4. EL CAMINO DEL BODHISATTVA

Avalokitéśvara, el gran *Bodhisattva* del *Mahāyāna,* personifica el supremo ideal de vida según la concepción mahāyānista. La leyenda relata que cuando Avalokitéśvara, después de una serie de encarnaciones eminentemente virtuosas, estaba por entrar en la cesación del *Nirvāṇa*, se levantó un clamor, parecido al ruido del trueno, en todos los mundos. El gran ser sabía que era un grito de lamento pronunciado por todas las cosas creadas -rocas y piedras, lo mismo que árboles, insectos, dioses, animales, demonios y seres humanos de todas las esferas del universo- ante la perspectiva de su inminente abandono de los reinos del nacimiento. Y así, por compasión, renunció a la dicha del *nirvāṇa* hasta que todos los seres sin excepción estuvieran preparados para ingresar en el *nirvāṇa* antes que él, como el buen pastor que permite que su rebaño pase primero por el portón, y luego pasa él, cerrando la puerta tras sí.

En el *Hinayāna,* el término *Bodhisattva* denota a alguien que está a punto de alcanzar el conocimiento búdico. Así, por ejemplo, Gáutama fue un *Bodhisattva* antes de despertar bajo el árbol *Bo*. Pero en la tradición mahāyānista el término designa a los que han logrado la sublime indiferencia, seres compasivos que se quedan en el umbral del *nirvāṇa* para consuelo y salvación del mundo. Por perfecta indiferencia (por falta de egoísmo) y perfecta compasión (que es otra falta de egoísmo) el *Bodhisattva* del *Mahāyāna* no experimenta la "verdadera o real iluminación" *(samyaksambodhi)* del Buddha ni pasa a su extinción final *(parinirvāna),* sino que se detiene al borde -al borde del tiempo y de la eternidad- y así trasciende ese par de opuestos: porque el mundo no terminará nunca; la ronda de los eones cósmicos proseguirá siempre sin cesar; el voto del *Bodhisattva,* de quedar al borde hasta que todos hayan entrado antes que él, significa un voto de seguir siendo siempre como es. Y por esta razón su voto redime al mundo. Simboliza la verdad de que el tiempo y la eternidad, *saṁsāra* y *nirvāṇa,* no existen como pares de opuestos sino que son igualmente "vacuidad" *(śū'nyatā),* el Vacío.

En el culto popular se invoca al *Bodhisattva* porque posee un inextinguible poder salvador. Su potencial perfección se difunde por todo el tiempo, en un permanente acto de salvamento universal, y aparece en formas auxiliadoras, por ejemplo como el legendario caballo volador de rescate,

Nubes[1], para liberar a las criaturas de la oscuridad de sus tristes vidas de ignorancia. Posee un ilimitado "tesoro de virtudes" *(guṇa sambhāra),* acumulado mediante una prolongada práctica absolutamente impecable, a través de innumerables vidas, de la "más elevada rectitud" *(pā'ramitā).* Durante eones el aprendiz de *Boddhisattva* progresó por el sublime sendero de las más especiales y refinadas austeridades psicológicas, cancelando siempre toda noción y emoción del ego. De este modo cobró posesión de ese inextinguible "tesoro" que, finalmente, como resultado de su supremo acto de intemporal renunciamiento, ha llegado a estar siempre disponible para toda criatura que sufre y lucha en el, mundo.

El camino peculiar y especial del *Bodhisattva* mahāyānista representa el último refinamiento espiritual -la parte compasiva, por así decir- de la disciplina india primordial, el *tapas*. Como hemos visto, el *tapas* era una técnica para lograr ponerse uno mismo en un estado de ardiente calor psicológico. Las energías internas sistemáticamente controladas y retenidas, acumuladas dentro del cuerpo, generaban una alta temperatura, comparable a la fiebre, confiriendo cierta soberanía sobre las fuerzas del macrocosmos en virtud dela conquista de las fuerzas paralelas del microcosmos, porque es un hecho que toda forma de ascetismo produce un tipo propio de liberación con respecto a las necesidades usuales y a las leyes de la naturaleza, y por lo tanto proporciona su propia dicha de independencia. El asceta ardiente no puede ser aplastado o frustrado por las fuerzas de su medio: la naturaleza, el tiempo, los animales, la sociedad. Afirmando su mayor fuerza, los desafía. No tiene miedo y no puede ser intimidado; controla sus propias reacciones y emociones.

