pārśvanātha, salvo que la serpiente "Señor de la Tierra" aún no ha aparecido. En cambio, la Tierra misma defiende al héroe. Sin embargo, la leyenda del Buddha prosigue relatando que el Bienaventurado se sentó con las piernas cruzadas durante siete días al piedel *Bo,* después de esta hazaña, gozando la felicidad de la emancipación, y luego fue hacia otro árbol, el *banyan* del Cabrero, donde permaneció sentado durante otros siete días, y posteriormente se dirigió al árbol llamado *Mucalinda.* Ahora bien, *Mucalinda* era, el nombre de una gran serpiente, que moraba justamente en las raíces de ese árbol. Mientras el Buddha experimentaba allí la bienaventuranza de la iluminación, se oyó intempestivamente un poderoso trueno, sopló un viento frío y la lluvia comenzó a caer. *Entonces Mucalinda, el rey serpiente, salió de su morada y, envolviendo el cuerpo del Bienaventurado siete veces con sus pliegues, extendió su gran caperuza sobre su cabeza diciendo: "¡Que ni el frío ni el calor, ni los mosquitos ni las moscas, ni el viento ni el sol, ni los señores reptantes se acerquen al Bienaventurado!" Luego de siete días,*

[44] *Jā'taka* 1. 68. (Abreviado de la traducción de Henry Clarke Warren, *Buddhism in* Translations, Harvard Oriental Series, vol. III, Cambridge, Mass., 1922, págs. 76-83).

cuando Mucalinda supo que la tormenta se había dispersado y que las nubes habían desaparecido, desenrolló su espiral del cuerpo del Bienaventurado y, convirtiéndose en un joven, se presentó ante él y con sus manos juntas en la frente le hizo reverencia[45].

No es posible reconstruir con precisión el vínculo que existe entre las versiones jaina y budista. Ambas pueden haberse originado en el simple hecho de que, cuando los acaudalados miembros laicos de ambas confesiones comenzaron a emplear artesanos para esculpir imágenes de sus salvadores, los principales modelos de las nuevas obras de arte tenían que provenir de prototipos indios más antiguos, entre los cuales los más importantes eran los *yakṣa* y los *nāga,* ejemplares del sabio ser sobrenatural, dotado de intuición y poder milagrosos, que había figurado destacadamente en el culto doméstico de la India desde tiempos inmemoriales. El pueblo los consideraba como genios protectores y dadores de prosperidad. Sus formas aparecen en todas las puertas y en la mayoría de los templos locales. Los *yakṣa* (espíritus de la tierra y de la fertilidad) son representados como robustas figuras de pie, de forma humana, en tanto que los *nāga* (los semihumanos genios serpentinos), aunque generalmente también se los representa en forma humana, con frecuencia tienen la cabeza protegida por una gigantesca caperuza de serpiente, como en la *lámina III*[46]. Cuando los artesanos que durante siglos habían estado proporcionando imágenes para satisfacer las necesidades generales del culto doméstico indio añadieron a su catálogo las figuras de ciertos salvadores sectarios, Pārśva y Buddha, basaron sus concepciones en las formas más antiguas, y algunas veces suprimieron, pero otras retuvieron, los sobrehumanos atributos serpentinos. Estos signos característicos del ser sobrenatural parecen haber proporcionado el modelo del halo budista de épocas más recientes (*vide lám. X*)*;* y no es nada improbable que las leyendas especiales de Dharaṇendra y Mucalinda tuvieran origen como posteriores explicaciones de la combinación de las figuras de la serpiente y el salvador, que encontramos en las imágenes jainistas y budistas.

La versión jainista de la leyenda es más dramática que la budista, y concede a la serpiente un papel más importante. Más notables aún son las imágenes jainistas de Pārśvanātha que lo representan con dos serpientes que salen de sus hombros (*vide lám. VI a*): esto apunta a alguna clase de conexión con el antiguo arte mesopotámico (*vide lám. VI c*) y sugiere la gran antigüedad de los símbolos incorporados al culto jaina. En el Cercano Oriente, a continuación del período de Zoroastro (primera parte del primer

[45] *Mahāvagga,* primeras secciones, de la traducción de Warren, op. cit., págs. 83-86.

[46] Otras formas de *nāga* son la serpiente, la serpiente de cabeza múltiple, y el torso humano con cola de serpiente. Cf. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization,* págs. 59 y sigs.

milenio a. C.), cuando el panteón persa fue sistematizado en términos de poderes buenos (celestes) contra poderes malignos (terrestres), la serpiente quedó clasificada entre estos últimos. Como tal, la encontramos no solo en la Biblia hebrea, en el papel de Satán, sino también en la leyenda y el arte persas tardíos con la figura del Ḍaḥḥāk, el gran tirano malvado del poema épico medieval *Shāhnāmah* del poeta persa Firdausī (1010 d.C.). En este último papel, la figura presenta forma humana con serpientes que brotan de sus hombros (*vide lám. VI b*)[47], muy parecida a la de un hermano malo o terrible de Pārśvanātha.

El primero de los veinticuatro *Tīrtháṅkara* jaina, Ṛṣabhanātha, que, según la tradición, vivió y enseñó en el más remoto pasado prehistórico, aparece en la *lámina VII.* Es una típica imagen jaina del santo perfecto, completamente desapegado de la esclavitud del mundo porque está absolutamente purificado de los elementos de *karman* que tiñen y deforman nuestras vidas humanas normales. Esta escultura pertenece al siglo XI o XII de nuestra era y está tallada en alabastro, material preferido para representar el estado de claridad alcanzado por el *Tīrtháṅkara,* pues sugiere muy bien la sublime transparencia de un cuerpo purificado de la escoria de la materia tangible. Mediante prolongadas penitencias y abstinencias, el santo jaina se purga sistemáticamente no solo de sus reacciones egoístas sino también de su naturaleza biológica, y así se dice que su cuerpo es "de admirable belleza y de una fragancia maravillosamente Pura. No se.enferma ni transpira ni está sometido a las impurezas que resultan de la digestión"[48]. Es un cuerpo similar al de los dioses, que no se alimentan de comida burda, ni sudan ni conocen la fatiga. *El aliento de los* Tīrtháṅkara *es como la fragancia de los lirios acuáticos; su sangre es blanca, como la leche fresca de la vaca.* De aquí que tengan el tono del alabastro; no amarillo, rosado u oscuro, como la gente por cuyas venas corre sangre roja. *Y su carne no tiene olor a carne.*

Todo esto está expresado por el material y la postura de esta estatua jaina del primer salvador. La piedra es blanca como la leche y brilla con un brillante resplandor de luz divina, mientras que la rígida simetría y la completa inmovilidad de la postura le dan una expresión de alejamiento espiritual. La manera preferida de representar un *Tīrtháṅkara* es, si no está sentado en una postura de *yoga,* de pie, en actitud de "desprenderse del cuerpo" (*kāyotsarga*): rígido, erecto e inmóvil, con los brazos duros hacia abajo, las rodillas derechas y los dedos de los pies directamente hacia

[47] Una forma más antigua de esta figura persa se conserva en la tradición armenia, en la que Azhdahak (= avéstico Azhi Dahāka > pahlavīk Dahāk > persa moderno Ḍaḥḥāk), el Dragón rey, es representado en forma hurnana con serpientes que le brotan de los hombros, Azhdahak es vencido por Vahagn, así como el Ahi (o Vṛtra) védico por Indra, el Azhi Dahāka avéstico por Atar (el dios Fuego, hijo de Ahura Mazda), y la Serpiente del jardín del Edén por el Hijo de María.

[48] Helmuth von Glasenapp, *Der Jainisinus. eine indische Erlösungsreligion,* Berlín, 1925, pág. 252.

adelante. El ideal físico de este superhombre es comparable al de un león: pecho y hombros poderosos, nada de caderas, leves nalgas felinas, un abdomen alto como una columna y dedos largos y bien formados, tanto, en las manos como en los pies. El pecho, ancho y suave de hombro a hombro, muestra los efectos de prolongados ejercicios respiratorios practicados según las reglas del *yoga.* A este asceta se le da el nombre de "héroe" (*vīra*) porque ha conseguido la suprema victoria humana; éste es el sentido del título de *Mahāvīra,* "el gran (*máhat*) héroe (*vīra*)", que le fue conferido al contemporáneo de Buddha, Vardhamāna, el vigesimocuarto *Tīrtháṅkara.* Al santo se lo llama también *Jina,* el "vencedor" y a sus discípulos, por ende, *jaina, los* "seguidores (o hijos) del vencedor".

Antiguamente, los monjes jaina andaban completamente desnudos, despojados de todas las marcas de casta y signos particularizadores que pertenecen a la esencia de las vestiduras indias y simbolizan la participación de quien las usa en la trama de la esclavitud humana. Más tarde, en el período del Mahāvīra, muchos comenzaron a usar un vestido blanco como una concesión a la decencia, y se llamaron a sí mismos *śvetā'mbara,* "aquellos cuya vestimenta (*ámbara*) es blanca (*śveta*)". Esta vestidura denotaba su ideal de pureza alabastrina, de modo que no se apartaban mucho de la heroica costumbre de los conservadores, que continuaron llamándose *digámbara,* "aquellos cuya vestimenta (*ámbara*) es el elemento que llena las cuatro regiones del espacio (*diś*)"[49]. Por consiguiente, a los *Tīrtháṅkara,* unas veces se los pinta totalmente desnudos y otras vestidos de blanco. Ṛṣabhanātha, en el monumento de alabastro que hemos mencionado, lleva una delgada túnica de seda que le cubre las caderas y las piernas.

Pero un problema especial surge de la iconografía jaina como resultado de la drástica pureza del ideal del *Tīrtháṅkara.* Al escultor no se le permite perjudicar el sentido de su representación, modificando de alguna manera el perfecto aislamiento de los seres liberados, ajenos a toda particularidad.

---

[49] En la época de la incursión de Alejandro Magno a través del Indo (327-326 a. C.), los *digámbara* eran todavía suficientemente numerosos como para atraer la atención de los griegos, que los llamaron *gimnosofistas,* "filósofos desnudos" nombre sumamente adecuado. Continuaron floreciendo a la par de los *śvetā'mbara* hasta después del año 1000 de nuestra era, cuando el gobierno musulmán los obligó a vestirse.

Nota del compilador: La opinión de Zimmer acerca de la relación de los "vestidos de espacio" con los "vestidos de blanco" difiere de la de los propios *śvetā'mbara,* que se estiman representantes de la práctica jaina original y consideran que un cisma en el año 83 de la era cristiana dio origen a los *digámbara.* Sin embargo, los testimonios griegos tienden a confirmar la existencia de gimnosofistas por lo menos desde el siglo IV a. C. y prestan apoyo a la pretensión de los *digámbara,* según la cual son ellos quienes han conservado la práctica más antigua. Según la tesis *digámbara* sobre el cisma, en tiempos de Bhadrabāhu, octavo sucesor de Mahāvīra, surgió una secta de principios relajados, que en el año 80 de nuestra era se convirtió en la actual comunidad de los *śvetā'mbara* (cf. Hermann Jacobi, "Digambaras", en Hastings, *EncycIopaedia of Religion and Ethics,* vol. IV, pág. 704).

Las prístinas mónadas vitales deben ser representadas sin defectos. Entonces, ¿cómo puede el devoto distinguir a un "vencedor" de otro, si todos —habiendo trascendido la esfera del cambio, el tiempo y la especificidad— se parecen como gotas de agua? Para solucionar esta dificultad se recurrió al sencillo expediente de proporcionar a cada imagen un emblema que remite al nombre o bien a algún otro detalle distintivo de la leyenda del *Tīrtháṅkara* correspondiente. Por esta razón la estatua de Ṛṣbhanātha —cuyo nombre significa literalmente "Señor (*nātha*) toro (*ṛṣabha*)"— muestra un pequeño zebú macho bajo los pies del salvador. Por efecto de esta yuxtaposición, en dramático contraste con estas figuras acompañantes que recuerdan el mundo y la vida; abandonada por el *Tīrtháṅkara,* se destaca el majestuoso desapego de la figura perfecta, equilibrada y absolutamente independiente del santo en su triunfante aislamiento. La imagen del liberado no parece ni animada ni inanimada, sino penetrada de una extraña calma intemporal. Es humana por sus rasgos y su forma, pero inhumana como un témpano; y así expresa perfectamente la idea de haberse retirado con éxito de la ronda de la vida y de la muerte, de los cuidados personales, del destino individual, los deseos, los sufrimientos y los sucesos en general. Como una columna de alguna sustancia supraterrena, el *Tīrtháṅkara,* el "autor del cruce", el que abre camino cruzando el río del tiempo, marchando hacia la liberación y bienaventuranza finales de la otra orilla, se yergue olímpicamente inmóvil, absolutamente despreocupado por las multitudes de jubilosos devotos que se apiñan a sus pies.

En Śrávaṇa Beḷgoḷa, en el distrito de Hāsan, Maisūr, hay una figura colosal (*vide lám. VIII*) de esta clase, erigida alrededor del año 983 de nuestra era por Cāmuṇḍrāya, ministro del rey Rājamalla, de la dinastía Gaṅga. Está tallada en una aguja rocosa vertical, prodigioso monolito que se alza sobre una colina a más de cien metros sobre el nivel de la ciudad. La imagen mide unos diecinueve metros de alto y tiene algo más de cuatro de diámetro en las caderas; es, pues, una de las mayores esculturas del mundo que se mantienen en su posición sin soportes. Los pies descansan sobre una plataforma baja. Unas vides que trepan por el cuerpo del salvador aluden a un episodio de la vida de Gómmaṭa (también llamado Bahū'bali, "brazo fuerte"), del primer *Tīrtháṅkara,* Ṛṣhanātha. Se dice que se pasó un año sin moverse en esta postura de *yoga.* Las vides crecieron cubriéndole los brazos y los hombros; alrededor de sus pies nacieron hormigueros; pero él seguía como un árbol o una roca en el desierto. Hasta hoy, toda la superficie de la estatua es ungida cada veinticinco años con manteca derretida, por lo cual se mantiene limpia y parece nueva.

Según una leyenda, esta imagen se remonta hasta una fecha muy anterior al año 983 de nuestra era, pero había sido olvidada durante siglos porque nadie sabía dónde estaba. De acuerdo con esta tradición, la estatua fue

erigida por Bhárata, que fue el primero de los míticos *Cakravartin* de la India[50]; Rā'vaṇa, el fabuloso caudillo de los demonios de Ceilán, le rindió culto y, cuando los hombres la olvidaron, quedó cubierta de tierra. La vieja leyenda nos dice que Cāmuṇḍarāya, informado por un mercader viajero acerca de la existencia de la estatua, hizo un viaje al lugar sagrado con su madre y algunos compañeros. Al llegar el grupo, una divinidad terrena femenina, la *yákṣnī* Kuṣmāndī que había sido servidora del *Tīrtháṅkara* Ariṣṭanemi se manifestó y señaló el sitio oculto. Entonces Cāmuṇḍarāya, con una flecha de oro, abrió la colina y pudo verse la colosal figura. La tierra fue apartada y se trajeron artesanos para que limpiaran y restauraran la imagen[51].

Los emblemas de los *Tīrtháṅkara* son los siguientes: 1. Ṛṣabha, un toro; 2. Ájita, un elefante; 3. Śámbhava, un caballo; 4. Abhinándana, un mono; 5. Súmati, una garza; 6. Padmaprabha, un loto rojo; 7. Supāśva, una cruz gamada; 8. Candraprabha, una luna; 9. Suvidhi, un delfín; 10. Śī'tala, el signo llamado *śrīvatsa* en el pecho; 11. Śreyāṃsa, un rinoceronte; 12. Vāsupūjya, un búfalo; 13. Vímala un cerdo; 14. Ananta, un halcón; 15. Dharma, un rayo; 16. Śānti, un antílope; 17. Kunthu, una cabra; 18. Ara, un diagrama llamado *nandyāvarta;* 19. Malli, una jarra; 20. Súvrata, una tortuga; 21. Nami, un loto azul; 22. Arṣṭanemi, una caracola[52]; 23. Pārśva, una serpiente; 24. Mahāvīra, un león. La posición erecta en la que generalmente se encuentran posee una característica rigidez de marioneta, que se debe y alude al hecho de estar íntimamente absortos. A esta postura se la llama "desprendimiento del cuerpo" (*kāyotsarga*).

El modelado evita los detalles, pero no es chato ni incorpóreo; el salvador carece de peso y en él no palpita la vida ni hay promesa de placeres, pero, con todo, es un cuerpo, una realidad etérea por cuyas venas corre leche en lugar de sangre. Entre los brazos y el tronco, y entre las piernas, se dejan

---

[50] Para la leyenda del nacimiento de Bhárata, véase la famosa pieza teatral de Kālidāsa, *Śakúntalā* (trad. inglesa en "Everyman's Library", nº 629). Bhárata era el antepasado de los clanes del *Mahābhā'rata.* A la India como país se lo llama Bhá'rata ("descendiente de Bhárata"), y lo mismo a sus habitantes.

[51] Glasenapp, op. cit., págs. 392-393. Según otra leyenda (también recogida por Glassenapp), Cāmuṇḍarāya mandó hacer esta imagen según un modelo invisible de Bhárata, alto en Potanapura.

Hay una estatua de Gómmata, de seis metros de alto, sobre una colina a 25 km al sudoeste de la ciudad de Maisūr. Otra fue erigida en 1432 por el príncipe Virapāṇḍya de Kā'rkala, en Kánaḍa [Kánara] meridional, Madrā's. Y en 1604, en el mismo distrito, en Vanur (Yenur), una tercera, de más de once metros de alto, fue levantada por Timma Rāja, que puede haber sido descendiente de Cāmuṇḍarāya. Algunas de estas figuras, según la tradición, nacieron sin esfuerzo humano. Otras fueran hechas por los santos de las antiguas leyendas y luego, como el coloso de Cāmuṇḍarāya, según se ha dicho antes, fueron redescubiertas milagrosamente.

[52] Arṣṭanemi, o Neminātha, el predecesor inmediato de Pārśva, está emparentado, en su biografía semilegendaria, con Kṛṣṇa, el profeta de la *Bhágavad-Gītā* hindú. Kṛṣṇa pertenece al período épico del *Mahābhā'rata,* que señala la terminación de la época feudal aria (cf. supra, pág. 62, nota del compilador).

espacios vacíos para destacar el espléndido aislamiento de la figura sobrenatural. No hay un contorno de contraste ni rasgos individuales interesantes ni un perfil que se destaque, sino una mística serenidad, una calma anónima, que ni siquiera se nos invita a compartir. El desnudo está tan alejado de la sensualidad como las estrellas o la nuda roca. En el arte indio, el desnudo no tiene por finalidad sugerir un encanto sensible (como las imágenes griegas de ninfas y Afroditas) ni un ideal de perfecta hombría corporal y espiritual, desarrollada en las competencias deportivas (como en las estatuas griegas de jóvenes atletas triunfadores en los juegos sagrados de Olimpia y de otras partes). El desnudo de.las diosas indias es el de la fértil e indiferente Madre Tierra, mientras que el de los rígidos *Tīrtháṅkara* es etéreo. Hecha de alguna sustancia que no deriva del ciclo vital ni se relaciona con él, la verdadera estatua jaina "vestida de cielo" (*digámbara*) expresa el perfecto aislamiento del que se ha despojado de todos los vínculos. Es un absoluto que "permanece en sí mismo", un desapego extraño y perfecto, un desnudo majestuosamente frío en su pétrea sencillez, rígidos contornos y abstracción.

La forma de la imagen del *Tīrtháṅkara es* como una burbuja: a primera vista su actitud inexpresiva parece un poco primitiva —sencillamente parada sobre sus dos piernas—, pero en realidad es un trabajo muy consciente y bastante complicado, pues evita todos los rasgos dinámicos, exuberantes y triunfadores del arte hindú contemporáneo[53] tal como lo representan las maravillosas y vitales esculturas de Elūrā, Bādāmī y otros lugares. El santo y el artista jaina ignoran deliberadamente la sin tregua vitalidad de los dioses hindúes y de su místico despliegue cósmico, como si protestaran contra ello. El transparente silencio de alabastro revela la gran doctrina que abre paso hacia el más allá: el camino jaina para escapar de la universal multiplicidad de tentaciones e ilusiones[54].

Es importante tener en cuenta que los *Tīrtháṅkara* y sus imágenes pertenecen a una esfera totalmente diferente de la de los cultos ortodoxos hindúes. Los dioses hindúes, que moran en los cielos trascendidos por Pārśvanātha, todavía pueden ser alcanzados por la plegaria humana,

[53] Para ejemplos de arte hindú y budista, véanse las láminas I, II, III, IV, IX, X, XI, XII.

[54] Por otra parte los jaina, al construir sus templos, generalmente seguían la tradición estructural de las sectas hindúes. Los templos jaina de Rājputāna y Gujarāt pertenecen al mismo período al que debemos los magníficos monumentos hindúes de la India superior, construidos justamente antes de las invasiones musulmanas de los siglos X al XIII de nuestra era. En esa época, los reyes Gaṅga erigieron los templos *śikhara* ("torres") de Orīsā, y se construyeron en Khajurāho los templos en forma de torre. La fase jaina de este rico período comienza con las estructuras de Pālitāna (960 de nuestra era) y se cierra con el templo Tejahpāla en el Monte Ābū (1232 después de Cristo). Dos notables monumentos son el templo de Vímala Sha en el monte Ābū (*ca.* 1032) y el templo situado en Dabhoi, ambos en Gujarāt (*ca.* 1254). Cf. Ananda K. Coomaraswamy, *History of Indian and Indonesian Art.*

mientras que la suprema liberación lograda por los *Tīrtháṅkara* los coloca más allá de toda solicitud terrena.

No es posible sacarlos jamás de su eterno aislamiento. Superficialmente, su culto puede parecerse al de las divinidades hindúes que no solo se dignan prestar atención a las plegarias humanas sino que hasta condescienden a bajar a las inanimadas imágenes de los templos —como si fueran su trono o asiento (*pīṭha*)[55] —en respuesta a ritos consagratorios que los conjuran o invitan. En efecto, los jaina guardan profundo respeto a las estatuas de sus *Tīrtháṅkara* y cuentan leyendas acerca de su milagroso origen. Sin embargo, no tienen una actitud de culto. La historia que vamos a narrar referente al Señor Pārśva en su penúltima vida terrena da la clave del carácter especial de la actitud jaina.

Como se recordará, el nombre del salvador era el de rev Ānandakumāra[56]. Después de derrotar a los gobernantes de las naciones vecinas y hacerse *Cakravartin,* su ministro le sugirió la conveniencia de celebrar una ceremonia religiosa en honor del *Tīrtháṅkara* Ariṣṭanemi; pero, cuando el rey entró al templo a rendir culto, fue asaltado por una duda. "¿De qué sirve —pensó— inclinarse ante una imagen, si las imágenes son inconscientes?" Pero en ese momento había en el templo un santo llamado Vipulamati, que le disipó la duda. "La imagen —dijo al rey— afecta la mente. Si ponemos una flor roja ante un vidrio, el vidrio será rojo; si ponemos una flor azul oscuro, el vidrio será azul oscuro. Del mismo modo, la mente cambia según la presencia de la imagen. Contemplando la forma del desapasionado Señor en un templo jaina, la mente automáticamente se colma de un sentimiento de renunciamiento, mientras que, al ver una cortesana, se inquieta. Nadie puede mirar la forma pacífica y absoluta del Señor sin reconocer sus nobles cualidades, y esta influencia cobra más fuerza si uno rinde culto. La mente se purifica al instante y si se tiene la mente pura, estamos en camino hacia la bienaventuranza final".

El sabio Vipulamati ilustró esta lección que dio al rey con una metáfora que guarda analogía con muchas otras de las diversas tradiciones de la India, tanto jaina como no jaina. "En cierta ciudad —le dijo— había una hermosa cortesana que murió, y su cuerpo fue llevado a la pira funeraria. Un hombre licencioso que acertaba a pasar por el lugar miró su belleza y pensó cuán afortunado hubiera sido si al menos una vez en su vida hubiera tenido oportunidad de gozarla. Simultáneamente un perro que andaba por allí, al ver que echaban el cuerpo al fuego, pensó qué sabrosas comidas habría podido hacerse con él si no hubieran decidido desperdiciarlo arrojándolo a las llamas. Pero un santo, también presente, pensó cuán lamentable era que

[55] Cf. infra, págs. 279-454.

[56] Cf supra, pág. 160. Véase también 151, nota 1.

alguien dotado de semejante cuerpo no lo hubiera aprovechado practicando los difíciles ejercicios del *yoga*.
"Había un solo cadáver en ese lugar —prosiguió Vipulamati— pero producía tres clases de sentimientos en tres testigos diferentes. Porque las cosas externas producen efectos según la naturaleza y la pureza de la mente. La mente —concluyó— se purifica con la contemplación y el culto de los *Tīrthán̐kara.* Por tanto, las imágenes de los *Tīrthán̐kara* nos capacitan para gozar de los placeres del cielo después de la muerte y hasta pueden preparar nuestra mente para la experiencia del *nirvāṇa*".

3. LOS AUTORES DEL CRUCE

El jainismo niega la autoridad de los *Veda* y las tradiciones ortodoxas del hinduismo. Por esta razón se lo considera como una de las religiones heterodoxas de la India. No deriva de fuentes ariobrahmánicas, sino que refleja una cosmología y una antropología mucho más antiguas, de las clases superiores del noroeste de la India prearia, con arraigo en el mismo subsuelo de arcaicas especulaciones metafísicas que el *Yoga,* el *Sāṅkhya* y el budismo, que constituyen los otros sistemas indios no védicos[57]. La invasión aria, que dominó las provincias noroccidentales y norcentrales del subcontinente en el segundo milenio a.C., no extendió todo el peso de su impacto más allá de la parte media del valle del Ganges y, por lo tanto, no toda la nobleza prearia de los estados del noreste fue barrida de sus tronos. Muchas familias sobrevivieron y, cuando las dinastías de la raza invasora comenzaron a mostrar síntomas de agotamiento, los vástagos de los primitivos linajes nativos fueron capaces de imponerse nuevamente. Candragupta el Maurya, por ejemplo[58], provenía de una familia de esta clase. Lo mismo el Buddha. Ikṣvāku, el mítico antepasado de la legendaria dinastía solar a la que pertenecía Ráma, héroe del *Rāmā'yana,* lleva un nombre que señala más el mundo de las plantas tropicales de la India que las estepas de donde descendieron los invasores, pues *ikṣvāku* significa "caña de azúcar" y sugiere un ambiente de totemismo vegetal aborigen. Aun Kṛṣṇa, la encarnación divina celebrada en el *Mahābhā'rata,* cuya síntesis de enseñanzas arias y prearias se halla resumida en la *Bhávagad Gītā*[59], no nació de linaje brahmánico sino *kṣátriya* —del clan Hari—, al que van asociadas ideas nada ortodoxas. La religión de Kṛṣṇa comprende muchos elementos que originariamente no formaban parte del sistema intelectual védico; y Kṛṣṇa, en la célebre leyenda que lo representa levantando el monte Govardhan, aparece desafiando a Indra, el rey de los

[57] Cf. supra, pág. 58, la nota del compilador, y Apéndice B. El *Yoga,* el *Sāṅkhya* y el budismo serán tratados más adelante, infra, cap. II y IV.

[58] Cf. supra, pág. 41.

[59] Tratado infra, págs. 299-322.

dioses védico-arios, y hasta humillándolo[60]. Además, el padre de Kṛṣṇa, Vasudeva, era hermano del padre del vigésimo segundo *Tīrtháṅkara* jaina, el Señor Ariṣṭanemi y, por lo tanto, su conversión a la comunidad ortodoxa tiene que haber sido reciente.

Como veremos en los capítulos siguientes, la historia de la filosofía india se caracteriza sobre todo por una serie de crisis de interacción entre el estilo de pensamiento y de experiencia espiritual de los invasores védico-arios y el estilo primitivo dravídico no ario. Los brahmanes fueron los principales representantes del primer estilo, en tanto que el otro fue conservado y finalmente impuesto por las casas reales sobrevivientes de la población india nativa, de prearios de piel oscura. El jainismo conserva la estructura dravídica con mayor pureza que las otras grandes tradiciones indias y, en consecuencia, es una manifestación directa, comparativamente sencilla, clara y simple, del dualismo pesimista en el que reposa no solo el pensamiento del *Sāṅhya,* del *Yoga* y del budismo primitivo, sino también gran parte de los argumentos de las *Upániṣad*, e inclusive el denominado "nodualismo" del *Vedānta:* por estas razones, en este capítulo nos ocuparemos primeramente de él, y luego, en el capítulo VII, pasaremos a los sistemas, muy afines, del *Sāṅkhya* y del *Yoga.* El capítulo VIII será dedicado al majestuoso desarrollo brahmánico, que constituye la línea principal de la ortodoxia hindú y que es la columna vertebral de la vida y del saber de la India, en tanto que el budismo será discutido en el capítulo IX, primero como una vigorosa y demoledora protesta contra la supremacía de los brahmanes, pero finalmente como una enseñanza no muy distinta de la que imparten las escuelas brahmánicas ortodoxas. Finalmente, en el capítulo X, presentaremos y reseñaremos brevemente el tema del Tantra, que es una aplicación psicológica, sumamente complicada, de los principios de la síntesis ariodravídica, que configuró a las filosofías y prácticas budistas y brahmánicas en la época medieval y que hasta hoy inspira no sólo la totalidad de la vida religiosa de la India sino también gran parte de las enseñanzas populares y esotéricas de las grandes naciones budistas: Tibet, China, Corea y Japón.

Pero volvamos a los *Tīrtháṅkara.* Como dijimos, representan lo más vívidamente posible la victoria, destructora de la vida, del principio trascendente sobre las fuerzas de la carne. Pārśva, y los otros colosos, cuyas altas formas talladas en alabastro apuntan al cielo como flechas, se liberaron de las esferas de los temores y deseos humanos pasando a un reino alejado de las condiciones, victorias y vicisitudes del tiempo. Erguidos en la posición de "desprenderse del cuerpo", o sentados en la recogida "postura del loto" propia del *yogin* concentrado, representan un

[60] *Sister* Nivéditā y Ananda K. Coomaraswamy, *Myths of the Hindus and Buddhists,* Nueva York, 1914, págs. 230-232.

ideal en verdad muy diferente del tonante ideal védico que afirma el mundo según la fórmula de "morir en torno al Poder sagrado"[61].

Veintidós de estos *Tīrtháṅkara* jaina, negadores de la vida, pertenecen a la antigua y semimítica Dinastía Solar, de la cual se considera que descendió el salvador hindú Rāma, y que por su ambiente está lejos de ser aria, mientras que los otros dos pertenecen al clan Hari, la familia de Kṛṣṇa, el héroe popular de piel azulnegra. Todas estas figuras, Kṛṣṇa, Rāma y los *Tīrtháṅkara* representan el resurgimiento de una concepción del mundo totalmente distinta de la de los triunfantes pastores de ganado y jinetes belicosos que habían entrado en la India desde las llanuras transhimalayas y cuya forma de vida se había impuesto durante casi mil años a todos los que la habían enfrentado. Los *Veda,* como los himnos homéricos de los griegos, fueron productos de una conciencia dedicada a la acción, mientras que las figuras de los *Tīrtháṅkara* se destacan como las expresiones más notables de todo el arte representativo del ideal que niega el mundo y rechaza absolutamente los atractivos de la vida. No encontramos aquí el dominio de las fuerzas cósmicas puestas al servicio de la voluntad humana, sino, por el contrario, la implacable trituración de las fuerzas cósmicas, tanto las del universo externo como las que palpitan en el torrente de la sangre.

Pārśva, el vigesimotercer *Tīrtháṅkara,* es el primero de una larga serie que podemos encuadrar en un marco histórico; Ariṣṭanemi —que lo precedió inmediatamente, y cuyo hermano, Vasudeva, fue padre de Kṛṣṇa, el popular salvador hindú— es apenas perceptible. Y aún así, hasta en la biografía de Pārśva el elemento legendario es tan fuerte que nos cuesta sentir la presencia de un ser humano realmente vivo y animado. La situación es diferente, sin embargo en el caso del último *Tīrtháṅkara,* Vardhamāna Mahāvīra, porque éste vivió y enseñó en la época, comparativamente bien documentada, del Buddha. Lo podemos imaginar fácilmente moviéndose entre los innumerable monjes y maestros de esa época de fermento intelectual. Tanto los textos budistas como los jaina nos permiten captar reflejos de su presencia e influjo.

Como todos los *Tīrtháṅkara* anteriores y como su contemporáneo el Buddha, Mahāvīra tampoco era de ascendencia aria ni tenía el menor parentesco con los semidivinos videntes, sabios, cantores y magos, antepasados de las familias brahmánicas y fuentes de la tradicional sabiduría védica ortodoxa. Era un *kṣátriya* del clan Jñāta (por lo que se lo llamaba Jñāta-putra, "hijo de Jñāta"), había nacido en Kuṇḍagrāma[62] (*kuṇda,* "agujero practicado en el suelo para almacenar agua"; *grāma,* "aldea"), suburbio de la floreciente ciudad de Vaisālī (la moderna Basarh, a

[61] Cf. supra, págs. 63-69.

[62] Ciudad gobernada por caudillos feudales indios, conocidos también por los antiguos documentos budistas relativos al itinerario del Buddha (cf. *Mahāparinibbāna-suttanta*).

unos cuarenta kilómetros al norte de Patna, en la provincia nororiental de Bihār), y sus padres, Siddhārta y Triśālā, eran ya piadosos jaina, devotos del Señor Pārśva. Mahāvīra fue su segundo hijo, y sus padres le pusieron el nombre de Vardhamāna, que significa "crecimiento, aumento". A su debido tiempo se casó con una joven que sus padres le habían elegido, Yaśodā, que le dio una hija, Aṇojjā. Cuando sus padres murieron, Mahāvīra tenía treinta años; habiendo tomado la dirección de la familia su hermano mayor, Nandivárdhana, Vardhamāna le solicitó permiso para llevar a cabo su resolución de hacerse monje, y su hermano le permitió cumplir el proyecto por tanto tiempo acariciado. Las autoridades monásticas también aprobaron su petición, e ingresó en la Orden cumpliendo los, usuales ritos jaina.

Luego vinieron doce años de severas mortificaciones. Después de trece meses descartó sus ropas y al final de una larga y dura prueba alcanzó el estado de "aislamiento e integración" (*kévaIa*) que implica la omnisciencia y la liberación con respecto a toda esclavitud terrena, correspondiente a la "iluminación" *(bodhi)* de los Buddha. Mahāvīra vivió en la tierra cuarenta y dos años más, predicando universalmente la doctrina e instruyendo a sus once discípulos principales, llamados *gaṇadhāra,* "cuidadores de la multitud (de los seguidores)". Cuando murió en Pāvā, logrando así la liberación final *(nirvāṇa),* tenía setenta y dos años de edad. La secta *svetā'mbara* sitúa esta fecha en el año 527 a.C., como comienzo de su era; los *digámbara* la colocan en 509, y los investigadores modernos alrededor de 480, pues Mahāvīra falleció sólo unos años antes que el Buddha[63].

Un diálogo que se conserva entre las sagradas escrituras de la secta *svetā'mbara*[64] afirma que las enseñanzas de Pārśva y de Mahāvīra son esencialmente las mismas. Keśi, adherente de Pārśva, hace preguntas a Sudharma-Gáutama, uno de los discípulos del maestro más joven, Mahāvīra, y todas sus preguntas reciben respuestas que le parecen erróneas. Finalmente Mahāvīra lo apremia diciéndole: "Según Pārśvanātha los Grandes Votos son en número de cuatro; ¿por qué, entonces, Vardhamāna dijo que eran cinco?" A lo cual Gáutama contestó: "Pārśvanātha comprendió el espíritu de su época y se dio cuenta de que a la gente de su tiempo le convenía una enumeración de cuatro Grandes Votos; Mahāvīra presentó los mismos cuatro votos como si fueran cinco a fin de que la doctrina jaina fuera más aceptable a la gente de su tiempo. No hay diferencia esencial en las enseñanzas de ambos *Tīrtháṅkara*".

El quinto voto, que Keśi, adherente de la enseñanza de Pārśva, ahora ponía en cuestión, era el que se refería a las ropas y que había producido el cisma,

---

[63] Esta biografía se basa en el relato que da Jacobi, en el artículo "Jainism", en Hastings, *Encyclopaedia of Relígion and Ethics,* vol. VII, págs. 466-467.

[64] *Uttarādhyáyana Sûtra* 23 (Sacred Books of the East, vol. XLV, págs. 119 y sigs.). La autenticidad de este texto es negada por los *digámbara.*

pues implicaba una serie de revisiones de actitud y de conducta. Los conservadores no solo insistían en permanecer "vestidos de cielo", sino que también rechazaban todas las demás reformas de Mahāvīra. Por ejemplo, Mahāvīra permitía que las mujeres profesaran votos de ascetismo, en tanto que en la secta "vestida de cielo" se les prohibía hacerlo y tenían que esperar una posterior encarnación masculina. Sin embargo, es verdad que Mahāvīra no predicó nada absolutamente nuevo; solo modificó y desarrolló lo que Pārśvanātha ya había enseñado, y que a su vez seguramente había sido enseñado por muchos santos y sabios de épocas anteriores[65].