El único peligro que puede amenazar a esta autosuficiencia es la de que por sorpresa o engaño se lo haga caer en alguna reacción involuntaria, que podría precipitar un impremeditado estallido del concentrado caudal de sentimientos tiránicamente reprimidos. Las epopeyas y novelas de la India están llenas de relatos de santos que estallan en cólera ante alguna pequeña molestia. (En realidad, constituyen un recurso corriente del narrador oriental para complicar los argumentos). Los viejos ascetas lanzan el rayo de su maldición contra cualquier pobre inocente que acierte a perturbarlos en sus ejercicios espirituales, soltando toda la fuerza de su extraordinario poder y perdiendo así, de un solo golpe, el equilibrio que tanto les había costado adquirir. Ésta es una catástrofe de la mayor importancia para el

[1] Cf. supra, págs. 309-310.

santo, lo mismo que para. su destrozada, infortunada, inconsciente -y a menudo encantadora- víctima. O, también cuenta la tradición, cada vez que Indra, celoso rey de los dioses, siente que su soberanía cósmica está amenazada por el aumento del poder espiritual de algún asceta, envía una doncella celestial, increíblemente hermosa, para embriagar los sentidos del atleta espiritual. Si ella tiene éxito, el santo, en una sublime noche (o hasta en eón) de pasión, vierte toda la carga de fuerza psicológica que había estado tratando de acumular en toda su vida. Como consecuencia, al mundo luego le nace un niño de fabulosas dotes y al santo se le destruyen sus proyectos de poder.

En el caso de un *Bodhisattva,* los requisitos de su peculiar actitud espiritual son, humanamente hablando, tan severos que, si no estuviera perfectamente establecido en su conocimiento y en su modo de ser, el peligro de su subversión sería prácticamente universal. La tentación se oculta en casi todas las circunstancias de la vida, hasta en el más pequeño detalle; mas para el *Bodhisattva* cumplido no existe la posibilidad de recaer. Como él es el único verdaderamente desprovisto de ego, no siente ninguna tentación de afirmar, el valor de su personalidad puramente fenoménica, ni siquiera haciendo una momentánea pausa en su pensamiento al enfrentarse con una ardua decisión. Las leyendas de los *Bodhisattva* los muestran sacrificando sus miembros, su vida y aun sus mujeres y niños, a lo que para cualquier intelecto normal parecerían ser las pretensiones más injustificadas. Ante una petición insignificante o completamente caprichosa, el *Bodhisattva* inmediatamente entrega posesiones que, cualquier hombre corriente *(pṛthag-jana)* consideraría como las más apreciadas y sagradas del mundo; por ejemplo, ante el pedido de un pájaro molesto o de un cachorro de tigre, o a la orden de un viejo brahmán perverso, codicioso y lúbrico.

La popular historia de "Los hijos del rey Vessántara"[2] cuenta cómo este piadoso monarca, que era una de las primeras encarnaciones del Buddha, hizo el voto de no negar nunca nada que se le pidiese. *Si alguien me lo pidiera, le daría mi corazón y mis ojos, mi carne y mi sangre, y todo mi cuerpo.* Sin pensarlo dos veces, entregó un maravilloso elefante del cual dependía el bienestar de su reino, y a consecuencia de ello, fue exiliado por su pueblo lleno indignación, junto con su fiel reina y los dos hijitos. Y cuando en eldesierto se le aproximó un viejo y horrible brahmán que le

[2] *Jā'taka* 547. También *Jā'takamāta* 9;.J. S. Speyer, The *Jā'takamāta,* Sacred Books of the Buddhists, vol. I, Londres, 1895. págs. 71-93*;* cf. infra, pág. 419, nota 91.

pidió los niños como esclavos, se los dio sin remordimiento; y al serle pedida la reina, también la entregó. Pero finalmente el brahmán se reveló como Indra, el rey de los dioses, que había descendido a poner a prueba al santo rey humano, y así todo terminó bien. En este caso, habiendo fracasado la tentación de Indra, el dios fue generoso en su derrota.

Hasta la mente más insensible y elemental no puede dejar de sentirse asombrada y ultrajada por tales demostraciones de santa indiferencia ante los valores normales del bienestar humano, particularmente porque con ellas no se gana nada. Pues ¿qué importa realmente si una sola paloma se salva de las garras de un halcón[3], si una nueva camada de cachorros de tigre se salvan de morir de hambre[4], o si un viejo, sucio y senil brahmán satisface su codicia y su concupiscencia con la esclavitud de un pequeño príncipe y de una princesita? La marcha cruel de la naturaleza no se altera. En realidad, los absurdos sacrificios del *Bodhisattva* a menudo apoyan y prestan voluntaria corroboración a las brutales leyes que prevalecen donde la lucha por la vida se cumple en forma cruda, rigurosa, animal y demoníaca; y el caso del brahmán y los jóvenes príncipes parece violar el primer dictado de la moralidad humana.

Pero, de acuerdo con el problema fundamental y la tarea del *Bodhisattva,* precisamente el aparente absurdo y hasta la indecencia del sacrificio es lo que constituye la diferencia. Porque rehusar un sacrificio paradójico sería favorecer (aunque solo fuera negativamente) las normas y concepción del mundo del individuo común, cargado de pasión y egoísmo, que ha hecho la petición. La prueba suprema y especial del *Bodhisattva* consiste en su aptitud y facilidad para desplegarse repetidamente en una ilimitada entrega *(dāna).* Esto exige de él una continua abdicación, o, mejor, la no-experiencia del ego. Cualquier reacción de retroceso, aun ante un sacrificio absurdo, confirmaría y endurecería un núcleo de conciencia del ego; en tanto que la esencia del *Bodhisattva* estriba en evaporar el ego limitado y limitador. Suponer que un *Bodhisattva* titubearía ante un pedido absurdo, o que tendría el más mínimo escrúpulo en abandonar el cuerpo, la vida, la familia y las propiedades, sería pedirle que se mostrara como uno que sostiene el valor intrínseco y la sustancialidad de las cosas. Y esto implicaría que en el plano trascendental, que él representa, se admite que

---

[3] Aśvaghosa, *Sūtrālaṅkāra* 64. (Una herrnosa traducción se hallará en E. W Burlingame, *Buddhist Parables*, New Hayen, 1922. págs. 314-324.)

[4] *Jatākamāla* 1. (Speyer, op. cif., págs. 1-8.)

algo de la tierra tiene valor –nuestro cuerpo o nuestras propiedades, la elevada condición, la reina, los niños o el honor-, mientras que, en ese plano, se sabe que todas las cosas son efímeras, fenoménicas y así, en realidad, inexistentes. El rechazo o la resistencia harían que el aspirante a *Bodhisattva* fuera devuelto a la esfera de lo inesencial y que inmediatamente se interrumpiera su conexión con la verdadera realidad. Ya no sería un aspirante a la iluminación, uno "cuya esencia *(sattva)* es, (virtualmente) iluminación *(bodhi)*", sino, como el *yogin* paralizado por el atractivo de una seductora doncella celestial, habría sido tentado, engañado, y retornaría al reino y a la multitud de los "seres ordinarios" *(prthagjana).*
El aspirante a *Bodhisattva* tiene que tratar de comportarse como si ya estuviera completamente libre de ego; del mismo modo que el discípulo de cualquier arte (por ejemplo, la danza) tiene que tratar de actuar como si ya dominara su técnica. El pensamiento y la conducta deben anticipar constantemente la inexistencia de todos los valores fenoménicos en el plano trascendental, y el punto de vista de la sabiduría debe ser ejercitado sin cesar en innumerables actos a través de innumerables vidas. De esta manera la sabiduría se incorpora gradualmente al candidato. Se convierte, primero, en parte integrante de su personalidad y luego, en toda su esencia y único estado de ser. Un "superabundante cúmulo de fuerzas o virtudes" *(guṇa-sambhāra)* es el corolario natural de esa suprema conquista de la indiferencia. Al no importarle nada en absoluto y así trascenderse completamente a sí mismo como hombre, el ser absolutamente incondicionado se eleva y se establece en una esfera espiritual de omnipotencia universal, y esta fuerza en adelante irradia de él eternamente, brillando para beneficio de todos los que piden.
De este modo la fiera voluntad y la lucha por el poder sobrehumano de los viejos ascetas de los bosques ermitaños, con el ideal *Bodhisattva* se transfigura en superlativa benevolencia. La condición infinitamente poderosa del salvador es la contraparte purificada y perfeccionada, no egoísta, del primitivo esfuerzo de suprema autoafirmación: toda la disciplina ahora se dedica al beneficio universal, en lugar de aplicarse al individuo. En cada fase, crisis y realización, a lo largo del camino que conduce a la perfección de Avalokitéśvara, Kṣitigarbha (en chino, *Ti-tsang;* en japonés, *Jizo*), Amitābha y la multitud de los otros. *Bodhisattva* del culto y la leyenda mahāyānistas, nos encontramos con la lección de este estado de realización absolutamente sublimado y omnipotentemente libre de egocentrismo.

El breve texto mahāyānista, extraordinariamente condensado, conocido con el nombre de *Praiñā-pā'ramit ā-hrdaya-sūtra,* "El Manual del Corazón (es decir, del secreto) de la perfección de la Sabiduría de la Otra Orilla[5], afirma que cuando un *Bodhisattva* entregado a la profunda práctica de la Sabiduría de la Otra Orilla reflexiona diciéndose: "Hay cinco elementos de lo existente" percibe inmediatamente que son "vacíos en su naturaleza misma[6]. *Aquí la forma* -declara- *es vacío y el vacío en realidad es forma. El vacío no difiere de la forma y la forma no difiere del vacío. Lo que es forma es vacío y lo que es vacío es forma.*