Las escrituras de los jaina mencionan como contemporáneos de Mahāvīra a los mismos reyes del noreste de la India que según fuentes budistas reinaron durante la vida del Buddha. Los textos canónicos de los budistas, que datan de los primeros siglos a. C., mencionan frecuentemente a los jaina bajo su antiguo nombre de *nirgrantha*[66], "sin nudo, lazo o atadura", es decir, "los desatados", y se refieren a ellos como si constituyeran una secta rival, pero en ninguna parte se los considera como de reciente fundación. A su jefe lo llaman Jñātaputra Vardhamāna, ("Vardhámāna, hijo del clan Jñāta"), Mahāvīra (el "Gran Héroe"), y Jina (el "Vencedor"), y, en contraste con el Buddha, nunca se lo presenta como discípulo de maestros cuyas doctrinas no le satisficieron. Mahāvīra permaneció fiel a la tradición en que había nacido y que abrazó plenamente cuando se hizo monje jaina. Al alcanzar la meta suprema perseguida por esta tradición —proeza muy rara—, no la refutó sino que conquistó nueva fama para el viejo camino. También en contraste con el Buddha, nunca se dice que la iluminación de Mahávira le permitiera comprender un nuevo principio filosófico o le proporcionara algún conocimiento especial que no fuera familiar a su época. No fue el fundador de una nueva comunidad ascética sino el reformador de una comunidad antigua. No enseñó una doctrina nueva; solo se dice que en el momento de su iluminación adquirió el conocimiento perfecto de algo que tanto él como su comunidad ya conocían imperfecta y

---

[65] *Nota del editor:* Quizá el lector tenga dificultades para seguir la argumentación de Zimmer, pues en el texto al cual se refiere (*Uttarādhyáyana Sūtra* 23.29), la afirmación acerca de las ropas es precisamente lo contrario de lo que podría esperarse. Dice: "La ley enseñada por Vardhamāna prohíbe usar ropas, pero la del gran sabio Pārśva permite una prenda inferior y otra superior". Confieso que no sé cómo Zimmer había pensado tratar esta contradicción, pues no ha dejado notas al respecto, y no recuerdo haber discutido con él este punto. Sus originales sobre esta parte de la historia del jainismo han quedado incompletos. Sin embargo, como subraya el hecho de que "la autenticidad de este texto es negada por los *digámbara*" (véase la nota supra), puede ser que se propusiera sugerir que los *svetā'mbara* invirtieron la situación histórica para dar a sus costumbres el prestigio del maestro más antiguo. Esto daría a los *digámbara* la apariencia de seguir una regla posterior y meramente temporaria, cuando en realidad, según su tesis, eran los *svetā'mbara* quienes representaban la forma más reciente. Como se ha observado más arriba (pág.172, en la nota del compilador), Zimmer se adhiere a la versión *digámbara* de la secuencia histórica de las modas de los "vestidos de cielo" y de los "vestidos de blanco".

[66] *Nirgrantha* es palabra sánscrita; la voz páli, en los textos budistas es *Nigaṇṭa.*

parcialmente. Se limitó a entrar en un orden preexistente desde hacía mucho tiempo y unos doce años más tarde alcanzó la realización. De este modo cumplió plenamente lo que había sido prometido, lo que su tradición siempre había indicado como última instancia de su sagrada, detallada y compleja representación religiosa de la naturaleza del hombre y del universo.

Por consiguiente, los documentos históricos budistas parecen abonar la tesis jaina tradicional de que Mahāvīra fue el último —no el primero, como han afirmado hasta hace poco, con insistencia, los eruditos occidentales— de los jaina "Autores del cruce del torrente del renacimiento a la otra orilla". Y, como hemos visto, hay buenas razones para conceder que el "Autor del cruce" que le precedió, Pārśvanātha, puede haber sido un personaje histórico real.

Pero antes de Pārśvanātha está Ariṣṭanerni (o Neminātha), el vigésimo segundo *Tīrtháṅkara* de la actual fase "descendente" *(avasárpiṇī*) del ciclo universal del tiempo cósmico[67], cuyo emblema distintivo es el clarín de guerra hindú —la caracola—, y cuyo color iconográfico es el negro[68]. Su existencia no está probada por documentos históricos ricos, pero se refleja en narraciones legendarias que lo relacionan con los héroes del período feudal de la caballería indoaria descrito en el *Mahābhā'rata y en* la leyenda de Kṛṣṇa. Se dice que era primo hermano de Kṛṣṇa; su padre, Samudravíjaya ("Conquistador de toda la tierra, hasta las costas de los océanos"), había sido hermano del padre de Kṛṣṇa, Vasudeva. Por ser heterodoxo[69], el ciclo hindú de Kṛṣṇa lo pasa por alto. Este ciclo, a pesar de que también presenta rasgos heterodoxos, ha sido incorporado al gran corpus de leyendas ortodoxas; pero los jaina pretenden que Neminãha fue muy superior a Kṛṣṇa, tanto por sus hazañas físicas como por sus realizaciones intelectuales. Su disposición amable y modesta, así como su rechazo del lujo y la adopción de la vida ascética, lo pintan como exacto reverso de Kṛṣṇa. Su nombre completo, Ariṣṭanemi, es un epíteto de la rueda solar y del carro solar, "cuya llanta (*nemi*) está indemne (*ariṣṭa*) = es indestructible"; lo cual sugiere que pertenecía a la antigua dinastía solar[70].

---

[67] El ciclo del tiempo gira continuamente, según los jaina. El actual período "descendente" (*avasárpiṇī*) fue precedido y será seguido por uno "ascendente" (*utsárpiṇī*). *Sárpiṇī* sugiere el movimiento reptante de una "serpiente" *(sarpin); ava-* significa "abajo", y *ut-* quiere decir "arriba". El ciclo serpentino del tiempo (la serpiente que envuelve al mundo, mordiéndose su propia cola) seguirá dando vueltas siempre, a través de estos períodos "ascendentcs" y "descendentes".

[68] Así como cada *Tīrtháṅkara* tiene un emblema distintivo (cf supra, pág. 175), así también tiene un color. El de Mahāvīra, cuyo animal es el león, es dorado; el de Pārśvanātha, azul (cf. Jacobi, loc. cit., pág. 466).

[69] Cf. supra, pág. 58, la nota del compilador.

[70] Cf. supra, pág. 92.

Con este *Tīrtháṅkara,* la tradición jaina pasa los límites de la historia documental para internarse en el terreno del pasado mitológico. Pero de aquí no se desprende que el historiador tenga derecho a afirmar que ningún gran renovador y maestro de la religión jaina —quizá llamado Ariṣṭanemi— precedió a Pārśvanātha. Lo que ocurre es que no estamos en condiciones de saber hasta dónde debe permitirse que la imaginación se remonte siguiendo la línea de los *Tīrtháṅkara.* Pero evidentemente las fechas asignadas por la tradición jaina deben rechazarse tan pronto como vayamos más allá de Pārśvanātha, porque se dice que Ariṣṭanemi vivió ochenta y cuatro mil años antes que Pārśvanātha, lo cual nos llevaría al paleolítico inferior, en tanto que del *Tīrtháṅkara* precedente, Nami (cuyo emblema es el loto azul y cuyo color es el del oro), se cuenta que murió cincuenta mil años antes que Ariṣṭanemi, es decir, en la época eolítica; a Súvrata, el vigésimo (cuyo animal es la tortuga y cuyo color es el negro) se le fija una fecha anterior en un millón y cien mil años. Y con Malli, el decimonono (cuyo emblema es una jarra y cuyo color es el azul) ya nos internamos en las eras geológicas prehumanas, mientras que Ara, Kunthu, Śānti, Dharma, Ananta, Vímala y otros nos transportan aun más allá de los cálculos geológicos.

Esta larga serie de salvadores semimitológicos, que se prolonga hacia el pasado, época tras época, cada uno de los cuales ilumina el mundo de acuerdo con las exigencias de su tiempo, pero adhiriéndose estrictamente a la doctrina única, tiende a afianzar la creencia de que la religión jaina es eterna. Una y otra vez ha sido revelada y renovada, en cada una de las edades indefinidamente sucesivas, no solo por los veinticuatro *Tīrtháṅkara* de la actual serie "descendente", sino por un número infinito de mundos sin término. La duración de la vida y la estatura de los *Tīrtháṅkara* mismos en las fases más favorables de los ciclos que se repiten eternamente (los primeros períodos de las series deseendentes y los últimos de las series ascendentes) son fabulosamente grandes; en efecto, en los buenos tiempos de antaño las dimensiones físicas del hombre, así como su fuerza y su virtud, eran mucho mayores de las que hoy se conocen. Por esta razón, las imágenes de los *Tīrtháṅkara* son colosales. Las proporciones enanas de los hombres y héroes de épocas inferiores son resultado y reflejo de la disminución de su valor moral. Hoy ya no somos gigantes; en realidad, somos tan pequeños, física y espiritualmente, que la religión de los jaina se ha tornado demasiado difícil, y en este ciclo no habrá más *Tīrtháṅkara.* Además, a medida que se aproxime el momento en que ha de concluir nuestra actual época descendente, la escala de la humanidad decaerá aún más, la religión de los jaina desaparecerá, y finalmente la tierra se convertirá en una indescriptible marisma de violencia, bestialidad y dolor. Esta filosofía es profundamente pesimista. La ronda de los renacimientos en el mundo es infinita, está llena de sufrimiento y no sirve de nada. Por sí

misma no puede proporcionar la liberación; carece de gracia redentora; hasta los dioses están sujetos a su engañoso hechizo. Por lo tanto, el ascenso al cielo, lo mismo que el descenso a los infiernos o purgatorios, es una mera fase o etapa de la ilusión. Como resultado de una conducta meritoria, uno renace como un dios entre dioses; como resultado de la mala conducta, se renace entre las criaturas del infierno, o como un animal entre las bestias; pero no hay escapatoria, por ningún lado, de esta perenne circulación. Continuaremos girando siempre, a través de las diferentes esferas de placeres sin importancia y de dolores insoportables, a menos que de alguna manera consigamos liberarnos *nosotros mismos.* Pero esto sólo puede realizarse por un esfuerzo heroico, por una larga y realmente terrible prueba de austeridades y de progresiva autoabnegación.

4. LAS CUALIDADES DE LA MATERIA

Según la cosmología jaina, el universo es un organismovivo, animado en todas sus partes por mónadas vitales que circulan por sus miembros y esferas. Este organismo es inmortal y nosotros —es decir, las mónadas vitales que constituyen la sustancia misma del gran cuerpo imperecedero— también somos imperecederos. Ascendemos y descendemos pasando por diversos estados del ser, ora humano, ora divino, ora animal; y los cuerpos parecen morir y nacer, pero la cadena es continua, las transformaciones infinitas, y todo lo que hacemos es pasar de un estado al siguiente. La visión interior del santo y vidente jaina que ha sido iluminado percibe la manera como las indestructibles mónadas vitales circulan por el universo. Las mónadas vitales que gozan de los estados superiores del ser, es decir, las que son temporariamente humanas o divinas, poseen cinco facultades sensoriales, así como una facultad pensante *(manas),* duración de vida (*āyus*), fuerza física *(kāya-bala),* poder de la palabra *(vácana-bala)* y el poder de respirar *(śvāsocchvāsa-bala).* En las otras filosofías clásicas de la India —*Sāṅkhya, Yoga y Vedānta*— encontramos las mismas cinco facultades sensoriales que aparecen en la fórmula jaina (tacto, olfato, gusto, oído y vista); pero se añaden las "cinco facultades de acción", que comienzan con el habla (*vā*c, correspondiente a la jaina *vácana-bala),* para proseguir con el acto de agarrar *(pānī,* la mano), la locomoción *(pāda,* los pies), la evacuación (*pāyu*, el ano) y la reproducción *(upastha*, el órgano de la generación). Se conserva *manas* (la facultad de pensar) pero aparece ligada a otras funciones psíquicas: *buddhi* (la inteligencia íntuitíva) y *ahaṅkāra* (la conciencia del ego). También se añaden los cinco *prāṇa* o

"alientos vitales"[71]. Al parecer, las categorías jaina representan un análisis y descripción de la naturaleza humana relativamente primitivos, arcaicos, muchos de cuyos detalles sirven de base y han quedado incorporados a la concepción india clásica, de fecha posterior.

Las ranas, los peces y otros anímales que no provienen de un útero carecen de la facultad de pensar *(manas),* y por consiguiente reciben el nombre de *a-sañjñin* ("insensibles"), en tanto que los elefantes, los leones, los tigres, las cabras, las vacas y el resto de los mamíferos, por tener facultad pensante, son *sañjñin.* Los diferentes seres que están en los infiernos y los dioses inferiores, lo mismo que los seres humanos, son también *sañjñin.* En contraste con esas concepciones que representan el alma como algo diminuto, como un átomo *(aṇu),* o del tamaño de un pulgar, y con asiento en el corazón, el jainísmo considera que la mónada vital *(jīva)* se difunde por todo el organismo. El cuerpo constituye, por así decir, su atuendo; la mónada vital es el principio que anima el cuerpo. Y la sustancia sutil de esta mónada vital está mezclada con partículas de *karman,* como el agua con la leche, o como el fuego con el hierro en una bola de hierro calentada al rojo. Además, la materia kármica da seis colores (*leśyā*) a la mónada vital. Por esto se dice que hay seis tipos de mónada vital, en serie ascendente, cada una con su color, olor, gusto y cualidad de tangibilidad[72] como sigue:

6. blanca *(śukla)*
5. amarilla o rosada *(padma,* como un loto)

4. rojo fuego *(tejas)*
3. gris paloma *(kapota)*

2. azul oscuro *(nila)*
1. negro *(kṛṣṇa)*

Estos seis tipos se distribuyen en tres grupos de a dos, y cada par corresponde precisamente a una de los tres *guṇa* o "cualidades naturales"

[71] Estas categorías clásicas son tratadas infra, págs. 253-264. En el jainisino, el término *prāṇa* no se usa en el sentido de "aliento vital" sino de "potencia corporal" y se refiere a las diez facultades citadas más arriba. Zimmer sugiere que el análisis de la psique que prevaleció en el período clásico de la filosofía india, en la síntesis de los llamados "seis sistemas", no era originariamente una aportación brahmánica, sino de origen no ario, introducida a través del *Sāṅkhya* y del *Yoga,* y que sus categorías están prefiguradas en la concepción jaina. Para los seis sistemas, véase el Apéndice A.

[72] No es muy difícil, ni siquiera a nosotros, imaginarnos una mónada vital maloliente o agria, o dulce y fragante.

de las escrituras clásicas del *Sāṅkhya* y del *Vedānta*[73]. Las *lśyā* jaina que llevan los números 1 y 2 son oscuras; corresponden al *guṇa tamas*, "oscuridad". La *lśyā 3* es de color gris humo, y la 4 es rojo color de llama; ambas pertenecen al fuego y, así, corresponden al *guṇa rajas* (fuego = *rajas*, "color rojo"; cf. *rañj*, "teñir de rojo"; *rakta*, "rojo"). Finalmente, las *lśyā* 5 y 6 son claras y luminosas, pues son estados de relativa pureza, y constituyen las contrapartidas jaina del clásico *guṇa sattva;* "virtud, bondad, excelencia, claridad; ser ideal; el estado supremo de la materia". En suma, las seis *lśyā* jaina parecen representar algún sistema de prototipos arcaicos de los cuales derivaron los elementos de la teoría de los *guṇa*, que posteriormente ejerció gran influencia.

El color negro caracteriza a la gente cruel, despiadada y brutal que daña y tortura a los demás seres. El azul oscuro caracteriza a las personas venales y depravadas, codiciosas, insaciables, sensuales y veleidosas. El gris paloma es típico de los temerarios, imprudentes, incontrolados e irascibles; en tanto que el rojo fuego es el color de los prudentes, honestos, magnánimos y devotos. El amarillo es signo de compasión, consideración, ausencia de egoísmo, no violencia y autodominio. Las almas blancas son desapasionadas, absolutamente desinteresadas e imparciales.

A través de los órganos físicos la materia kármica de seis colores afluye a la mónada como el agua entra en un estanque a través de los canales. Los actos pecaminosos producen un "influjo de *karman* malo" (*pāpa-ā'srava*), lo cual aumenta la materia negra de la mónada. Por el contrario, los actos virtuosos producen un "influjo de *karman* bueno o sagrado" (*puṇya-ā'srava*), que tiende a blanquear la mónada. Pero aun este *karman* santo mantiene a la mónada atada al mundo[74]. Aumentando la materia kármica amarilla y blanca, los actos virtuosos producen los lazos más suaves y

---

[73] *Nota del compilador*: Aquí tambien Zimmer señala el hecho de que en el jainismo se prefiguran las categorías indias clásicas. Sobre los *guṇa* se encontrará un extenso pasaje infra, págs. 236-238; al lector que no esté farniliarizado con este concepto le convendrá volver al presente párrafo después de acabar la lectura de aquella sección. Sin embargo, por adelantado puede afirmarse que, según la concepción clásica hindú, la materia (*prákṛti*) se caracteriza por las tres cualidades (*guṇa*) siguientes: inercia (tamas), actividad (*rajas*) y tensión o armonía (*sattva*) , que no son meramente facultades sino la materia misma del universo, que se dice está constituido por los *guṇa* como una soga con tres cuerdas retorcidas: el *guṇa tamas* es, por así decir, el negro; el *rajas*, rojo, y el *sattva*, blanco. Cuando predomina el *tamas*, la disposición del individuo es torpe, perezosa y resentida; el *rajas* lo torna agresivo, heroico y orgulloso, y el *sattva* lo conduce al reposo iluminado, a la bondad y el entendimiento.

[74] Compárese *Bhágavad-Gītā* 14. 5-9*:* "Los *guṇa —sattva, rajas* y *tamas*— que nacen de la materia, atan firmemente al inmortal morador-del-cuerpo al cuerpo. El *sattva,* por ser inmaculado, es luminoso y posee la naturaleza de la paz y de la serenidad; ata creando apego a la felicidad y al conocimiento. El *rajas,* esencia de la pasión, es causa de sed y de fascinación; ata al morador-del-cuerpo apegándolo a la acción. Finalmente, el *tamas* nace de la ignorancia y aturde a todos los seres encarnados; ata por inadvertencia, indolencia y sueño. Así, mientras el *tamas* oscurece el juicio y apega al error, el *rajas* apega a la acción y el *sattva* a la felicidad".

agradables; pero son siempre lazos, y no bastan para consumar la liberación. Para obtener el *nirvāṇa* hay que anular los "influjos" (*ā'srava*) de toda clase, y esta detención de la vida solo puede efectuarse absteniéndonos de actuar en todo sentido. bueno o malo[75].

Un hecho fundamental que los "adeptos" de la sabiduría india suelen pasar por alto es el hecho de que los maestros indios y los que se han liberado de las cadenas del mundo rechazan por entero todos los valores de humanidad. La "humanidad", en el sentido del ser humano, el ideal de su perfección y el de la sociedad humana perfecta, tuvo suprema importancia para el idealismo griego, como hoy lo tiene para el cristianismo occidental en su forma moderna; pero, ante los ojos de los sabios y ascetas indios, los *Mahātma* y salvadores iluminados, la "humanidad" no era otra cosa que una cáscara que debía ser perforada, destrozada y abandonada. En efecto, la perfecta inactividad en el pensamiento, la palabra y la acción solo es posible cuando uno ha muerto para *todos* los intereses de la vida: muerto al dolor y al placer así como a todo impulso de poder; muerto a los atractivos del ejercicio intelectual, muerto a las cuestiones sociales y políticas; profunda y absolutamente desinteresado por el propio carácter del ser humano. La sublime y suave cadena final, la virtud, es algo que también habrá que cortar. No se la puede considerar como meta sino solo como comienzo de la gran aventura espiritual del "Autor del cruce", un escalón en el camino hacia la esfera sobrehumana. Esta esfera, además, no es solo sobrehumana sino también superdivina: está más allá de los dioses, de sus cielos, de sus placeres, de sus poderes cósmicos. En consecuencia la "humanidad", tanto en su aspecto individual como en el colectivo, ya no puede preocupar a nadie que se esfuerce seriamente por alcanzar la perfección siguiendo el camino de la sabiduría india. La humanidad y sus problemas pertenecen a las filosofías de la vida que hemos discutido más arriba: las filosofías del éxito *(artha),* del placer *(kāma)* y del deber *(dharma);* pero éstas no interesan a quien literalmente ha muerto al tiempo, y para quien la vida es la muerte.

[75] El *Tīrthάṅkara* jaina, en virtud de su ilimitada intuición u omnisciencia, que se basa en la pureza cristalina e infinita irradiación de la mónada: vital liberada de su sustancia kármica, percibe directamente, en todas y cada una, el preciso color, sabor, fragancia y cualidad de la materia que infecta a la mónada vital; sabe exactamente el grado de contaminación, oscuridad o brillo de cada individuo que el *Tīrthάṅkara* ve, pues la luminosidad de la mónada atraviesa todo el organismo, y se concibe como algo que emana aún más allá de la estricta circunferencia del cuerpo, de tal modo que forma a su alrededor un halo, invisible a los mortales corrientes, pero claramente perceptible al santo iluminado. Aquí tenemos el arcaico antecedente del halo —el "aura" de los teósofos— que envuelve a toda forma viviente y que por sus matices, oscuridades o brillos denuncia el estado del alma, mostrando si uno se halla sumido en pasiones animales oscurecedoras y en ofuscadoras propensiones egoístas, o si ha avanzado por el camino hacia la purificación y hacia la liberación con respecto a las cadenas de la materia universal.

"Dejad que los muertos entierren a sus muertos[76]"; tal es la idea que queremos expresar. Pero justamente por ello nos resulta muy difícil, a nosotros los cristianos del Occidente moderno, apreciar y asimilar el mensaje tradicional de la India.

La divinización heroica o sentimental del hombre según las líneas de los ideales humanitarios clásicos y modernos es algo totalmente extraño a la mentalidad india. Desde el punto de vista indio, la especial dignidad del ser humano consiste solamente en el hecho de que es capaz de ser iluminado, liberado de la esclavitud, y por ello, en última instancia, puede actuar como supremo maestro y salvador de todos los seres, inclusive los animales y los dioses. La mónada vital que ha alcanzado madurez suficiente para realizar esta tarea superdivina desciende a la tierra desde el alto reino de la bienaventuranza celeste, como lo hizo la mónada del Salvador jaina, Pārśvanātha[77], pues ante su sabiduría los temporarios deleites y poderes de los dioses carecen de importancia. Luego, en una existencia final entre los hombres, el salvador mismo obtiene la iluminación perfecta, y con ella la liberación; y con sus enseñanzas renueva la doctrina intemporal acerca del camino para alcanzar esta meta.

Este pasmoso ideal, expresado en las legendarias biografías de los Buddha y los *Tīrthάṅkara,* fue tomado en serio y al pie de la letra como un ideal para todos. Se lo consideró como un ideal realmente abierto al hombre, y se tomaron medidas para realizarlo. Al parecer, era una visión prearia y no brahmánica del puesto del hombre en el cosmos, que se originó en el subcontinente indio. El camino de perfeccionamiento enseñado por esta doctrina era el del ascetismo del *Yoga* y el de la autoabnegación, y la imagen que la visión interior debía tener siempre presente era la de un salvador humano que habría de redimir a todos, inclusive a los dioses.

En Occidente, estas ideas han sido sistemáticamente reprimidas como herejías: una herejía de titanismo. Ya para los griegos era la falta clásica del héroe trágico, la ὕβρις de los antidioses o titanes, mientras que la Iglesia Cristiana se ha burlado de tal pretensión por considerarla sencillamente increíble[78]. Sin embargo, en la poesía cristiana moderna se puede señalar por lo menos un ejemplo importante de la idea de un ser humano que va a rescatar a Dios. En efecto, cuando en el tercer acto de la ópera de Wagner, Parsifal retorna con la lanza sagrada, cura a Amfortas, el guardián del grail, que estaba enfermo, y devuelve el grail a sus benéficas funciones, las voces de los ángeles cantan desde las alturas; "¡Redención para el Redentor!" Es decir: la sagrada sangre de Cristo ha sido redimida de

[76] San Mateo, 8: 22.

[77] Supra, págs. 161-162.

[78] Véase, por ejemplo, lo que dicen de Simón Mago, Justino el Mártir (*Dial. cum Tryph.* CXX, 16), Tertuliano (*De Idol.* 9, *De Fuga* 12. *De Anima* 34, *Apol.* 13) y Orígenes (C. *Celsum,* 1 57, VI 11) o cualquier otra exposición de misioneros cristianos actuales acerca de la religión india.

la maldición o el encantamiento que anulaba su acción. Y también en *El anillo de los Nibelungos,* de Wagner, encontramos un paralelo pagano de este motivo desarrollado en términos casi idénticos. Brunilda calma los sufrimientos de Wotan haciendo descansar al Padre supremo de todo el universo al devolver el anillo a las aguas primordiales, y canta a Wotan: "*Ruhe nun, ruhe, du Gott*!" (descansa, ahora, descansa, tú, Dios!). El individuo iluminado, perfeccionado por el sufrimiento, omnisciente por la compasión, desapegado por la conquista de su Yo, redime el principio divino que, por sí solo, es incapaz de desligarse de su propia fascinación por el juego cósmico[79].

5. LA MÁSCARA DE LA PERSONALIDAD

En la epopeya homérica, Ulises bajó al mundo subterráneo a pedir consejo a los muertos y encontró en la lóbrega tierra crepuscular de Plutón y Perséfona las sombras de sus antiguos amigos y compañeros que habían caído en el sitio de Troya, o fallecido durante los años siguientes a la conquista de la ciudad. No eran más que sombras en un reino de penumbra; pero cada uno de ellos pudo ser reconocido al momento, pues todos conservaban los rasgos que habían poseído en la tierra. Aquiles declaró que preferiría la vida dura y sin gozos de un oscuro campesino a plena luz del día entre los vivos, a la melancólica monotonía de su actual semiexistencia como el más grande de los héroes entre los muertos; sin embargo, Aquiles conservaba perfectamente su identidad. La fisonomía, la máscara de la personalidad, había sobrevivido a la separación del cuerpo y al largo exilio que lo había alejado de la esfera humana y de la superficie de la tierra. En ningún pasaje de la epopeya griega encontramos la idea de que el héroe muerto pierda su identidad con respecto a su existencia anterior, temporal. Los griegos de la época homérica no tuvieron en cuenta la posibilidad de que uno pudiera perder la personalidad histórica. Tampoco se le ocurrió a la mentalidad cristiana medieval. Dante, como Ulises, fue un viajero que recorrió el mundo de ultratumba. Conducido por Virgilio entre los círculos del Infierno y del Purgatorio, subió a las esferas y por todas partes, en todo el recorrido de su viaje, vio y conversó con amigos y enemigos personales, héroes miticos y grandes figuras de la historia. Todos fueron reconocidos enseguida, y todos satisficieron su insaciable curiosidad volviendo a contar sus biografías, demorándose, con relatos y argumentos, en pequeños detalles de sus breves y fútiles existencias individuales. Sus antiguas personalidades parecen haberse conservado perfectamente bien a través de sus largos vagabundeos por los vastos ámbitos de la eternidad.

[79] Zimmer, *The King and the Corpse,* págs. 51-52.

Aunque definitivamente separados de los breves momentos de sus vidas terrenas, todavía estaban preocupados por los problemas y molestias de sus biografías y perseguidos por la idea de sus culpas, que los acuciaban en las formas simbólicas de sus respectivos castigos. La personalidad los tenía a todos en sus garras, tanto a los santos del Cielo en su gloria como a los torturados y sufrientes habitantes del Infierno. En efecto: según los cristianos medievales, la personalidad no había de perderse con la muerte ni habría de desaparecer, purgada por las experiencias del más allá. La vida de ultratumba habría de ser más bien una segunda manifestación y experiencia de la esencia misma de la personalidad, realizada en una escala más amplia y en un estilo más libre, y con un despliegue más notable de la naturaleza e implicancias de las virtudes y de los vicios.

Para la mentalidad occidental, la personalidad es eterna, indestructible, indisoluble. Ésta es la idea fundamental en que se basa la doctrina cristiana de la resurrección de la carne, pues la resurrección significa que reconquistamos nuestra querida personalidad en una forma más pura, digna de presentarse ante la majestad del Todopoderoso. Y se supone que esa personalidad perdurará siempre, aunque, por una curiosa falta de lógica, no se cree que haya preexistido en ninguna parte, en cualquier forma o estado, antes del nacimiento carnal del individuo mortal. La personalidad no existía en las esferas extrahumanas, desde toda la eternidad, antes de manifestarse temporalmente en la tierra. Se dice que ha nacido con el acto mortal de la procreación, pero se supone que proseguirá después de desprendernos del mortal atuendo procreado: temporal en su origen, inmortal en su fin.

El término “personalidad” deriva del sustantivo latino persona. Literalmente, *persona* significa la máscara con que el actor del teatro griego o romano se cubría la cara: la máscara “a través de la cual (*per*-) dice (*sonat*) su parte”. La máscara es lo que lleva los rasgos y la caracterización del papel: los que permiten reconocer al héroe o a la heroína, al criado o al mensajero, mientras el actor mismo, detrás de la caracterización, permanece anónimo, como un ser desconocido alejado del drama y constitucionalmente despreocupado por los sufrimientos y pasiones representados en el escenario. Originalmente el término *persona*, en el sentido de “personalidad” debe de haber significado que la gente solo está personificando lo que parece ser. La palabra da a entender que la personalidad es solo la máscara de la parte que uno tiene que representar en la comedia o en la tragedia de la vida y que no debe ser identificada con el actor. No es una manifestación de su verdadera naturaleza sino un velo.

Pero la concepción occidental —que tuvo origen en los griegos y que luego fue desarrollada por la filosofía cristiana— ha anulado la distinción, implícita en el término, entre la máscara y el actor cuyo rostro oculta. Ambos, por así decir, se han vuelto idénticos. Cuando el drama ha terminado no es posible sacarse la persona, que queda adherida en la

muerte y en la vida del más allá. Habiéndose identificado totalmente con la personalidad representada en el momento que pasó en el teatro del mundo, el actor occidental no puede quitársela cuando llega el instante de partir, y la conserva indefinidamente, por milenios y hasta por eternidades, cuando la pieza ha concluido. Perder su *persona* significaría para él perder toda esperanza de futuro más allá de la muerte. Para él la máscara se ha fundido y confundido con su esencia.

Por el contrario, la filosofía india subraya la diferencia, haciendo hincapié en la distinción entre el actor y el papel. Siempre destaca el contraste entre la existencia del individuo que se manífiesta y el ser real del actor anónimo, oculto, velado, encubierto por las vestiduras del drama. En realidad, uno de los esfuerzos dominantes del pensamiento indio a través de todos los tiempos ha sido el de crear una técnica segura para mantener claramente separadas ambas instancias. Durante siglos se han sucedido las minuciosas definiciones de sus relaciones y cooperaciones recíprocas, y han perdurado los esfuerzos prácticos, sistemáticos y denodados para pasar de los confines de una a los insondables abismos de la otra, utilizando sobre todo los innumerables procedimientos introspectivos del *Yoga*. Penetrando y disolviendo todas las capas de la personalidad manifiesta, la conciencia inexorablemente introvertida perfora la máscara y, descartándola finalmente en todos sus estratos, llega al anónimo y curiosamente indiferente actor de nuestra vida.

Aunque en los textos hindúes y budistas hay gráficas descripciones de los tradicionales infiernos y purgatorios, cuyos detalles son minuciosamente presentados, la situación nunca es la misma que encontramos en los mundos escatológicos de Dante y de Ulises, colmados de celebridades muertas hace mucho tiempo que aún conservan todas las características de sus máscaras personales. En los infiernos de Oriente, aunque contienen multitudes de seres que agonizan en medio de sufrimientos, ninguna de las criaturas conserva los rasgos de sus individualidades terrenas. Algunas pueden recordar que una vez estuvieron en alguna otra parte y saber a qué acto se debe el castigo que están sufriendo, pero, en general, todos están sumidos y perdidos en su miseria actual. Así como cualquier perro está absorto en el estado de ser precisamente el perro que es, fascinado por los detalles de su vida actual —y como nosotros mismos estamos en general hechizados por nuestras actuales existencias personales— así también lo están los seres en los infiernos híndúes, jaina y budistas. No pueden recordar ningún estado anterior, ninguna vestidura usada en una existencia previa, sino que se identifican exclusivamente con lo que son ahora. Y ésta es, desde luego, la razón por la cual están en el infierno.

Tan pronto como esta idea india se hace presente al espíritu, se plantea la cuestión de saber por qué uno está obligado a ser lo que es. ¿Por qué tengo que llevar la máscara de esta personalidad que pienso y siento ser? ¿Por

qué tengo que soportar este destino, las limitaciones, ilusiones y ambiciones de este papel peculiar que estoy obligado a representar? O bien, ¿por qué, si me he desprendido de una máscara, estoy de nuevo llevando otra ante las candilejas, representando otro papel en un escenario distinto? ¿Qué es lo que me impulsa a seguir así, a ser siempre algo particular, un individuo, con todos estos particulares defectos y experiencias? ¿Dónde y cómo podré alcanzar otro estado, el de no ser algo particular, acosado por limitaciones y cualidades que obstruyen mi ser puro y sin límites? ¿Podemos convertirnos en algo carente de todo matiz y color específicos, no definidos por una forma, no limitados por cualidades: algo que sea no específico y, por lo, tanto, incapaz de ninguna vida específica?

Tales son las preguntas que conducen a los experimentos ascéticos y a la práctica del *Yoga*. Surgen de un melancólico cansancio, de la voluntad de vivir. La voluntad se ha fatigado, por así decir, de las perspectivas de este infinito antes y después, como si un actor de pronto se aburriera de su oficio. Esta carrera intemporal de trasmigraciones se presenta como una condena a un pasado sin recuerdos y a un futuro sin proyectos. ¿Por qué preocuparnos de ser lo que somos: hombre, mujer, campesino, artista, rico o pobre? Si ya he representado, sin recordarlos, todos los papeles y actitudes posibles, una y otra vez en el pasado irrecuperable y en mundos que se han disuelto, por qué sigo andando?

Sin duda llegaríamos a aborrecer la trillada comedia de la vida si no estuviéramos cegados, fascinados y engañados por los detalles del papel que representamos. Si no estuviéramos hechizados por el argumento del drama en que hemos sido atrapados en el presente, sin duda podríamos decidirnos a renunciar, a abandonar la máscara, el vestido, la parte, todo. No es difícil imaginar por qué, para algunos, podría llegar a ser fastidioso ir con este permanente compromiso, representando personaje tras personaje en este inacabable repertorio de la vida. Cuando se siente la. sensación de fastidio o de náusea (como ha ocurrido repetidas veces en la larga historia de la India), la vida se rebela, se levanta contra su elementalísima tarea o deber de seguir automáticamente adelante. Al pasar del individuo a la colectividad, este impulso da lugar a la fundación de órdenes ascéticas, como las de las comunidades jaina y budistas de monjes sin hogar: huestes de actores renegados, heroicos desertores, que se han exiliado a sí mismos de la farsa universal que es la fuerza de la vida.

Si estos renegados se tomaran la molestia de justificarse, discurrirían así: "¿Por qué tiene que importarnos qué somos? ¿Qué interés auténtico tenemos con respecto a todos esos papeles que la gente continuamente está obligada a representar? Es realmente lamentable la situación del que ignora que uno ya ha represientado toda clase de papeles, una y otra vez, haciendo de mendigo, de rey, de animal, de dios, y que la vida del actor no es mejor en un caso que en otro. Porque el hecho más evidente acerca del

compromiso intemporal es que todos los objetos y situaciones del argumento ya se han ofrecido y perdurado en repetición indefinida a través de los milenios. Hay que ser completamente ciego para seguir sometiéndose a los hechizos de las mismas seducciones de antaño; sojuzgado por las engañosas tentaciones que han seducido a todo ser que haya vivido; saludando con expectación, como a una nueva y emocionante aventura, los mismos hechos triviales que han decepcionado indefinidamente nuestros deseos y experiencias; apegándose a una u otra ilusión. Y todo esto no es más que el resultado del hecho de que el actor sigue representando papeles, cada uno de los cuales aparentemente es nuevo, pero que ya ha sido desempeñado muchas veces, aunque con ropaje ligeramente distinto y con otros repartos. Sin duda es una impasse ridícula. La mente ha sido embrujada, atrapada por las presiones de una ciega fuerza vital que arremolina a las criaturas en una incesante corriente cíclica. ¿Y por qué? ¿Quién o qué lo produce? ¿Quién es el loco que mantiene esta absurda comedia en las tablas?”

La respuesta que habría que dar a quien no fuera capaz de descubrirla por sí mismo es: el hombre; el hombre mismo: cada individuo. La respuesta es evidente, porque cada uno sigue haciendo lo que siempre ha hecho, imaginando continuamente que hace algo diferente. Su cerebro, su lengua, sus órganos de acción están incurablemente dominados por un impulso de hacer algo; y el individuo lo hace. Así es como se crean nuevas tareas, contaminándose a cada minuto con nuevas partículas de materia kármica que ingresan en su naturaleza, afluyen a su mónada vital, mancillan su esencia y oscurecen su luz. Estas complicaciones lo atan a una lóbrega existencia de deseos e ignorancias, en la que atesora su transitoria personalidad como si fuera algo sustancial —adhiriéndose al breve hechizo de la confusa vida, que es lo único que conoce, acariciando este corto paso de la existencia individual entre la cuna y la pira funeraria— y así prolonga inconscientemente el tiempo de su esclavitud extendiéndolo indefinidamente en el futuro. Con su activa persecución de lo que concibe ser su propio bienestar o felicidad, o el de algún otro, solo consigue estrechar sus propias ligaduras y las de los demás.

6. EL HOMBRE CÓSMICO

En el Cercano Oriente precristiano prevaleció la doctrina de que Dios tiene forma humana. Los hebreos, por ejemplo, aunque les estaba prohibido hacer imágenes de su divinidad, lo concibieron antropomórficamente. Jehová creó al hombre a su imagen y semejanza, y todos tenemos forma humana, como descendientes de Adán, porque Jehová tiene esa forma. Jehová es el Primer Hombre, Divino y eterno, mientras que Adán es solo el *primer hombre,* creado a imagen de Jehová, pero hecho de tierra y, por

consiguiente, perecedero. Finalmente, Jesús es el *segundo* hombre, o el hijo del Hombre, que bajó de los Cielos para restaurar la perfección de la imagen creada.

En contraste con estas concepciones del Cercano Oriente, de origen sumerio y semítico, la tradición india aborigen, prearia —que es la representada por la.religión de los jama— considera que el Primer Hombre no es Dios (es decir, Dios como algo distinto de la materia, que crea el universo sacándolo de la materia como de un segundo principio diferente de la propia esencia divina) sino el organismo del universo. Según esta creencia, el universo entero tiene forma humana, no tuvo principio y no tendrá fin. El Primer Hombre no es el "espíritu" como algo distinto de la "materia", sino la "materia espiritual" o "espíritu materializado". En este sentido, la filosofía del jainismo es monista.

Por otra parte, en su análisis de la psicología y del destino del *hombre,* el jainismo es dualista. A la mónada vital (*jīva*) se la considera como algo absolutamente diferente de la "materia kármica" (*a-jīva,* "no *jīva*") de las seis coloraciones[80] que la esclavizan y le impiden liberarse. El jainismo comparte esta concepción con la filosofía del *Sāṅkhya,* que tampoco es aria ni védica y que también hunde sus raíces en la cosmovisión de la India aborigen[81]. En efecto, en el *Sāṅkhya,* las mónadas vitales (llamadas *púruṣa*) se distinguen estrictamente de la materia inanimada (llamada *prákṛti), y se* concibe que la meta de los esfuerzos espirituales del hombre consiste en realizar la separación de ambas.