Esto es lo que el *Bodhisattva* percibe con respecto a la forma. Y sus percepciones con respecto a cada uno de los demás elementos de lo existente -sensacicines, nociones, predisposiciones y conocimiento- son lo mismo. *Todas las cosas llevan la marca característica del vacío. No nacen ni dejan de existir; no son sin mancha ni están manchadas; no se vuelven imperfectas ni perfectas. Por lo tanto aquí, en esta vacuidad, no hay forma, ni sensaciones, ni nociones, ni propensiones mentales; no hay conciencia; ni hay ojo, ni oído, ni nariz, ni lengua; no hay cuerpo, ni mente; no hay color, ni sonido, ni olor, ni gusto, ni objeto del tacto, no hay elemento constitutivo de la visión o de los. otros procesos sensibles, ni elemento constitutivo de los procesos mentales. No hay conocimiento ni ignorancia, no hay destrucción del conocimiento ni destrucción de la ignorancia. No hay doble concatenación de causas y efectos que terminan en la vejez y en la muerte[7]. No hay destrucción de la vejez y de la muerte; no hay ni nacimiento ni cesación del sufrimiento; no hay camino hacia la destrucción del sufrimiento. No hay iluminación, ni logro, ni realización; pues la iluminación no existe.*

---

[5] Sacred Books of the East, vol. XLIX, parte II, págs. 147-149.

[6] Los cinco elementos de la existencia son: 1. *rūpa* (forma), que comprende los cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire, así como toda forma que nace de ellos, es decir, todos los fenómenos físicos; 2. *védanā* (sensaciones, percepciones sensibles, sentimientos); 3. *sañjña* (todas las nociones que constituyen la intelección autoconsciente); 4. *saṁskāra* (predisposiciones, inclinaciones, moldes mentales), y 5. *vijñāna* (conciencia, discriminación, conocimiento). El grupo 2-5 compone la esfera del *nāman* (nombre) o fenómenos mentales.

[7] La concatenación de doce causas y efectos (*pratītya-samutpāda*) se representa en el budismo de la siguiente manera: 1. ignorancia; 2. acción; 3. conciencia; 4. nombre y forma; 5. los sentidos; 6. contacto; 7. sensación; 8. deseo; 9. apego; 10. devenir; 11. nacimiento; 12. vejez, enfermedad y muerte. Cf. Takakusu, op. cit., págs. 29-36.

No se da ningún argumento en apoyo de estas fantásticas observaciones. Se las presenta simplemente como afirmaciones del *Bodhisattva* Avalokitéśvara; evidentemente para mostrar que la paradójica verdad de la Sabiduría de la Otra Orilla se encuentra más allá de la visión de esta rivera. Es posible sugerir verbalmente la naturaleza de esa verdad, pero resiste los análisis y argumentos de la razón. Tras esta sugestión de lo que debe conocerse, viene una descripción del estado perfecto mismo, que constituye la clave de este curioso "camino de acción" del candidato al estado de *Bodhisattva:*

No hay obstáculos mentales para el Bodhisattva *que se consagra a la Sabiduría de la Otra Orilla. Como no hay obstáculos mentales, no tiene temor; ha trascendido todas las nociones erróneas; permanece en el* nirvāṇa. *Todos los Buddha del pasado, del* presente *y del futuro*[8]*, consagrándose a la Sabiduría de la Otra Orilla, han despertado a la suprema, perfecta, completa Vigilia.*

Luego el texto expresa la afirmación más culminante, la más útil y misteriosa:

Por lo tanto, hay que saber que la Sabiduría de la Otra Orilla es la gran fórmula mágica (mantra), *la fórmula mágica de gran sabiduría, la fórmula mágica más excelente, la fórmula mágica sin par, capaz de mitigar todo sufrimiento. Es verdad porque no es falsedad. Una fórmula mágica está dada en la Sabiduría de la Otra Orilla. Dice así:*

Oh, tú que te has ido, que te has ido, que te has ido a la otra orilla, que has desembarcado en la otra orilla, ¡oh, tú, Iluminación, salve!

Aquí termina el "Manual del Corazón de la Sabiduría de la Otra Orilla".

El primer requisito del discípulo espiritual en la India, como hemos visto, es la gran virtud de la fe *(śraddhā),* la confianza en el maestro y en sus palabras. La fe será corroborada por la propia experiencia del discípulo a lo largo de su progreso espiritual, pero mientras tanto no puede atreverse a discutir con su *guru,* criticando sin experiencia la paradójica doctrina. Primero tiene que sufrir una transformación; y esa transformación, no la crítica, le servirá para alcanzar el entendimiento. Mediante un proceso evolutivo debe ser elevado a un nivel espiritual desde el que puede

[8] Según el *Mahāyāna,* ha habido, hay y habrá innumerables *Buddha*; cf. supra. pág. 395.

experimentar el sentido de la enigmática enseñanza. Y entre tanto, el proceso de su sublimación se verá facilitado meditando sobre la fórmula mágica que es el "Corazón de la Sabiduría de la Otra Orilla", a la que debe considerar como expresión de su propia y suprema creencia, destinada a concentrar e intensificar su fe. Aunque temporariamente le sea ininteligible, es, sin embargo, su credo, que él debe recitar constantemente como invocación por la cual solicita a la Sabiduría de la Otra Orilla que venga a él. Y lo maravilloso es que esta fórmula mágica efectivamente puede funcionar como un eficaz encantamiento de alquimia, facilitando la transmutación que a su tiempo produce, por sí misma, el oro de la Iluminación.