Este dualismo radical de las primitivas concepciones jaina y *sāṅkhya* ofrece un notable contraste con el conocido "no dualismo" del brahmanismo clásico, expresado en las *Upániṣad,* en la *Bhágavad Gītā y sobre* todo en el *Vedānta*[82]. En efecto, según la enseñanza vedantina, la materia *(prákṛti)* es energía materializada *(prāṇa, śakti),* la cual a su vez es la manifestación temporal de la esencia eterna, incorporal y supraespiritual que es el más íntimo Yo *(ātman)* de todas las cosas. El Yo *(ātman)* despliega el reino fenoménico de la materia *(prákṛti)* y simultáneamente entra en él bajo la forma de mónadas vitales o yoes individuales (*jīva, púruṣa*). En otras palabras: todas las cosas, en todos sus aspectos, son solo reflejos del único eterno Yo —*Ātman-Brahman*— que por esencia está más allá de toda definición, nombre y forma[83].

---

[80] Cf. supra, pág. 187.

[81] Cf supra, pág. 58, la nota del compilador.

[82] *Nota de1 coniffilador:* Este tema será tratado largamente infra, págs. 282-362. Zimmer por ahora se limita a decir que aunque la concepción jaina y *sāṅkhya* es dualista, y la védica y vedantina. es no dualista respecto de la relación de la mónada vital (*jīva, púruṣa*) con la materia (*karman, prákṛti*), ambas tradiciones presentan al Hombre Cósmico como idéntico al universo, no como un externo Dios, creador de algo absolutamente separado de él.

[83] Cf supra, págs. 69-75.

En uno de los textos brahmánicos fundamentales[84] leemos, por ejemplo: *En verdad, lo no-existente estaba aquí en el principio.* Ese "no-existente" no debe considerarse simplemente como una nada, porque si así fuera no se hubiera dicho que "estaba". Luego en el texto encontramos esta pregunta: ¿*Qué era este no-existente*? A lo cual se contesta: *Energía vital* (prāṇa). Hablando juntas, las siete energías vitales (*prāṇa*) dicen[85] *: En verdad, en el estado en que ahora nos encontramos, nunca seremos capaces de producir. Por lo tanto, de estos siete hombres* [es decir, de ellas mismas] *hagamos un hombre. Convirtieron a los siete hombres* [ellas mismas] *en un hombre (…) Fue él quien llegó a ser el Señor de la Progenie.*
Y este Hombre, el Señor de la Progenie, sintió el deseo dentro de sí: "¡Quisiera ser más! ¡Quisiera parir!" Se esforzó y creó calor interno. Cuando se hubo esforzado y creado calor, sacó de sí, como su primera creación, el Poder Sagrado, es decir "la triple sabiduría" [los Veda]. *Esta triple sabiduría se convirtió en una sólida "plataforma" sobre la cual pudo pararse firmemente (…).*
*Sobre este sólido lugar estuvo luego firmemente parado y ardió interiormente. Sacó de sí, del habla (*vāc*), las aguas para que fueran el mundo. En verdad, el habla era suya; fue nacida de él. El habla llenó todo lo que hay aquí; todo lo que hay aquí lo llenó.*
Éste es un ejemplo de la versión mitológica de la concepción brahmánica clásica de la procesión de todo lo creado, en todos sus aspectos, a partir de lo Uno. El habla (vāc, es decir, la Palabra, o Verbo, *lógos)* y las aguas (compárese con *Génesis* 1:2*)* son aquí la autoescisión de la única Realidad ilimitada. El mundo de los nombres y las formas *(nāmarūpa)*[86], y de la polaridad sujeto-objeto se ha producido, y el estado de "oposición dual" (es decir, "espíritu" y "materia") se ha creado, como una emanación o autodivisión del Primer Hombre no dual. Todo toma parte y participa en su ser. Lo que a la vista parecería ser una esfera de principios duales ha procedido de esta Realidad única y *es* esa única Realidad. Por consiguiente los brahmanes, en su meditación, tratan de reducirlo todo de nuevo a ese "Uno sin segundo", en tanto que los jaina, en las suyas, separan (dentro de los límites de ese único Primer Hombre) el elemento espiritual (la mónada vital, *jīva)* con respecto a la materia *(karma, ajīva).* Sin embargo, en ambos casos —tanto según los jaina no arios como según los brahmanes indoarios— el Dios Universal (que es al mismo tiempo el universo) es simultáneamente "materia" y "espíritu". Este monismo cósmico coloca estas creencias muy lejos de la concepción judeocristiana ortodoxa.

---

[84] *Śátapatha Brā'hmaṇa* 6.1.1.109.

[85] *Prāṇa,* "aliento vital": los cinco (o generalmente siete) *prāṇa* constituyen las energías vitales de cada criatura; su alejamiento señala la muerte del ser individual; cf. Infra, págs. 254-255. En el presente pasaje están personificados como siete sabios santos, o *Ṛṣi*.

[86] Cf. supra, págs. 23-24.

Los partidarios de Swedenborg, sin embargo, traducen la idea cristiana de Dios como una gigantesca forma humana, en una figura que en cierto modo sugiere el Hombre cósmico de los jainas. Emanuel Swedenborg (1688-1772) experimentó en sus visiones la totalidad del cielo en esta forma antropomórfica. Su obra *El Cielo y sus maravillas, el mundo de los espíritus y el Infierno; narración basada en cosas oídas y vistas*[87] afirma: *Un arcano que el mundo todavía no conoce pero es bien conocido en los cielos, es que el cielo en su totalidad representa un solo hombre*[88]. Swedenborg continúa: *En realidad los ángeles no ven todo el cielo, colectivamente, en esa forma, porque la totalidad del cielo es demasiado vasta para que un ángel pueda captarla con la vista; pero en ciertas ocasiones los ángeles ven sociedades distantes, compuestas de muchos miles de ángeles, como un solo objeto de esa forma; y basándose en una sociedad, tomada como una parte, sacan conclusiones acerca del conjunto, que es el cielo*[89] *(…) Siendo así la forma del cielo, también es gobernado por el Señor como un solo hombre, y, de este modo, como un solo conjunto*[90].

En su obra *Sabiduría angélica acerca del Amor divino y de la Sabiduría divina (1763),* el mismo gran visionario describe nuevamente los cielos como un organismo humano, y dice: *Los cielos se dividen en dos reinos, uno llamado celestial, y el otro espiritual. En el reino celestial gobierna el amor al Señor; en el reino espiritual reina la sabiduría proveniente de ese amor. El reino donde gobierna el amor se llama reino cardíaco del cielo; el reino donde impera la sabiduría se llama el reino neumónico. Hay que saber que todo el cielo angélico en total representa un hombre, y ante Dios aparece como un hombre; en consecuencia, su corazón constituye un reino, y sus pulmones otro. En efecto: hay un movimiento neumónico y cardíaco general por todo el cielo, y un movimiento particular en cada ángel, originado en el movimiento general. El movimiento general cardíaco y neumónico procede sólo de Dios, porque el amor y la sabiduría solo provienen de Él*[91]; es decir, el cielo tiene la forma de un hombre gigantesco, y esta forma está animada en todas sus partes por el movimiento cardíaco que es el amor divino, que procede incesantemente de Dios, así como por el movimiento neumónico o respiratorio, que es la razón divina. Dios no es idéntico al gigantesco organismo antropomórfico formado por todos los estratos del cielo, pero lo impregna con su amor y

[87] Publicado por primera vez en latín (Londres, 1758); trad. inglesa por el Rev. Samuel Noble, Nueva York, 1883.

[88] Ib. § 59.

[89] Ib. § 62.

[90] Ib. § 63.

[91] Publicado por la American Swedenhorg and Publishing Society. Nueva York, 1912; § 381.

con su sabiduría, y éstos, a su vez, impregnan el organismo, como la sangre del corazón y el aire de los pulmones impregnan el cuerpo humano.
La diferencia más importante entre este Hombre Cósmico occidental y el llombre Cósmico indio reside en que en la revisión de Swedenborg solamente el cielo está formado de acuerdo con la divina imagen humana (que es semejante a la forma arquetípica de Dios mismo), mientras que en el jainismo el divino organismo antropomórfico comprende la totalidad del universo, incluyendo hasta sus estratos infrahumanos: animales y plantas que carecen de las facultades humanas superiores —amor y espiritualidad— y también la materia inorgánica y los elementos mudos. Esto concuerda con la finalidad universal de la doctrina india de la perfección, trasformación y redención, que no solo incluye a seres humanos sino también a todo lo que existe. Aunque sumidos en las tinieblas, los animales y hasta1os átomos buscan la salvación. Están destinados a ser enseñados y guiados por los salvadores universales y a ser iluminados y redimidos, porque son miembros de la universal hermandad de mónadas vitales. Su destino consiste, finalmente,en trascender las servidumbres del *karman* de las seis coloraciones.
Porque Dios es un Hombre —leemos también en *El Amor divino la Sabiduría divina* de Swedenborg (y aquí resulta evidente que la forma humana de los cielos puede identificarse con Dios mismo)— *todo el cielo angélico en conjunto parece un solo hombre y se divide en regiones y provincias según los miembros, vísceras y órganos del hombre. Así, hay sociedades del cielo que constituyen la provincia de todas las cosas que están en el cerebro, de todas las cosas de los órganos faciales y de todas las cosas de las vísceras del cuerpo. Estas provincias están separadas entre sí como aquellos órganos lo están en el hombre; además, los ángeles saben en qué provincia del hombre están. Todo el cielo se parece al hombre porque "Dios es un hombre. Dios es también cielo", porque los ángeles, que constituyen el cielo, reciben del Señor el amor y la sabiduría, y los recipientes son imágenes*[92]. Desde luego, el corolario es que el organismo humano es un reflejo de los cielos. *La multitud de pequeñas glándu*las (que constituyen el cerebro humano) *también puede compararse a la multitud de sociedades angélicas de.los cielos, que son innumerables, y que, según se me ha dicho, "tienen el mismo orden que esas glándulas"*[93].
No me ha sido dado ver qué forma tiene el infierno en conjunto: solo se me ha dicho que, así como el cielo universal, visto colectivamente, es como un hombre, así también el infierno universal, colectivamente considerado, es como un diablo y también puede presentarse a la vista en la forma de un

[92] Ib., § 288. Entre comillas de Zimmer.
[93] Ib., § 366. Entre comillas también de Zimmer.

diablo[94] *(…). Hasta ahora, en el mundo se ha supuesto que hay cierto diablo individual, que domina los infiernos, y que fue creado como ángel de la luz, pero que luego se rebeló y fue arrojado al infierno junto con su cuadrilla. La razón por la cual ha prevalecido esta creencia es que en la Palabra se menciona al Diablo y a Satán, y también a Lucifer; y en estos pasajes la Palabra ha sido interpretada en sentido literal; pero la verdad es que el Diablo y Satán en esos textos significan el Infierno. El Diablo quiere decir el Infierno que está atrás, habitado por la peor clase de espíritus, llamados genios malignos; y Satán quiere decir el infierno que está adelante, cuyos habitantes no son tan malos y se llaman espíritus malignos. Por otra parte, Lucifer quiere decir los habitantes de Babel o Babilonia, que son los que pretenden extender su autoridad hasta el mismo cielo*[95].

En el Gran Hombre, que es el cielo, los que están colocaos en la cabeza gozan de cada bien mucho más que todos los otros, pues gozan de amor, paz, inocencia, sabiduría e inteligencia y, por lo tanto, de alegría y felicidad. Éstos influyen en la cabeza y en todo lo que pertenece a la cabeza del hombre y corresponde a ella. En el Gran Hombre, que es el cielo, los que están colocados en el pecho gozan el bien de la caridad y de la fe (…) En el Gran Hombre o cielo, los que están colocados en los ijares y en los órganos de la generación relacionados con ellos, son los que están eminentemente establecidos en el amor conyugal. Los que están colocados en los pies se hallan establecidos en el más bajo de los bienes del cielo, llamado bien espiritual-natural. Los que se encuentran en los brazos y en las manos están en el poder de la verdad derivado del bien. Los que están en los ojos son eminentes por su entendimiento. Los que están en los oídos, se destacan por su atención y su obediencia. Los que están en las narices, se distinguen por su percepción. Los que están en la boca y en la lengua, son los que sobresalen en el razonamiento basado en el entendimiento y en la percepción. Los que ocupan los riñones están establecidos en una verdad de carácter penetrante, discriminador y castigador. Los que se encuentran en el hígado, el páncreas y el bazo están establecidos en la purificación del bien y de la verdad por varios métodos. Y lo mismo con respecto a los otros miembros y órganos. Todos influyen en las partes similares del hombre y corresponden a ellas. El influjo del cielo alcanza a las funciones y usos de los miembros, y como estos usos proceden.del mundo espiritual, se revisten de formas mediante los materiales que se encuentran en el mundo natural, y así se presentan en los efectos. Por esta

[94] Swedenborg, *Heaven and Its Wonders and Hell*, § 553.

[95] Ib., § 544.

razón hay correspondencia entre ellos[96] *(… En general, el tercer cielo o cielo supremo constituye la cabeza, hasta la altura del cuello; el segundo cielo, o cielo intermedio, constituye el pecho o cuerpo hasta los ijares y rodillas;el cielo inferior o primer cielo constituye las piernas y los pies hasta las plantas, como también los brazos hasta los dedos, porque los brazos y las manos son partes que pertenecen a los órganos inferiores del hombre, aunque estén a los costado*[97].

La relación, asombrosamente estrecha, que esta imagen antropomórfica guarda con respecto al Hombre Cósmico de la religión jaina raultará evidente en la exposición, que haremos en el próximo capítulo, del método jaina para ascender al hueco que ocupa la parte superior del cráneo del Gran Hombre que es el universo de los jaina.

7. LA DOCTRINA JAINA DE LA ESCLAVITUD

Según la pesimista filosofía de los jaina, todo pensamiento y todo acto ocasionan una acumulación de nueva sustancia kármica. Seguir viviendo significa seguir siendo activo, tanto en el habla como en el cuerpo o la mente; significa seguir haciendo algo cada día. Como resultado de ello, se acumulan involuntariamente los "gérmenes" de la acción futura, que crecen y maduran convirtiéndose para nosotros en "frutos" de futuros sufrimientos, alegrías, situaciones y existencias. A estos "gérmenes" se los representa como partículas que entran en la mónada vital y se alojan en ella, donde, a su debido tiempo, se transforman en las circunstancias de la vida que producen éxitos o calamidades y tejen la máscara —la fisonomía y el carácter— del individuo que se desarrolla. El proceso de la vida misma consume la sustancia kármica, quemándola como un combustible, pero al mismo tiempo atrae nuevos materiales al centro ardiente de las operaciones vitales. De este modo, la mónada vital vuelve a ser infectada por el *karman,* pues se introducen nuevos gérmenes que darán fruto en el futuro. Así se mantienen en funcionamiento dos procesos contradictorios pero exactamente complementarios. Las simientes, los materiales kármicos, se están desgastando siempre con rapidez, debido a los actos conscientes e inconscientes del sistema psicosomático, pero esos mismos actos recargan continuamente los acumuladores kármicos. De aquí que la conflagración que es nuestra vida siga, crepitando.

Este doble y continuo proceso de autoabamecimiento (en el cual las sustancias seminales kármicas de las seis coloraciones[98] se consumen en los

[96] Ib., § 96. Compárese con la idea india del microcosmo como asiento de fuerzas divinas que desempeñan el papel de los sentidos y de las otras facultades; como, por ejemplo, en el himno del *Atharva Veda* citado supra, págs. 20-21.

[97] Ib., § 65.

[98] Cf. supra, pág. 187.

sucesos que vuelven a colmarlas) se considera que tiene lugar —en un sentido muy literal, físico— en el cuerpo o esfera sutil de la mónada vital (*jīva)*[99]. La continua afluencia *(ā'srava)*[100] de materia sutil que entra en la mónada vital se asemeja a la introducción de colorantes líquidos que la tiñen, pues la mónada vital es un cristal sutil que, en su estado prístino, antes de ser teñido por la materia kármica, es inmaculado, incoloro y perfectamente transparente; la corriente que entra en el cuerpo claro lo oscurece, lo infecta con el color (*leśyā*) correspondiente al carácter moral del acto realizado. Los actos virtuosos y los delitos menores, veniales, confieren *leśyā* relativamente leves, no muy oscurecedoras (desde suaves tonos blanquecinos, amarillos y rojos víolentos, hasta matices ahumados, como ya hemos visto), pero los pecados capitales producen manchas más oscuras (azul oscuro y negras). Según la concepción jaina, el peor delito que uno puede cometer es el de matar o herir a un ser vivo: *hiṁsā,* "el intento de matar" (de la raíz verbal *han-*, "matar"). *Ahiṁsā,* "no dañar" en el sentido de no hacer mal a *ninguna* criatura, es, en consecuencia, la primordial regla jaina de virtud.

Este bien definido principio se basa en la creencia de que todas las mónadas vitales son fundamentalmente hermanas, y al decir "todas" queremos decir no solo seres humanos sino también animales y plantas y hasta las moléculas o átomos de materia que habitan en ellos. Si uno mata a uno de estos prójimos, aun accidentalmente, este hecho oscurece el cristal de la mónada vital con un tinte intensísimo. Por ello los animales de rapiña, que se alimentan de las criaturas a las que han dado muerte, están siempre infectados de *leśyā* de tonos muy oscuros. Del mismo modo, las mónadas vitales de quienes se ocupan profesionalmente en matar, como los carniceros, cazadores y guerreros, carecen totalmente de luz.

El color del cristal monádico indica qué reino del universo —alto o bajo— el individuo pasará a habitar. Los dioses y los seres celestiales tienen los tonos más brillantes; los animales y los torturados inquilinos del infierno son los más oscuros. A lo largo de toda la vida, el color del cristal cambia continuamente de acuerdo con la conducta moral del ser vivo. En la gente desinteresada y compasiva, inclinada a la pureza, la abnegación, la iluminación y la liberación, el cristal se aclara continuamente, hasta que por último los colores más suaves prevalecen; mientras que en los egoístas, imprudentes y descuidados —que, en su futuro nacimiento, están condenados a hundirse en las torturas del infierno o en los reinos inferiores del mundo animal, donde se devorarán entre sí—, la oscuridad del cristal se torna negra. Según su color, la mónada vital asciende o cae (literalmente) en el cuerpo del Ser Uníversal.

---

[99] Cf. supra. pág. 185-187.

[100] Cf. supra. pág. 188.

Esta doctrina simple y literal acerca del vicio y la virtud universales fue desarrollada por un grupo de hombres ascéticos y santos que, negándose a sí mismos, renegaron de la lucha por la vida, y fue aceptada por una pacífica burguesía vegetariana compuesta de mercaderes, cambistas y artesanos. Aparentemente se remonta hasta las épocas más remotas de la India. La teoría de los colores kármicos no es peculiar de los jaina, sino que parece haber formado parte de la tradición general prearia, conservada en el Mágadha (India nororiental), donde la había restablecido en el siglo V a. C. cierto número de maestros no brahmánicos. Constituye una psicología arcaica, ingenuamente materialista, diametralmente opuesta a las principales doctrinas de la tradición védica. Y, sin embargo, la gráfica metáfora del cristal teñido fue recogida por la compleja corriente de la enseñanza clásica india, que se desarrolló cuando la antigua ortodoxia brahmánica y las tradiciones no arias, no menos antiguas, finalmente se unieron. En el *Sāṅkhya* ocupa una posición destacada y sirve para ilustrar la relación entre la monáda vital y el contexto de esclavitud que retiene a la mónada hasta que el conocimiento discriminador finalmente surge y disuelve las cadenas. Del *Sāṅkhya* pasó al pensamiento budista y brahmánico.

Tal como se lo representan los jaina, el progreso del individuo hacia la perfección y emancipación es el resultado de un verdadero proceso físico de limpieza que tiene lugar en la esfera de la materia sutil; literalmente, una limpieza de la cristalina mónada vital. Cuando ésta se ha librado por completo de toda contaminación producida por las coloraciones kármicas, literalmente puede decirse que brilla con transparente lucidez, porque el cristal de la mónada vital es, por sí mismo, absolutamente diáfano. Además, cuando se lo limpia, puede revelar enseguida la suprema verdad del hombre y del universo, reflejando la realidad tal como es. Tan pronto como se quita la sustancia kármica de las seis coloraciones que oscurece el cristal, desaparece también la ignorancia. Esto significa que la omnisciencia coexiste con el supremo estado de absoluta claridad de la mónada vital, y esto, precisamente, es la liberación. La mónada ya no está obnubilada por oscuras pasiones, sino despejada, libre, sin las limitaciones de las cualidades particularizadoras que constituyen la individualidad. Ya no se siente la universal obligación de seguir usando la máscara de alguna azorada personalidad: la máscara de hombre, animal, alma torturada o dios.

8.LA DOCTRINA JAINA DE LA LIBERACIÓN

La sabiduría trascendental que libera de la ronda de renacimientos y que se identifica con la liberación misma, es considerada como una doctrina secreta de la tradición brahmánica, en la que fue introducida como una nueva revelación en el período, comparativamente reciente, de las

Upániṣad. Los sabios arios de la edad védica ignoraban la doctrina de la transmigración, la cual tampoco se mencionaba en ninguna de las partes que componían el plan de estudios védicos ortodoxos que siglos más tarde el sabio brahmán Ā'ruṇi comunicó a su hijo Śvetaketu[101]. La idea de la rueda del infortunio pertenece en realidad a la tradición no aria, aborigen, de los clanes nobles que en tiempos del Mahāvīra y el Buddha criticaron las limitaciones de la ortodoxia brahmánica, y fue impartida sin restricciones a los brahmanes espiritualmente capacitados, cuando los altivos conquistadores finalmente condescendieron a solicitar esa instrucción. En efecto, la sabiduría de los sabios no arios nunca había sido exclusiva en el mismo sentido en que lo era la de los brahmanes védicos. Las enseñanzas jaina, budistas y otras afines de la heterodoxia hindú[102] no se mantienen en secreto como las poderosas fórmulas de las familias brahmánicas, Se considera que pertenecen a todos, y que el único requisito para comunicarlas es que el candidato haya adoptado una forma de vida ascética después de haber cumplido con las disciplinas preliminares de sus deberes seculares normales; es decir, su exclusividad no es genealógica sino solo espiritual[103].

En el brahmanismo védico, el culto doméstico presta servicios a los Padres fallecidos que han sido enviados al Mundo de los Padres y que necesitan ofrendas atávicas para no ser destruidos por la disolución absoluta (*nivr̥tti*). En otras palabras, el culto sirve para que la vida continúe: defiende al muerto contra la terrible "nueva muerte" (*púnar-mr̥tyu*) que pondría punto final a su existencia. Estas ideas son diametralmente opuestas a la principal preocupación de la India prearia aborigen, que, como hemos visto, era el temor de que la ronda de dolores *no* acabara nunca Los ritos del culto secular, en este caso, no se practicaban para prolongar la existencia sino para mejorarla, para impedir los infortunios y sufrimientos durante esta vida y evitar el descenso a los dolorosos purgatorios o el renacimiento en el reino animal. La bienaventuranza celeste era deseada como infinitamente preferible a las agonías de los ámbitos inferiores, pero más allá de ella había todavía un bien superior, conocido por aquel que nunca volvería a asumir ninguna forma.

Omnis determinatio est negatio: toda determinación de la mónada vital por obra del influjo kármico que produce la individualización disminuye su poder infinito y niega sus posibilidades supremas. De aquí que la finalidad propia sea la *restitutio in integrum*, la restitución de la mónada vital a su innato estado ideal. A esto en sánscrito se lo llama *kaivalya,* "integración", restauración de las facultades que temporariamente han sido paralizadas

[101] *Chāndogya Upániṣad* 6*;* cf. infra, págs. 266-268.

[102] Sobre la significación de los términos "ortodoxo" y "heterodoxo"en este contexto, cf. supra, pág. 59, la nota del compilador.

[103] Cf. supra, págs. 58-59.

por el oscurecimiento… Todos los entes que vemos en el mundo se encuentran en diferentes grados de imperfección, pero pueden perfeccionarse si hacen esfuerzos adecuados y obtienen el consiguiente conocimiento. Todos los entes están destinados a ser omniacientes, omnipotentes, ilimitados y libres: en esto consiste su íntima dignidad. Potencialmente participan de la plenitud de la vida, que es divina; esencialmente constituyen la riqueza y plenitud de la bienaventurada energía. Y sin embargo viven penando. La finalidad de los. hombres tiene que ser la de conseguir que se manifieste el poder que en ellos está latente, quitando todos los obstáculos que se interpongan en el camino.

Aunque por cierto esta concepción no pertenecía originalmente a la religión aria de los dioses védicos y era en realidad diametralmente opuesta a su concepción de la naturaleza y destino del hombre, se fundió con ella durante el primer milenio anterior a la era cristiana y desde entonces constituye una de las doctrinas fundamentales de la filosofía clásica india. Penetra en la totalidad del pensamiento brahmánico durante todo el período de las *Upániṣad,* en el que se proclama que la única actividad digna del que ha nacido es procurar la realización del Yo divino interior. Sin embargo, es importante observar que entre la concepción jaina y la del brahmanismo del primer milenio (tal como lo representan típicamente las *Upániṣad)* hay tantas diferencias como similitudes. También la doctrina budista es muy diferente, pues mientras que la filosofía jaina se caracteriza por un estricto materialismo mecanicista con respecto a la sustancialidad sutil de la mónada vital y el aflujo kármico, y al estado en que se encuentran los liberados, las *Upániṣad* y las escrituras budistas, en cambio, presentan una concepción inmaterialista, psicológica, de las mismas cuestiones. Esta diferencia fundamental afecta a todos los detalles; no solo los de la cosmología y la metafísica en cuestión, sino también los de sus códigos morales.

Por ejemplo, si un monje jaina ingiere inadvertidaniente un bocado de carne al tragar la comida que ha recogido en su escudilla durante su diario recorrido de mendicante (a las puertas de la ciudad o aldea por donde pase en el curso de su errático peregrinaje), el cristal de su mónada vital queda automáticamente manchado por un aflujo oscuro, como efecto mecánico del hecho de haber comido la carne de un ser sacrificado. Dondequiera camine el ascético jaina, tiene que barrer el camino con una escobilla a fin de que sus pies no pisen ninguna pequeña criatura viva. El monje budista, por el contrario, anda sin escobas. Se le enseña a prestar constante atención no a dónde pone el pie sino a sus sentimientos e intenciones. El monje budista tiene que ser "plenamente consciente y lleno de autocontrol" *(smṛ'timant samprajānan),* cuidadoso, atento y con su sentido de la responsabilidad constantemente alerta. Con respecto a la carne, es culpable sólo si la desea o si el animal ha sido sacrificado o expresamente para él y

él lo sabe. Si accidentalmente recibe algunos trozos junto con el arroz que de le ofrece, puede comerlos con el resto del plato sin contaminarse.
La concepción budista del progreso hacia la pureza, el desapego y la iluminación final se basa en un principio de vigilia fundamentalmente moral, es decir, en la vigilancia de los propio sentimientos e inclinaciones. Lo que importa no es el hecho sino la actitud que asumimos con respecto a él. En otras palabras, *el camino budista es una disciplina de control psicológico; por lo tanto,* la doctrina budista carece de teorías acerca del aflujo kármico sutil o el sutil cristal imperecedero de la mónada vital. Estas dos ideas son descartadas como errores materialistas, causados por la ignorancia del primitivismo y no verificados por la experiencia interna. Se considera que pertenecen a la gran marisma de abstracto saber metafísico y biológico que solo sirve para envolver y atrapar la mente humana; ideas que, más que para liberarnos de las esferas del dolor y el nacimiento, sirven para encadenarnos a ellas. En efecto, la concepción de la realidad psíquica que tiene quien practica el budismo se basa en sus experiencias de *yoga* (técnicas para desprenderse de toda clase de idea fija y actitud mental permanente), las cuales lo llevan inevitablemente a una completa espiritualización no solo de la idea de liberación sino también de la de esclavitud. El budista consumado no se aferra, en última instancia, a ninguna clase de idea, ni siquiera a la del Buddha ni a la del camino doctrinal ni a la de la meta que ha de alcanzarse.
El jainismo, por el contrario, es ingenuamente materialista en su concepción simple y directa del universo, de las huestes de mónadas que llenan la materia como si fueran sus moléculas o elementos vivos y del problema de la liberación. Según este sistema de positivismo arcaico, el cristal de la mónada vital es realmente (es decir, físicamente) manchado y oscurecido por los diferentes colores de la afluencia kármica, y así ha ocurrido desde los tiempos más remotos. Para llevar a la mónada a su estado propio hay que cerrarle todas las puertas por donde pueda entrar nueva sustancia kármica y mantenerla así para interrumpir el proceso del automático "aflujo de las seis coloraciones" *(ā'srava).* Cerrar las vías de acceso significa abstenerse de toda clase de actividad. Entonces la materia obnubiladora que ya se halla en el interior se irá consumiendo lentamente, transformándose automáticamente en los sucesos naturales del proceso biológico[104]. Las actuales semillas kármicas crecerán y darán sus inevitables frutos en forma de sufrimientos y experiencias físicas, y así la mancha irá desapareciendo gradualmente. Por último, si no se permite que ingresen nuevas partículas, se conseguirá automáticamente la translúcida pureza de la mónada vital.

[104] Cf supra, págs. 201-202.

El monje jaina no responde de ninguna manera a los sucesos que afligen a su persona o que tienen lugar ante su vista. Somete su físico y su psique a una extremada preparación de ascético retraimiento y llega a ser realmente indiferente a los asaltos del placer y del dolor y a todos los objetos, tanto deseables como repugnantes o aun peligrosos. Se opera en él un incesante proceso de limpieza, una severa y difícil disciplina mental de concentración interior, cuyo calor (*tapas*) consume las semillas kármicas que quedaban de antes. Así la mónada vital gradualmente se aclara y alcanza su intrínseca pureza cristalina, mientras el actor obstinadamente se niega a seguir participando en el drama que se representa en el teatro de la vida. Su meta es alcanzar un estado de parálisis psíquica intencional. Rechazando toda clase de máscara y manteniéndose con sublime terquedad en su invencible negativa a colaborar, finalmente triunfa. La activa hueste de actores que llena el universo, todavía encantados con sus papeles y deseosos de seguir rivalizando ante las candilejas, cambiando máscaras y papeles de vida en vida, representando todos los sufrimientos, hazañas y sorpresas, de sus biografías, se apartan de él y lo dejan ir. Ha escapado. Por lo que al mundo atañe, es un tonto inservible.

Como hemos dicho, al estado final así alcanzado por el monje jaina se lo llama *kaivalya*, "aislamiento", "perfección por la integración", lo cual significa liberación absoluta, pues cuando todas las partículas de sustancia kármica se han consumido y no se ha permitido la entrada a nuevos gérmenes, ya no queda ninguna posibilidad de que madure una nueva experiencia. Hasta el peligro de convertirse en un ser celestial ha quedado conjurado; por ejemplo, el de ser un rey de los dioses, un Indra que gobierna al rayo y que en dominios de sublime felicidad, durante períodos de océanos de tiempo, goza los deliciosos frutos de su virtuosa conducta en vidas anteriores. Todos los lazos que ataban la mónada vital a reinos de existencia superior o inferior han quedado disueltos. No queda coloración como marca de parentesco que obligue a asumir el atuendo.de algún elemento, planta, animal, ser natural o sobrenatural; ni mancha de ignorancia que obligue a proseguir la marcha. Y aunque el cuerpo pueda quedar intacto por unos días más, hasta que su metabolismo haya cesado por completo, el centro de atracción de la mónada vital ya se ha elevado muy por encima de los sinsabores de la vida.

En efecto: aunque la materia kármica es sutil, posee un peso que tira a la mónada hacia abajo, reteniéndola en alguna de las esferas de la acción ignorante; la ubicación precisa de la mónada en estas esferas depende de su densidad o peso específico, dado por su coloración. Las *leśyā* más oscuras —azul intenso, negras— mantienen a la mónada en los pisos más bajos del universo, en las cámaras subterráneas del infierno o en los mundos de la existencia mineral o vegetal, en tanto que, al aclararse el color, la mónada pierde una parte de su peso y sube a alguna de las esferas más altas,

llegando acaso al reino humano —situado en la superficie de la tierra, plano intermedio del universo de múltiples estratos— o aun a las sublimes moradas superiores de los seres divinos. Pero cuando alcanza el supremo estado de aislamiento *(kaivalya)* y ha quedado absolutamente depurada, descargada del último gramo de lastre kármico, la mónada se eleva con irresistible empuje atravesando todos los estratos correspondientes a los seis colores y llega al cenit, como una burbuja de aire ingrávida. Allí permanece por encima del ciclo de corrientes de vida que agitan de uno u otro modo todos los reinos inferiores. Ha dejado atrás para siempre el activo teatro de máscaras que cambian continuamente.

En los textos jaina se emplea con frecuencia la metáfora de la burbuja. La mónada vital se eleva, pasando por las regiones celestiales de los dioses, donde hay seres luminosos que, aún cargados con el peso de su virtuoso *karman,* gozan de los frutos de sus vidas anteriores donde realizaron buenas acciones y tuvieron buenos pensamientos. Iluminado con luz propia, transparente, el globo sube hasta la cúpula del universo, la esfera más alta, llamada "levemente inclinada" *(īṣat-prāgbhāra),* más blanca que la leche y que las perlas, más resplandeciente que el oro y el cristal, con la forma de una divina sombrilla. Otra metáfora compara a la mónada vital con una calabaza convertida en frasco o botella, a la que se le ha quitado la pulpa y se le ha cubierto la cáscara con capas de barro para aumentar su solidez; pero, a medida que la cubierta se va disolviendo, la calabaza recobra su natural liviandad y, como está llena de aire, se torna más liviana que el agua y automáticamente se eleva del fondo del estanque.a la superficie. Con un movimiento automático similar, una vez desembarazada de sustancia kármica, la mónada vital se eleva desde las profundidades de su prisión: este mundo submarino de capas encubridoras y de máscaras de la existencia individual. Despojada de los rasgos característicos de cualquier forma de existencia particular —la naturaleza de este u otro hombre, animal o ser divino— se torna anónima, completamente ingrávida, absolutamente libre.

Al universo a través del cual asciende la burbuja o calabaza se lo representa en forma de un colosal ser humano: un varón o hembra prodigioso, cuyo organismo macrocósmico comprende las regiones celeste, terrestre e infernales, todas ellas habitadas por innumerables seres[105]. El coloso masculino condice con el viril ascetismo de los monjes y santos jaina, en tanto que la figura femenina refleja el antiguo concepto preario de la Madre Universal. El culto de la Diosa madre se remonta a la época neolitica, en la que se había difundido por toda el Asia occidental y las tierras que rodean el Mediterráneo. Se han encontrado imágenes de estas diosas inclusive en yacimientos del período paleolítico. Y hasta hoy su culto sobrevive en el

[105] Compárese con la visión de Swedenborg, supra, págs. 197-201.

hinduismo popular. La concepción jaina representa una prodigiosa forma humaina, masculina o femenina, cuyos límites constituyen los confines del universo. A la superficie de la tierra, escenario de la especie humana, se la considera situada a nivel de la cintura. La regiones infernales ocupan un plano inferior, en la cavidad pelviana, los muslos, las piernas y los pies, en tanto que las de la beatitud celeste, estratificadas unas sobre otras, se encuentran en el pecho, los hombros, el cuello y la cabeza[106]. La región del supremo aislamiento (*kaivalya*) está en la coronilla, por dentro, en la cúpula de la bóveda craneana[107].

Tras este peregrinaje de innumerables existencias por los diferentes estratos inferiores, la mónada vital se eleva a la zona craneana del ser macrocósmico, liberada del peso de las sutiles partículas kármicas que anteriormente la retenían impidiéndole ascender. Ya no puede ocurrirle nada, porque ha dejado a un lado los rasgos de la ignorancia, los pesados velos de la individualidad que son las causas que precipitan los sucesos biográficos. Decididamente, de una vez para siempre, se ha liberado del torbellino. Ahora, carente de nacimiento y de muerte, está suspendida más allá de la ley cíclica de la causalidad kármica, como una gota de agua destilada lo está de un cielo raso o de la parte inferior de la tapa de un hervidor. Allí, suspendida en el interior de la cúpula del divino Ser cósmico con todas las otras mónadas vitales liberadas, permanece para siempre. Desde luego, todas las mónadas que alcanzan este estado se parecen entre sí como otras tantas gotas. En efecto: son partículas puras, existencias serenas purgadas de las imperfecciones que constituyen la individualidad. Las máscaras, los anteriores rasgos personales, han sido eliminados junto con la materia seminal que hubiera madurado convirtiéndose en futuras experiencias. Libres de coloración, sabor y peso, los sublimes cristales son ahora absolutamente puros, como las gotas de la lluvia que caen de un cielo claro, inmaculado e insípido.

Además, como han sido exoneradas de las facultades sensoriales inherentes a todos los organismos (que causan sonidos, vistas, olores, sabores y sensaciones de tacto), las mónadas vitales liberadas están más allá del entendimiento condicionado que determina los modos de ser de las diferentes especies, humana, animal, vegetal y aun inorgánica. No perciben ni piensan, pero se percatan directamente de todo. Conocen la Verdad precisamente como es. Son omniscientes, como lo sería la mera fuerza vital

---

[106] Hay, por ejemplo, una clase de eminentes seres divinos llamados *graivéyaka*, "pertenecientes al cuello (*grīvā*) o alojados en él". Cf supra, pág. 160.