La meditación sobre esta curiosa sarta de palabras no es el único medio con el cual el neófito, lleno de fe, tiene que tratar de producir la importantísima transformación de su entendimiento. También se requiere la ejecución de ciertos actos que, junto con la experiencia de sus resultados, hacen que la fórmula con el tiempo cobre mayor sentido, en tanto que, recíprocamente, la fórmula que se tiene constantemente presente sirve para extraer y aplicar la lección de la fiel ejecución de los actos necesarios.

Las retraducciones mahāyānistas de ciertos relatos *Jā'taka*, que se encuentran en la colección del siglo VI titulada *Jātakamālā*, "La gran guirnalda de relatos de las vidas anteriores del Buddha[9] significan que uno tiene que adoptar peculiares actitudes, demostrar reacciones insólitas en situaciones cruciales y realizar actos muy especiales si quiere llegar a tener una nueva visión de la vida y de sí mismo. La práctica precede la intuición; el conocimiento es la recompensa de la acción: por lo tanto ¡trata! Tal es la idea. En efecto, haciendo algo es como uno se transforma. Ejecutando un gesto simbólico y viviendo enteramente, hasta el límite, un papel particular, uno llega a realizar la verdad inherente al papel. Sufriendo sus consecuencias sondeamos y agotamos su contenido. Con otras palabras, el conocimiento debe alcanzarse no por la inacción (como en las disciplinas del jainismo y del *yoga* clásico) sino viviendo la propia vida con vigilancia e intrepidez.

---

[9] La *Jātakamālā* es una obra en sánscrito, atribuida a cierto Āryasūra (sobre su traducción, véase supra, pág. 416, nota 87), que contiene treinta y cuatro *jā'taka* o sea relatos ejemplares de las primeras vidas del Buddha, adaptados, en su mayor parte, de un compendio pāli muy anterior, de más de quinientos *jā'taka.* Este compendio constituye una de las partes más extensas del Canon hīnayānista ortodoxo *(*cf. *The Jā'taka, or Stories of the Buddha's Former Births,* (traducido del pāli por varios, bajo la dirección de E. B. Cowell, 6 vols., Cambridge, Inglaterra, 1895-1907).

Por sus implicaciones, esta idea es radicalmente distinta de la que animaba a los ascetas de los bosquecillos penitenciales, pero es completamente compatible con el antiguo concepto hindú de *karman*[10]. Sacrificándonos sinceramente, con espíritu de humildad y abnegación, realizando actos virtuosos que supriman inexorablemente todo impulso de autoengrandecimiento y de exhibición, atraemos la brillante sustancia kármica que limpia y remplaza al *tamas*[11]. El aprendiz de Buddha gradualmente se impregna de luminosidad kármica cultivando con sus actos "las más altas virtudes o perfecciones" (*pā'ramitā*), hasta que finalmente no le queda lugar para ninguna fuerza kármica oscura y desfavorable. Las personas que se apegan a su ego favorecen instintivamente los engaños de la ilusión fenoménica y así se atan más, con cada acto, a las fuerzas apasionadas del instinto vital que sólo se apega a sí mismo; pero el aspirante a la Sabiduría de la Otra Orilla se comporta siempre como si ya hubiera superado el engaño de la manifestación cósmica. En cada acto de su vida diaria se decide en favor de la alternativa de autotrascendencia, hasta que al final, como consecuencia de infinitamente innumerables experiencias de actos de esta clase, consigue trascender los engaños de su psicología fenoménica. Desde entonces se comporta instintivamente como si su ego, con sus falsas impresiones, no existiera. Esta transmutación es la esencia y razón de ser de la Sabiduría de la Otra Orilla.

Entretanto, lo único que puede liberarnos son los actos. Los actos virtuosos y sin egoísmos liberan finalmente al espíritu de la esclavitud de sus propensiones y actitudes humanas normales e inveteradas, que se basan en la ignorancia. Pero esos actos desprovistos de egoísmo, aparentemente peligrosos, requieren fe en lo aún desconocido, un humilde coraje y una generosa disposición a dar un salto a ciegas en la oscuridad. Luego, como recompensa, nos abren una nueva perspectiva. Se produce un mágico cambio de panorama: surge un nuevo orden de valores. Es un hecho: nos transformamos por nuestros actos, para mejor o para peor. La ignorancia y

---

[10] *Nota del compilador:* La meta final y aquello a lo cual se da particular importancia -como siempre ocurre en la India- es el conocimiento, no la obra; pero la obra o la acción se indica como medio. Los originales de Zimmer incluyen una breve nota que indica su intención de comparar este enfoque con el del *Karna-Yoga* enseñado en la *Bhágavad-Gītā;* pero parece que no llegó a redactar el párrafo.