[107] Estas esferas interiores al cuerpo del ser macrocósmico tienen como paralelos aproximados (aunque no exactamente iguales) los "centros" (*cakra*) del cuerpo humano descritos por el *Haṭha-Yoga* y el *Kuṇḍalini*-Yoga (cf. infra, págs. 450-451). Las técnicas de *yoga* se remontan, como las doctrinas de los jaina, a la antigüedad india prearia. No están incluidas entre las doctrinas védicas originales de la ortodoxia ario-brahmánica.

si pudiera ser liberada de las oscuridades modificadoras de los organismos específicos, cada uno de los cuales tiene facultades sensoriales e intelectuales de alcances limitados. Porque tan pronto como se eliminan las limitaciones que hacen posibles las experiencias particulares, se logra la intuición perfecta de todo lo cognoscible. La necesidad de experiencia se disuelve en conocimiento infinito. Tal es la significación *positiva* del término y del estado de *kaivalya.*

Esto nos recuerda la protesta del poeta y filósofo francés contemporáneo, Paul Valéry, que en su ensavo *Monsieur Teste* escribe: *Hay personas que tienen la sensación de que sus sentidos las separan de lo real, del ser. Esta sensación les* infecta sus *demás sentidos. Lo que veo me ciega. Lo que digo me ensordece. Lo que sé me vuelve ignorante. En tanto y en la medida en que sé soy ignorante. Esta iluminación que brilla ante mí es una venda que recubre una noche o una luz más… ¿Más qué? Aquí se cierra el círculo de esta extraña inversión: el conocimiento como una nube sobre el ser; el mundo brillante, como una niebla y opacidad. Sacad todo, para que pueda vers*[108]. Este grito de protesta y la teoría del conocimiento en que se funda se hallan notablemente cerca de la vieja idea sostenida por el jainismo: la de que las diferentes facultades del entendimiento humano nos limitan. Pero los *Tīrtháṅkara* han perdido hasta la facultad de sentir, pues ésta también pertenece a la estructura de la carne, al sufriente ropaje de sangre y de nervios. De aquí que sean completamente indiferentes para todo lo que ocurre en los mundos de los estratos que han dejado atrás, en los planos inferiores. No los conmueve ninguna plegaria ni ningún acto de devoción. Tampoco descienden ni intervienen en la Ronda universal pomo lo hace, por ejemplo Viṣṇu, la divinidad suprema de los hindúes, que periódicamente envía una partícula de su esencia trascendente como Encarnación para que restaure el orden divino del universo trastornado por tiranos temerarios y demonios egoístas[109]. Los *Tīrtháṅkara* jaina están totalmente separados. Pero el devoto jaina les rinde culto sin cesar, concentrando su piadosa atención en sus imágenes, como medio de progresar en su purificación interior. Y a veces los celebra junto con los dioses populares hindúes del hogar y de la aldea; pero esta celebración no tiene el mismo sentido en el caso de los *Tīrtháṅkara,* porque los dioses

---

[108] *"Il'y a des personnages qui sentent que leurs sens les séparent du réel, de l'être. Ce sens en eux infecte leurs autres sens.*

Ce que je vois m'aveugle. Ce que j'entends m'assourdit. Ce en quoi je sais, cela me rend ignorant. J'ignore en tant et pour autant que je sais. Cette illumination devant moi est un bandeau et recouvre ou une nuit ou une lu mière plus… Plus quoi? Ici te cercle se ferme, de cet étrange renversement: la connaissance, comme un nuage sur l'être, le monde brillant, comme une taie et opacité.

"Ôtez toute chose que j'y voie." (Paul Valéry, *Monsieur Teste,* nueva edición, París, 1946, págs. 60-61.)

[109] Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization,* índice, s v.: "Vishnu: avatars of".

proporcionan bienestar temporal, protegiéndonos de los demonios que producen enfermedades y desastres, en cambio el culto de los *Tīrtháṅkara* —los "Vencedores" los "Héroes", los "Autores del cruce"— impulsa a la mente hacia su bien supremo, que es la paz eterna, allende las alegrías y sufrimientos de la ronda universal.

9. LA DOCTRINA DE MÁSKARIN GOSĀLA

Los ascetas indios llevan un bastón: *máskara, daṇḍa.* Por esta razón, los monjes vedantinos a veces son llamados *eka-daṇḍin*, "portadores de un bastón"; o, también, *haṁsa,* "ganso salvaje o cisne", por ser vagabundos como los grandes pájaros que emigran de las selvas del sur a los lagos del Himalaya, sintiéndose como en su casa lo mismo en el alto cielo que sobre las aguas de la llanura terrestre *Daṇḍin*, "el portador de un bastón", denota, en general, al peregrino asceta *(sannyāsin),* tanto si es de las órdenes brahmánicas como si es de las jaina. Los monjes budistas también llevan un bastón, pero el suyo se llama *khákkhara* porque tiene un conjunto de anillos que producen un monótono chacoloteo *(khak)* que anuncia la proximidad del silencioso mendicante que camina por la calle o viene con su platillo en busca de su comida diaria. El monje budista nunca pide limosna:se detiene silenciosamente en el umbral esperando a ver si le dan algo, y cuando la escudilla ha sido llenada vuelve a partir, sin decir palabra. Solo se oye el ruido de su *khákkhara,* que es como el sonido del bastón del *Bodhisattva* llamado Kṣiti-garbha, "Aquel cuya matriz fue la tierra" o "el que nació de la tierra". Kṣiti-garbha con su *khákkhara* vaga eternamente a través de las esferas del infierno, consolando a los seres torturados y rescatándolos de las tinieblas con su sola presencia, y hasta con el mero sonido de su bastón[110].

Máskarin Gosāla ("Gosāla el del bastón de peregrino") fue contemporáneo del Mahāvīra y del Buddha. Su enciclopédica sistematización del universo era afín a la tradición de los jaina. Aparentemente, ambas doctrinas se relacionan, pues derivaban de alguna tradición principal de la ciencia natural y la psicología prearias. A juzgar por los datos que poseemos, tiene que haber sido un panorama muy minucioso que clasificaba todos los aspectos del mundo natural. La interpretación que Gosāla hacía de estas enseñanzas puede reconstruirse en sus líneas principales y en algunos de sus detalles, sobre la base de los informes y las críticas contenidos en los primeros textos budistas y jaina.

Los discípulos de este insultado y calumniado maestro eran los llamados *ājī'vika,* es decir, los que profesan la doctrina llamada *ā-jīva. Jīva* es la mónada vital. El prefijo *ā-* significa aquí "en tanto que". Parece tratarse de

[110] El concepto de Bodhisattva será tratado extensamente infra, págs. 413-426.

una referencia a la notable doctrina de Gosāla, según la cual "en tanto que la mónada vital" (*ā-jīva*) no haya completado el curso normal de su evolución (pasando por un número fijo de inevitables renacimientos) no puede haber realización El progreso biológico natural no puede ser apresurado por medio de la virtud y del ascetismo ni atrasado por el vicio, porque el proceso tiene lugar según su propio ritmo. Aparentemente, Gosāla al principio colaboró con el Mahāvīra. Ambos compartieron la dirección de una misma comunidad durante muchos años; pero más tarde no se pusieron de acuerdo acerca de ciertos puntos importante de disciplina y doctrina, disputaron y se separaron. Gosāla dirigía el movimiento de secesión. Sus partidarios parecen haber sido muchos y haber representado una fuerza considerable en la vida religiosa india durante muchos años[111]. Su existencia e importancia aún en el siglo III a. C. está documentada en una dedicatoria real grabada en los muros de tres cavernas excavadas en la roca, pertenecientes a un monasterio del monte Nāgā'rjunī[112]. Tanto los budistas como los jaina las consideraban muy peligrosas.

Aun en vida de Máskarin Gosāla, sus enemigos no escatimaron palabras para atacarlo. Se dice que el Buddha mismo declaró que la enseñanza de este tremendo antagonista era la peor de todas las falsas doctrinas de su tiempo. El Buddha la compara con un vestido de cáñamo, que no solo es desagradable a la piel sino que no protege ni del frío del invierno ni del calor estival[113]. Es decir, que el vestido (o la doctrina) no sirve para nada. El Buddha se refería especialmente al determinismo del credo principal de Gosāla, que no reconocía el esfuerzo humano voluntario.

En efecto, la doctrina *ājī'vika* de que ninguna cantidad de esfuerzo moral o ascético puede acortar la serie de renacimientos, no daba esperanzas al que quería salir del campo de la ignorancia mediante ejercicios de santidad. Por el contrario, un amplio y completo panorama de todos los reinos y partes de la naturaleza manifestaba que cada mónada vital debía pasar, en una serie de ochenta y cuatro mil nacimientos exactamente, por toda la gama de variedades del ser, partiendo de los átomos elementales del éter, aire, fuego, agua y tierra, y progresando gradualmente a través de las diferentes esferas de formas de existencia geológica, botánica y zoológica, para llegar al reino del hombre; y cada nacimiento estaba ligado a los otros según un

---

[111] Otra interpretación del origen y significado del nombre *ājī'vika* señala esta riña de las sectas. Entre las diferentes reglas contra la profanación de la santidad de la vida, tal como la definen los jaina, hay una llamada *ājīva,* que prohíbe al monje ganarse la vida, cualquiera sea el modo. Se dice que los seguidores de Gosāla se pusieron a ganarse la vida, desatendiendo esa regla del *ājīva,* y entonces los jaina los llamaron *ājī'vika.*

[112] Cf. G. Bühler, "The Barābar and Nāgārjunī Hill Cave Inscriptions of Aśoka and Dasaratha", *The Indian Antiquary,* XX (1891), págs. 361 y sigs.

[113] *Aṅgúttara-Nikāya* I 286. (Traducido por T. W. Rhys Davids, *The Gradual Dialogues of the Buddha,* Pāli Text Society, Translation Series nº 22 Londres, 1932, pág. 265).

orden evolutivo, precisa y minuciosamente graduado. Todas las mónadas del universo pasaban laboriosamente por este único camino inevitable.
De acuerdo con este sistema, el cuerpo vivo del átomo es el organismo más primitivo del cosmos, y está provisto solamente de una facultad sensorial: la del tacto, es decir, la que permite sentir el peso y la presión. Cada mónada vital (*jīva*) parte de este estado. A medida que progresa, recibe cuerpos dotados de más facultades sensoriales y de poderes intelectuales y sensibles más elevados. Elevándose naturalmente y por sí misma, pasa por la larga y lenta serie de transmigraciones adoptando las diversas formas vegetales, los estadios inferiores y luego los superiores de la vida animal y los múltiples niveles de la esfera humana. Cuando, por último, llega el momento en que alcanza el término final de la serie de ochenta y cuatro mil existencias, ocurre sencillamente la liberación, como ha ocurrido todo lo demás: por sí misma.
El destino del hombre es forjado por la inflexible ley que rige la evolución de la mónada vital. Gosāla compara el largo ascenso automático con la trayectoria de una madeja arrojada al aire, que se devana hasta el último trozo de hilo: la curva termina cuando la hebra se ha devanado por completo. No hay gracia divina ni empeño humano que pueda interrumpir o impedir este inalterable principio de esclavitud, evolución y liberación. Es una ley que teje toda vida, conecta la materia elemental aparentemente inanimada con los reinos de los insectos y del hombre, recorre todas las cosas, se pone y se quita todo el guardarropa de máscaras y atavíos de encarnaciones, y no puede ser forzada, apresurada, burlada ni negada.
Esta doctrina nos brinda un espectáculo de sombría grandeza, que abarca todas las cosas: una fría visión científica del universo que impresiona por su coherencia. Ningún rayo de luz redentora atempera la melancolía del reino natural. Por el contrario, esta estupenda perspectiva cósmica deprime el espíritu por la lógica implacable que no tiene en cuenta para nada las esperanzas intrínsecas del alma humana. No se hace absolutamente ninguna concesión al pensamiento afectivo, ningún ajuste favorable a nuestra innata conciencia de una posible libertad.
Por otra parte, los triunfantes competidores de esta doctrina —el jainismo y el buddhismo— concuerdan en recalcar la posibilidad de una acelerada liberación del ciclo como consecuencia del esfuerzo. Ambos protestan por igual contra la mecánica inflexibilidad de la ley evolutiva enunciada por Gosāla, en la medida en que afecta la esfera de la voluntad humana. El Buddha, por ejemplo, se expresa muy categóricamente: “Hay en el hombre —dice— un esfuerzo heroico” (*vīryam*); existe la posibilidad de un “conato

eficaz" (*utsāha*) que consiga sacar al hombre del torbellino de renacimientos, con tal que se aplique sinceramente a ese fin[114]".
El solemne panorama científico de Gosāla, al excluir el libre albedrío, convierte a todo el universo en un vasto purgatorio con muchas etapas de larga duración. La creación se convierte en una especie de laboratorio cósmico en el cual innumerables mónadas, por un largo y lento proceso de transformación alquímica, gradualmente se van refinando, enriqueciendo y purificando, pasando de los modos de ser más oscuros e inferiores a los superiores —a través de sufrimientos siempre renovados— hasta que finalmente alcanzan la discriminación moral y el conocimiento espiritual, en forma humana, en el umbral de la liberación.
Es ficil comprender por qué semejante filosofía desaparecíó del escenario histórico después de unos siglos. Resultó intolerable. Al predicar una paciencia fatalista en una esclavitud virtualmente interminable, al solicitar resignación sin compensación, al no conceder nada al poder de la voluntad espiritual y moral, no ofrecía ninguna respuesta a las candentes cuestiones de las almas humanas que indagaban desde su vacío. No tenía sentido practicar la virtud con el propósito, normal entre los hombres, de obtener alguna recompensa; no ofrecía campo alguno al ejercicio de la voluntad de poderío, ni motivo para hacer proyectos, ni daba esperanzas de compensación, pues la única fuente de purificación era el proceso natural de la evolución, el cual se cumplía solo, aunque tardara un poco —eones de tiempo—, prosiguiendo lenta y automáticamente, indiferente a los esfuerzos del espíritu humano, como un proceso bioquímico.
Y sin embargo, según esta doctrina de Gosāla, que había sido comparada a una camisa de cáñamo, la conducta moral del hombre no carece de importancia, pues todo ser vivo, por su característico sistema de reacciones al medio, revela toda su historia multibiográfica, junto con todo lo que aún tiene que aprender. Sus actos no son causa del aflujo (*ā'srava*) de nueva sustancia kármica, como en la concepción jaina, sino que solo indican su posición o clasificación en la jerarquía general, mostrando cuán hundido se encuentra o cuán próximo a la liberación. Es decir: nuestras palabras y nuestros actos nos anuncian —y también anuncian al mundo en cada minuto, a qué jalón hemos llegado. Así, el ascetismo perfecto, aunque carezca de valor causal, tiene una importancia sintomática: es el modo de vida característico de un ser que está a punto de alcanzar la meta del aislamiento (*kaivalya*), e inversamente, quienes no son fácilmente atraídos a él ocupan un lugar relativamente bajo en la escala humana. Una pronunciada incapacidad para cumplir con las normas ascéticas más

[114] *Nota del compilador*: En las escrituras budistas hay muchos pasajes que alaban el esfuerzo y la diligencia; pero no he podido localizar el pasaje que Zimmer cita aquí.

exigentes proclama cuán lastimosamente lejos se encuentra uno de la cima hacia donde todos realizan el ascenso cósmico.
Los actos piadosos no son, pues, causas sino efectos; no producen, sino predicen el futuro. Con la desapegada austeridad de su conducta, el asceta perfecto muestra que está muy cerca de la salida. Muestra que le falta muy poco para terminar su larga carrera y que ahora está absolutamente inconmovible en su exaltada despreocupación por sí mismo y por el mundo: igualmente indiferente a lo que el mundo piensa de él que a lo que es y a lo que va a ser.

10. EL HOMBRE CONTRA LA NATURALEZA

El jainismo concuerda completamente con Gosāla en su concepción de que la personalidad es como una máscara. En forma de elemento, planta, animal, ser celestial o atormentado inquilino del infierno, la forma visible no es más que el atavío temporario de una vida que se abre camino a través de las etapas de la existencia hacia la meta que habrá de liberarla de todo esto. Aparentemente esta representación de las transitorias formas de vida como si fueran otras tantas máscaras que un gran ejército de mónadas vitales individuales se ponen y se sacan —ejército cuyas mónadas constituyen la sustancia misma del universo— fue uno de los principales dogmas de la filosofía prearia en la India. Es fundamental en la psicología del *Sáṅkhya* y en el *Yoga* de Patáñjali, y constituyó el punto de partida de las enseñanzas budistas[115]. Absorbida por la tradición brahmánica, se mezcló con otras ideas de modo que aún hoy en la India sigue siendo una de las imágenes fundamentales de todo pensamiento filosófico, religioso y metafísico. Así, el jainismo y la doctrina de Gosāla pueden considerarse ejemplos de cómo la mentalidad india, fuera de la ortodoxia brahmáníca y de acuerdo con las líneas de una estructura mental arcaica arraigada en suelo indio, ha concebido el fenómeno de la personalidad desde tiempos antiquísimos. En contraste con la idea occidental del individuo imperecedero, que de los griegos pasó al cristianismo y a los tiempos modernos, en la tierra del Buddha la personalidad siempre ha sido considerada como una máscara transitoria.
Pero el jainismo y el budismo discrepan con la interpretación de Gosāla acerca de los papeles jerárquicamente establecidos en el drama, pues sostienen que cada individuo es libre de escapar por sus propios medios. Mediante un sostenido acto de autorrenunciamiento podemos eludir esta melancólica esclavitud, que prácticamente equivale a un castigo eterno y no guarda ninguna proporción con la culpa en que podamos haber incurrido por el mero acto de estar vivos. La interpretación estrictamente

[115] Cf. supra, pág. 59. la nota del compilador, y las exposiciones infra. caps, II y IV.

evolucionista de Gosāla es rechazada sobre la base de la reiterada experiencia de liberación realizada por los santos de todas las épocas. Estos maestros, como el Mahāvīra, comenzaron ingresando en la orden religiosa de los monjes jaina y terminaron siendo modelos de salvación. Sus vidas nos ofrecen una garantía primordial de la posibilidad de liberación y un ejemplo de cómo pasar por la estrecha puerta de salida. En lugar del orden biológico mecanicista representado por Gosāla, que funciona lenta pero automáticamente durante ochenta y cuatro mil encarnaciones, el jainismo afirma el poder y el valor de la entereza individual: la fuerza, de pensamientos, palabras y actos que, si son virtuosos, conducen a la mónada vital hacia la iluminación; pero si son malos, egocéntricos y desconsiderados, la arrojan a condiciones más oscuras y primitivas, condenándola a vivir en el reino animal o entre los torturados habitantes de los infiernos.

Sin embargo, también el jainísmo presenta una interpretación científica, prácticamente atea, de la existencia. En efecto, los dioses no son, más que mónadas vitales que usan interinamente máscaras favorables en un ambiente sumamente afortunado, en tanto que el universo material es increado y eterno. El universo se compone de los seis elementos siguientes:

1. *Jīva*: el conjunto de las innumerables mónadas vitales. Cada una de ellas es increada e imperecedera, omnisciente por naturaleza, dotada de infinita energía, llena de beatitud. Intrínsecamente, todas las mónadas vitales guardan una semejanza absoluta, pero han sido modificadas, disminuidas y mancilladas en su perfección, debido al perpetuo aflujo del segundo elemento del universo, que tiene caracteres, y que es:

2. *Ajīva:* "todo lo que no *(a-)* es la mónada vital (*jīva*)[116]". *Ajīva* es, ante todo, el espacio *(ākāśa),* al que se considera como un recipiente que abarca todas las cosas: no solo el universo *(loka)* sino también lo que no es universo *(aloka).* El *aloka* es lo que está más allá de los contornos del enorme Hombre o Mujer macrocósmico[117]. El *ajīva* comprende, además, incontables unidades espaciales *(pradeśa),* y es indestructible. Además de ser espacio, el *ajīva* también se manifiesta como los cuatro elementos del universo que mencionamos a continuación, y que se distinguen como los diversos aspectos de este único antagonista del *jīva:*

[116] La filosofía del *Sāṅkhya* continúa esta elemental dicotomía de *jīva* y *ajīva* bajo las categorías de *púruṣa* y *prákṛti*. *Prákṛti* es la materia del universo, el material psicofísico que envuelve al *púruṣa*.

[117] Cf. supra, pág. 209.

3. *Dharma:* el medio por el cual es posible el movimiento. El *dharma* es comparable al agua, en la cual y por la cual los peces. pueden moverse[118].

4. *Adharma:* el medio que hace posible el reposo y la inmovilidad. El *adharma* es comparable a la tierra, en la cual las criaturas yacen y se mantienen quietas.

5. *Kāla:* el tiempo; lo que hace posible el movimiento.

6. *Púdgala:* la materia, compuesta de pequeños átomos *(paramāṇu*). El *púdgala* está dotado de olor, color, sabor y tangibilidad.
Según los jaina, la materia existe en seis grados de densidad: *a)* "sutil-sutil" *(sūkṣma-sūkṣma),* que es la sustancia invisible de los átomos; *b)* sutil *(sūkṣma),* invisible también, y sustancia de los ingredientes del *karman; c)* "sutil-burda" *(sūkṣma-sthūla),* invisible pero experimentable, que constituye el material de los sonidos, olores, contactos (por ejemplo, del viento) y sabores; *d)* "burda-sutil" *(sthūla-sūkṣma),* que es visible pero imposible de asir, como la claridad, la oscuridad, la sombra; *e)* "burda" *(sthūla),* que es a la vez visible y tangible pero líquida, como el agua, el aceite y la manteca derretida; y *f)* "burda-burda" *(sthūla-sthūla):* los objetos materiales que poseen existencias separadas y distintas, como el metal, la madera y la piedra.
La materia kármica se pega al *jīva* como el polvo se adhiere a un cuerpo untado de aceite. Impregna y tiñe al *jīva* como el calor a una bola de hierro calentada al rojo. Por sus efectos, se dice que la materia kármica puede encontrarse en ocho estados: *a)* El *karman* que envuelve u oculta el verdadero conocimiento *(jñāna-āvaraṇakarman).* Como un velo o tela colocada sobre la imagen de una divinidad, este *karman* se interpone entre la verdad y la mente, quitando, por así decir, la innata omnisciencia. *b)* El *karman* que envuelve u oculta la verdadera percepción *(darśana-āvarana-karman).* Como un portero evita que la gente llegue hasta el rey que está en la sala de audiencias, este *karman* impide la percepción de los procesos del universo, haciendo difícil o imposible ver lo que pasa; así, con sus efectos, tiende un velo sobre el *jīva. c)* El *karman* que crea sensaciones agradables o desagradables *(vedanīya-karman),* comparable al filo de una espada muy cortante cubierta de miel y colocada en la boca. Debido a este *karman,* todas nuestras experiencias de la vida son un compuesto de placer y dolor. *d)* El *karman* que causa las ilusiones y confusiones *(mohanīya-karman).* Como el alcohol, este *karman* embota y ofusca las facultades discriminadoras del bien y del mal. (El *kévalin,* el "aislado", no puede ser

[118] Esta acepción específicamente jaina del término *dharma* no debe confundirse, claro está, con la tratada supra, págs. 128-147.

embriagado. La iluminación perfecta es un estado de suprema y sublime templanza.) *e)* El *karman* que determina la duración de la vida individual *(āyuṣ-karman).* Como una cuerda que impide a un animal alejarse indefinidamente de la estaca a la que está atado, este *karman* es el que fija el número de nuestros días. Determina el capital de vida, la fuerza vital que hemos de gastar en nuestra actual encarnación. *f)* El *karman* que establece la individualidad *(nāmakarman).* Este *karman* determina el "nombre" *(nāman),* que denota, en la forma "sutil-burda" del sonido, el principio mental y espiritual, o la idea esencial, de la cosa. El nombre es la contrapartida mental de la forma *(rūpa)*[119] visible y tangible; por esta razón los nombres y hechizos verbales pueden producir efectos mágicos. Éste es el *karman* que determina hasta en los últimos detalles tanto la apariencia exterior como el carácter interno de la cosa, el animal o la persona. Es el que da forma a la actual máscara perecedera. Sus efectos son tantos, que los jaina han distinguido en él noventa y tres subdivisiones. Este "*karman* del nombre propio" determina todos los detalles; por ejemplo, si nuestra próxima encarnación tendrá lugar en el cielo, entre hombres y animales, o en los purgatorios; si tendremos cinco sentidos, o menos; si perteneceremos a alguna clase de seres de buen porte y andar majestuoso (como la de los toros, elefantes y gansos) o de paso desagradable (como los asnos y camellos) o con orejas y ojos móviles o inmóviles; si, dentro de nuestra especie, seremos bellos o feos, y si despertaremos simpatía o provocaremos desagrado, ganándonos fama y honor o acarreándonos mala reputación. El *nāma-karman* es como el retoque que el pintor da con su pincel a los rasgos distintivos de un retrato, haciendo que su figura sea reconocible y peculiar. *g)* El *karman* que establece en qué familia nacerá el individuo *(gotra-karman).* En realidad, este *karman* es una especie del género anterior, pero a causa de la enorme importancia que tienen las castas en la India, se le ha concedido una categoría especial. El destino y todas las perspectivas de la vida están muy limitadas por la casa en que uno nace. *h)* El *karman* que produce obstáculos *(antarāya-karman).* Esta categoría incluye varias subdivisiones: 1. *(Dāna-antarāya-karman),* que nos impide ser tan desprendidos y generosos como desearíamos al dar limosna a los pobres y a los religiosos; 2. *Lābha-antarāya-karman* que no nos deja recibir limosna; es un *karman* particularmente maligno, pues los religiosos dependen de los regalos que se les haga, como ocurre con las instituciones religiosas. (En Occidente, por ejemplo, una universidad que sufriera de esta mala influencia se vería obligada a cerrar sus puertas por falta de fondos.) 3. *Bhoga-antarāya-karman,* que nos impide gozar de las cosas. Por ejemplo, nos hace llegar tarde para una fiesta. O mientras estamos comiendo la torta no dejamos de pensar que también podríamos guardárnosla para más tarde.

[119] Cf. supra, págs. 31-32.

4. *Upabhoga-antarāya-karman,* por obra del cual no podemos gozar de los objetos placenteros que nos rodean: nuestras casas y jardines, vestidos y mujeres. 5. *Vīrya-antarāya-karman,* que paraliza la voluntad, impidiéndonos actuar.
En conjunto hay exactamente ciento cuarenta y ocho variedades y efectos del *karman,* que, en suma, actúan en dos direcciones: 1, el *ghāti-karman* ("el *karman* que golpea, hiere y mata") disminuye los infinitos poderes de la mónada vital, y 2, el *aghāti-karman* ("el *karman* que no golpea") añade cualidades limitadoras que no le pertenecen. Todas estas dificultades kármicas han estado afectando al *jīva* de toda eternidad. El sistema jaina no necesita explicación del comienzo del universo, pues no hay noción de un tiempo en el cual el tiempo no existía: el mundo ha existido siempre. Además, lo que interesa no es el comienzo de este lío sino determinar su naturaleza y aplicarle una técnica para despejarlo.
La esclavitud consiste en la unión del *jīva* y el *ajīva;* la salvación, es la desunión de ambos. Este problema de la unión y desunión se expresa en la declaración de los siete *tattva* o "principios".

1) *Jīva* y 2) *Ajīva* han sido tratados más arriba. *Ajīva* incluye las categorías 2-6 de los seis elementos que acabamos de describir.

3) *Ā'srava:* "aflujo", el acto de verter materia kármica en la mónada vital, que ocurre a través de cuarenta y dos canales, entre los cuales están las cinco facultades sensoriales receptoras, las tres actividades de la mente, el habla, los actos físicos, las cuatro pasiones (cólera, orgullo, engaño y codicia) y las seis "no pasiones" (alegría, placer, aflicción, congoja, temor y aversión)[120].

4) *Bandha:* "atadura": el hecho de que el *jīva* esté atado y sofocado por la materia kármica.

5) *Sáṁvara*: "detención", la represión del aflujo.

6) *Nirjarā*: "efusión", la eliminación de la materia kármica mediante austeridades depurativas, que la consumen con el calor interior de las prácticas ascéticas (*tapas*), como por medio de una cura de transpiración.

[120] Estos seis, junto con otros dos —resolución y admiración— son los modos fundamentales o "sabores" (*rasa*) de la poesía, la danza y el teatro hindúes. Todos ellos son exhibidos por Śiva, el Dios Supremo, en las diferentes situaciones de sus manifestaciones míticas, y de este modo se hallan sancionados en el hinduismo devoto como aspectos del "juego cósmico" del Señor, como revelaciones de su divina energía bajo diferentes modos. Según el jainismo, por otra parte, deben ser suprimidos, pues atraen y aumentan la provisión de materia kármica y de este modo nos distraen de la perfecta indiferencia que conduce a la purificación de la mónada vital.

7) *Mokṣa*: "liberación".

"El *jīva* y el no-*jīva* juntos constituyen el universo —leemos en un texto jaina—. Si están separados, no se necesita nada más. Si están unidos, como lo están en el mundo, solo cabe considerarlos con vistas a su detención y gradual destrucción de la unión hasta deshacerla por completo[121]."
El universo jaina es indestructible; a diferencia del universo de la cosmologia hindú, no está sujeto a disoluciones periódicas[122]. Además, no hay indicios del primordial matrimonio sagrado en tre el Padre Cielo y la Madre Tierra, que dio origen al mundo y que constituye un tema capital en la tradición de los *Veda.* En el gran Sacrificio del Caballo *(aśvamedha),* practicado por los indoarios, cuando la reina principal que representa la Madre Tierra, esposa del rey del mundo (*cakravartin*), yacía en la fosa del sacrificio al lado del animal sacrificado, que simboliza la fuerza del sol celeste (recuérdese que el caballo acaba de concluir su triunfal año solar de vagabundeo sin ser molestado)[123], ese acto de la reina era la reconstrucción mística del sagrado matrimonio cósmico. Pero en el jainismo el varón primordial (o la hembra primordial) es el universo. No hay historia de un período de gestación, ni "germen de oro" *(hiraṇyagarbha),* ni huevo cósmico que se divida por el medio de la cáscara, cuya mitad superior es el Cielo y la inferior la Tierra, ni un ser primordial sacrificado y desmembrado (*púruṣa*), cuyos miembros, sangre, pelo, etcétera, se transforman y pasan a constituir los elementos del mundo; en una palabra, no hay mito cosmogónico, porque el universo ha existido siempre. El universo jaina es estéril, está calcado sobre una doctrina ascética. Es una madre universal que todo lo contiene, pero que carece de marido; o bien es un gigante solitario sin consorte; es una persona primordial siempre entera y viva. Los ciclos universales "ascendentes" y "descendentes"[124] son las mareas del proceso vital de este ser, proceso continuo y permanente. Nosotros constituimos las partículas de ese gigantesco cuerpo, y la tarea de cada uno consiste en evitar ser llevado a las regiones infernales que ocupan la parte inferior del cuerpo, y, por el contrario, subir lo más rápidamente posible a la suprema gloria de la pacífica cúpula del prodigioso cráneo. Esta doctrina evidentemente contraría la representación cósmica de los videntes brahmánicos, pero llegó a desempeñar un papel importante en el hinduismo posterior[125], concretamente en los mitos de Viṣṇu Anantaśāyin, el gigante divino que sueña el mundo, lleva el universo en su vientre, lo

[121] *Tattvārthādhigama-sūtra* 4. (Sacred Books of the Jainas, vol. II, pág. 7).

[122] Cf. Zimmer, *Myths and Symbols,* págs. 3-22.

[123] Cf. supra, págs. 114-115.

[124] Supra, pág. 183, nota 44.

[125] Sobre el término "hinduismo" a diferencia de "brahmanismo" cf. supra, pág. 71, nota 35.

deja que salga de su ombligo en forina de flor de loto y lo retoma y asimila a su eterna sustancia[126]. Igualmente notable es su contraparte femenina, la Diosa Madre que todo lo contiene y que saca a todos los seres de su matriz universal, los alimenta y, devorándolos de nuevo, recupera todo[127]. Estas figuras han sido adaptadas en el hinduismo al mito védico del Matrimonio Cósmico, pero sigue siendo evidente la incompatibilidad de ambos conjuntos de mitos, porque, aunque se dice que el mundo de las criaturas nace, también se dice que constituye el cuerpo del ser divino, mientras que en la doctrina jaina no hay tal incongruencia, pues los *jīva* son los átomos de vida que circulan por el organismo cósmico. Un adivino y santo que todo lo sabe y todo lo ve *(kévalin)* puede efectivamente contemplar el proceso de incesante metabolismo que tiene lugar en toda la estructura, observando las células en sus continuas transmutaciones, pues su conciencia individual se ha ampliado a tal punto que corresponde a la conciencia infinita del gigantesco ser universal. Con su ojo espiritual interno ve los átomos vitales, en número infinito, que circulan continuamente, cada uno de ellos con su propia duración de vida, fuerza corporal y poder respiratorio, inhalando y exhalando perpetuamente.
Las mónadas vitales que se encuentran en el nivel elemental de la existencia (en estado de éter, aire, fuego, agua y tierra) poseen la facultad del tacto *(sparśa-indriya).* Todas sienten y responden a la presión, pues ellas están dotadas de una minúscula extensión, por lo cual reciben el nombre de *ekéndriya;* "dotadas de una *(eka)* facultad sensorial *(índriya)*". Los átomos de las plantas también están dotados de una facultad sensorial (el sentido del tacto) aunque tienen cuatro hálitos vitales (carecen del poder de la palabra). Estas existencias mudas, dotadas de un solo sentido, son máscaras o revestimientos de los *jīva* en el mismo sentido en que lo son las formas, más complejas, de los reinos animal, humano y celeste. El *kévalin* lo sabe y lo ve gracias a su conciencia universal. También conoce y percibe que las facultades de los seres superiores son diez: 1. Fuerza vital o duración (*āyus*). 2. Fuerza corporal, sustancia, peso, tensión y elasticidad *(kāya-bala).* 3. Poder de hablar, o capacidad de pronunciar sonidos *(vácana-bala).* 4. Poder de razonamiento *(mano-bala).* 5. Poder de respiración (*ānāpana-prāṇa, śvāsocchvāsa-prāṇa).* Y 6-10. Los cinco sentidos receptivos: tacto *(sparśéndriya),* gusto *(raséndriya),* olfato *(ghrāṇéndriya),* vista *(cakṣuríndriya) y* oído *(śravanéndriya).* Algunos vegetales, como los árboles, están dotados de una colectividad de *jīva.* Imparten *jīva* separados a sus ramas, vástagos y frutos, como se comprueba plantando un fruto o un gajo que luego se convierte en un ser individual. Otros, como las cebollas, tienen un solo *jīva* común a cierto número de

[126] Zimmer, *Myths and Symbols,* págs. 35-53.

[127] Ib., págs. 189-216.

tallos separados. Los animales pequeños, como los gusanos, insectos y crustáceos, que representan el nivel siguiente de los seres organizados, poseen, además de duración vital, fuerza corporal, poder de respirar y sentido del tacto, la facultad de hablar o el poder de articular sonidos (*vácana-bala*) y el sentido del gusto *(raséndriyc).* La duración de su vida es de doce años, pero la de las clases anteriores varía notablemente. Por ejemplo, la duración de un átomo de fuego puede ser un momento *(sámaya)* o setenta y dos horas; la de un átomo de agua, unos momentos (de uno a cuarenta y ocho) o siete mil años; la de un átomo de aire, un momento o tres mil años.

Esta minuciosa sistematización de las formas de vida, que los jainas comparten con Gosāla, se basa en la distribución de las diez facultades entre los diversos seres, desde los átomos vivos elementales hasta los organismos de los dioses y de los hombres. La sistematización no es nada primitiva. Aunque muy curiosa y arcaica, es, pedante y extremadamente sutil, y representa una concepción fundamentalmente científica del universo. En realidad, su perspectiva de la larga historia del pensamiento humano es aterradora: ofrece una visión mucho más amplia e imponente que la fomentada por nuestros humanistas occidentales e historiadores académicos con sus breves historias de Grecia y el Renacimiento. El vigesimocuarto *Tīrthaṅkara* jaina, Mahāvīra, fue aproximadamente contemporáneo de Tales y de Anaxágoras, los primeros de la línea clásica de la filosofía griega, pero el sutil, complejo y detallado análisis y clasificación de los rangos de la naturaleza que la enseñanza de Mahāvīra dio por supuestos y sobre los cuales hizo variaciones, ya tenía siglos y acaso milenios. Esta sistematización hacía mucho tiempo que había acabado con las huestes de los poderosos dioses y magos brujos de la tradición sacerdotal aún anterior, la cual a su vez había estado tan por encima del nivel realmente primitivo de la cultura humana como las artes de la agricultura, la ganadería y la elaboración de lacticinios lo están con respecto a las de la caza y la pesca y a la recolección de raíces y bellotas. El mundo ya era antiguo, muy sabio y muy docto, cuando las especulaciones de los griegos produjeron los textos que en nuestras universidades se estudian como si fueran los primeros capítulos de la filosofía.

De acuerdo con la ciencia arcaica, todo el cosmos está animado y las leyes fundamentales de su vida son constantes en todas partes. Por lo tanto, hay que practicar la “no-violencia” *(ahiṁsā)* aun respecto del más pequeño, mudo e inconsciente de los seres. Así, por ejemplo, el monje jaina evita en lo posible estrujar o tocar los átomos de los elementos. No puede dejar de respirar, pero, con el fin de causar el menor daño posible, debe taparse la boca con un velo, lo cual suaviza el choque del aire contra la parte interior de la garganta. Y no debe hacer castañetear los dedos ni abanicar el aire, porque estos son actos de perturbación que hacen daño. Si, yendo en un

barco, unos hombres perversos por alguna razón arrojan, por la borda a un monje jaina, éste no debe ganar la costa con brazadas enérgicas y violentas, como un valiente nadador, sino que debe dejarse llevar por la corriente, como un leño, permitiendo que las aguas lo acerquen gradualmente a tierra, pues no debe perturbar ni lastimar a los átomos del agua. Y luego debe dejar que el agua chorree de su piel o se evapore, pero no debe secarse ni sacudirse con una violenta conmoción de sus miembros.

Así la no-violencia *(ahiṁsā)* es llevada al extremo. La secta jaina sobrevive como una especie de vestigio muy fundamentalista en una civilización que ha pasado por muchos cambios desde la remota época en que nació esta ciencia y religión universal que enseñaba cómo es el mundo de la naturaleza y cómo podemos escapar de él. Aun los jaina laicos tienen que tener cuidado para no causar inconvenientes innecesarios a sus semejantes. Por ejemplo, no deben beber agua después que ha oscurecido, para no tragar algún insecto que pueda haber caído en ella. No tienen que comer carne de ninguna clase, ni matar los bichos que revolotean y fastidian. En realidad, obtienen mérito dejando que los bichitos se posen sobre ellos y los piquen. Todo ello ha llevado a una costumbre de lo más grotesca, que aún hoy puede observarse en las calles centrales de Bombay, y que describimos a continuación:

Un par de hombres llevan un catre liviano lleno de chinches. Se detienen ante la puerta de la casa de una familia jaina y gritan: “¿Quién quiere alimentar a las chinches? ¿Quién quiere alimentar a las chinches?” Si alguna señora devota arroja una moneda desde una ventana, uno de los pregoneros se coloca cuidadosamente en la cama y se ofrece a sí mismo como pasto a sus semejantes. Así la señora de la casa obtiene mérito y el héroe del catre la moneda.