[11] El *guṇa tamas;* sobre los *guṇa,* cf. supra, págs. 314-317.

el conocimiento no son más que aspectos intelectuales de los cambios que produce en nosotros nuestra manera de vivir.
El modo de vivir del *Bodhisattva* está bien resumido en la fórmula: *Quisiera ser un guardia de los que no tienen protección, un guía para el viajero, un barco, un manantial, una fuente, un puente para quien busca la Otra Orilla*[12].
Ver el potencial estado del Buddha en todas las cosas, en el criminal y en el animal tanto como en el virtuoso y el humano, es la manera más justa posible de enfrentar los seres del mundo. Todos los seres, todos los hombres, virtuosos o perversos, así como las criaturas inferiores, hasta las hormigas, tienen que ser consideradas, respetadas y tratadas como Buddha potenciales. Esta concepción es simultáneamente democrática y aristocrática; es fundamentalmente la misma concepción que la del antiguo sistema jaina y la doctrina de Gosāla. En realidad, en todas las disciplinas filosóficas indias tardías, dedicadas a la realización de la verdad oculta mediante el logro de la perfección individual, se refleja esta concepción de una u otra manera. Su principio fundamental afirma que la perfección no es algo que se agrega o se adquiere desde fuera sino más bien la cosa misma que existe potencialmente adentro, como realidad básica del individuo. Por lo tanto, la metáfora adecuada para la concepción india del proceso de realización no es la de progreso, crecimiento, evolución o expansión en mayores esferas externas, sino la del autorrecogimiento. El esfuerzo del discípulo debe traer a la conciencia lo que ya reposa en un estado oculto, quieto y dormido, como la intemporal realidad de su ser.
Éste es el concepto indio fundamental del camino; concepción esencialmente estática de la "marcha hacia la iluminación" *(bodhicaryā).* En los *Yoga-sūtra* se representa esta meta como el logro de la "aislación e integración" *(kaivalya),* en el *Sāṅkhya* como la obtención de la "intuición discriminatoria" *(viveka),* en el *Vedānta* como la realización del "Yo trascendental" *(ātman-brahman),* y en el budismo como "Iluminación" *(bodhi);* pero en esencia estas metas son idénticas. Queda rehabilitado, restaurado en su gloria original, limpio, despierto y prístino, algo que estaba sucio, deteriorado, temporariamente inactivo y fuera de contacto, manchado, oscurecido y sin el brillo de su luz suprema ni las manifestaciones de su infinita fuerza y prodigiosas facultades. El proceso

[12] Cf. Louis de la Vallée Poussin, *Bouddhisme.* 3ª edición, París, 1925. págs. 303. y Keith, op. cit., pág. 290.

es comparable al de pulir un cristal o al de limpiar un espejo que se ha ensuciado y manchado[13].

La purificación del cuerpo burdo es propiamente el primer paso, que se efectúa sobre todo mediante los ejercicios y procesos físicos del *Haṭha yoga:* se limpia el tracto intestinal con las prácticas llamadas *basti* y *neti,* y los canales que contienen y transportan el aliento vital *(prāṇa)* mediante los ejercicios clásicos de control de la respiración *(prāṇāyāma).* Estas disciplinas limpian y restauran el sistema nervioso y el sistema glandular[14]. Entretanto, también se emprende la sistemática purificación del cuerpo sutil. De acuerdo con el método de *yoga* de Patáñjali, esto se efectúa mediante la gradual transformación de las cualidades y fuerzas tamásicas y rajásicas en cualidades y fuerzas sáttvicas[15], mientras que según el enfoque de las disciplinas jaina, más antiguo, menos psicológico, más materialista, tiene que producirse inhibiendo el influjo físico del color kármico que oscurece el cristal de la mónada; pero en ambos casos la sustancia de la enseñanza es la misma: no simplemente que estamos destinados a ser un cristal puro y perfecto, sino que en esencia ya lo somos realmente. El sistema psicofísico está contaminado, oscurecido y desordenado por alguna clase de materia que lo obstruye, que forma coágulos en los canales y vasos de la vida y de la conciencia en todos los niveles. El *mala,* "suciedad, basura, impureza", nos llena; estamos "embadurnados"; en cambio el

---

[13] *Nota del compilador:* La doctrina del Vacío de Nāgā'rjuna tornó arcaica esta imagen; sin embargo, continuó sirviendo de metáfora prestigiosa hasta que Hui-neng (638-713 d. C.) escribió sus célebres versos en el muro del Monasterio del Ciruelo Amarillo:

> "No hay ni árbol *Bo*
> Ni espejo brillante;
> Puesto que la *śū'nyatā* es todo
> ¿dónde podrá posarse el polvo?"

Hui-neng llegó a ser el sexto patriarca de la escuela *Ch'an* (en japonés: *Zen)* del budismo de Lejano Oriente (cf. Suzuki, op. cit., pág. 205; Alan W. Watts, *The Spirit of Zen,* The Wisdom of the East Series, Londres, 1936, pág, 40; y Sokei-an, "The Transmission of the Lamp," en *Cat's Yawn,* publicado por The First Zen Institute of America, Nueva York, 1947, pág. 26).

[14] *Nota del compilador:* En los originales de Zimmer, después de este párrafo viene una breve nota que indica su intención de ampliarlo. El *Hatha-Yoga* es un sistema de eercicios físicos para obtener una salud perfecta y poderes corporales superiores a lo normal. Propiamente, es una etapa preliminar a otras disciplinas del *Yoga,* pero también puede practicarse como un fin en sí.

[15] Sobre los *guṇa (tamas, rajas, sattva)* cf. supra, págs. 236-238, 314-317.

estado más alto y verdadero es *nir-áñjana:* "sin embadurnamiento". El *Brahman* es *nir-áñjana.* El Buddha es *nir-áñjana.* Nosotros mismos nos convertimos totalmente en *Brahman,* totalmente en Iluminados, totalmente en lo que somos, solo desprendiéndonos de la materia *(prákṛti)* que ensucia y nos aflige desde fuera, y purgándonos el cuerpo y la psique mediante un continuo y radical régimen de limpieza.

Es decir: en lugar de un concepto de crecimiento, expansión, evolución y adquisición, el pensamiento indio apunta a un drenaje, purga y purificación dirigidos a la *restitutio in integrum:* a la restauración integral del estado primitivo, tal como era antes del enigmático momento o movimiento que puso en marcha al universo y a su contraparte microcósmica: el obnubilado entendimiento del hombre. Una vez purificado, el Yo brilla por sí solo y desde ese momento nuestra Iluminación deja de ser potencial para convertirse en un hecho. Un proceso comparable en la medicina hindú es el régimen de purgantes, enemas y eméticos seguido de una dieta liviana y sana, restauradora y sáttvica[16].

La teoría filosófica, la creencia religiosa y la experiencia intuitiva se apoyan recíprocamente en la concepción india básica de que, en el fondo, todo está bien. Un supremo optimismo prevalece por doquier, a pesar del poco romántico reconocimiento de que el universo de los asuntos humanos se encuentra en el estado más imperfecto que puede imaginarse, y que prácticamente equivale a un caos. La raíz cósmica, la realidad velada y secreta, es de una indestructible dureza diamantina aun cuando nosotros -nuestros sentimientos, mentes y sentidos- pueden estar equivocados; y, en realidad, en su mayor parte lo están. Mental, corporal y moralmente

---

[16] *Nota del compitador:* "La diferencia de método entre los [maestros budistas] indios y los chinos a menudo planteó el problema de la diferencia, si [alguna] había entre el *Tathā'gata Dhyāna* y el *Dhyāna Patriarcal.* Por ejemplo, cuando Hsiang-yen mostró su canto sobre la pobreza a Yang-shan, este último dijo: «Tú comprendes el *Tathā'gata Dhyāna,* pero aún no el *Dhyāna Patriarcal.*» Preguntado por la diferencia, Mu-chou replicó: «Las montañas verdes son montañas verdes, y las nubes blancas son nubes blancas»" (Suzuki, op, cit., págs. 224-225). La diferencia de método que aquí se observa no significa que la meta del budismo del Lejano Oriente no sea la misma que la del indio, es decir, una *restitutio in integrum.* "Cuando el monje Ming acudió a Hui-neng y le pidió instrucción, Hui-neng dijo: «Muéstrame cuál era tu cara original, antes de nacer»" (ib., pág. 224). El *Tathā'gata Dhyāna* al que se refiere Suzuki era el modo de "contemplación" (en sánscrito, *dhyāna;* en chino, *ch'an;* en japonés, *zen)* enseñado por Gáutama Śākyamuni (el *Tathā'gata);* el *Dhyāna Patriarcal* era el introducido en China en 520 d. C. por el Patriarca budista indio Bodhidharma y desarrollado por Hui-neng; hoy día prosigue en las escuelas *zen* del Japón. El lector encontrará una exposición de esta técnica de restitución en Takakusu, op. cit., págs. 153-165, y en los volúmenes citados supra, pág. 423, nota 98.

estamos muy lejos de la perfección; por ello somos incapaces de reflejar la verdad y darnos cuenta de nuestra serenidad fundamental. Esa misma verdad, sin embargo, la realidad suprema, está siempre y universalmente presente, -se encuentre o no nuestra conciencia en contacto con ella. Además, aun cuando en el reino de lo perecedero, en el paso entre el nacimiento y la muerte, en la esfera del dolor y del placer, todo cambia,. por encima o allende todos estos cambios perturbadores queda la posibilidad de ese único cambio supremo y conciliador, absolutamen*te sui generis:* el cambio de nuestra propia naturaleza que pone fin a los desarreglos del cambio mediante el conocimiento de lo Inmutable, que es el fundamento de nuestro propio ser intrínseco e inamovible.

Esa perdurable presencia se compara al sol oscurecido por la nube de la ignorancia que lo oculta de nuestra mente. El sufrimiento, el dolor y los desórdenes del mundo no representan el verdadero estado de cosas, sino son los reflejos de nuestra perspectiva incorrecta, y sin embargo nos parecen ser muy reales, hasta que la obstrucción se disuelve y la mente contempla la fuente de su propia luz. La nube que se interpone es pequeña, pero con su breve y perecedera forma puede cubrir la ardiente presencia. Una vez que la nube es disipada, inmediatamente se contempla la luz trascendente, con su propia potencia; y aun cuando se encuentre oscurecida con respecto a nosotros -no mirada, no realizada, no revelada- está siempre allí en su duradero esplendor. Y no solo está allí siempre: es la fuente y el sostén de todo lo que está aquí.

Como lo hemos afirmado muchas veces -y ahora, por última, vez, tenemos que repetirlo-, los jaina representaban el cristal de la mónada vital (*jīva*) como mancillado por una sustancia física de coloración kármica (*leśyā*) que, al entrar en la mónada, oscurecía su luz intrínseca. Literalmente, había que detener este sutil aflujo físico (*ā'srava*) y luego hacer evaporar o quemar totalmente la materia oscurecedora convirtiéndola en experiencia, biografía, sufrimiento, destino; lo cual era una interpretación materialista, bastante simple, del problema. La concepción india posterior, representada por los sistemas clásicos, semimaterialistas, del *Sāṅkhya,* el *Yoga* y las *Upániṣad,* consideraron luego la mónada vital (en el *Sāṅkhya* y el *Yoga*: *púruṣa),* o el Yo (en las *Upániṣad: ātman)* como algo siempre impoluto, como el sol; solo las facultades del alma que se agrupan en torno a ese centro estaban en tinieblas; y, además, esto era una oscuridad más bien de ignorancia que de real envolvimiento. La materia kármica ya no se vertía en el núcleo de nuestro ser, como en la fórmula de los jaina, sino un velo de

ignorancia interrumpía el paso de la luz. No teníamos más que disolver esta nube aplicándole el poder de su opuesto: *viveka* (discriminación), *vidyā* (conocimiento). Sin embargo quedaba sin resolver el problema de la naturaleza de la nube, la cual, como hemos visto, daba tema de inacabable debate. De una manera u otra, en cualquier forma que los filósofos dieran vuelta el problema, había que admitir en el sistema una s*egunda* esfera de fuerzas (no importa cómo fuera definida, racionalizada o desvalorada) para equilibrar la esfera de "lo que realmente es". Y luego ambas tenían que ser coordinadas en una especie de relación no muy satisfactoria, inconexa. La mente, por ejemplo, es parte de] sistema corporal, aunque refleja, por lo general imperfectamente, la luz del espíritu. La mente no permanece desprendida. No es un visitante que viene de un reino superior, absolutamente indiferente a lo que aquí pasa. Por el contrario, la mayor parte de ella está coloreada, teñida y condicionada, limitada y apoyada, por la naturaleza y la materia del cuerpo individual, en el cual y sobre el cual crece, y al que está destinada a dirigir y seguir. En todas sus actividades, la facultad mental no es más que una función de esta totalidad corporal. prejuiciada por la peculiar cualidad de la sustancia física burda que la envuelve, así como por la sustancia sutil que la constituye.

La mente es un espejo, pero velado por su propia oscuridad; un estanque agitado por las ráfagas de sus propias pasiones, por los vientos de las emociones transitorias, la inquietud de "Aquel que sopla". Si fuera solo como un hermoso lago de montaña, protegido ,contra el soplo agitador por barreras de cerros por todos lados, cristalino, libre de turbios afluentes que pudieran manchar su claridad y hacer ondular su superficie, alimentado solo por una fuente subterránea en sus propias profundidades, entonces sería capaz de reflejar sin distorsión la forma de la verdad. Y sin embargo, aún entonces quedaría el problema dualista (por lo menos en lo que atañe a argumentos y explicaciones metafísicas) del doble contexto del espejo y de la luz.

La manera como el budismo hace frente a esta dificultad se basa en una fórmula que niega, más bien que afirma, una esencia perdurable más allá o por debajo del velo de la nube. El Buddha mismo inició esta actitud con su frase fundamental: "Todo carece de Yo", y aunque sus discípulos -a pesar de que el Maestro se negó repetidamente a embarcarse en razonamientos metafísicos- muy pronto se enzarzaron en discusiones, tanto entre sí como con los brahmanes, y al final prácticamente habían regresado al seno del

hinduismo[17], sin embargo su fundamental tendencia a la negación alcanzó en el período clásico y culminante del *Mahāyāna su* maravillosa perfección teórica con la "doctrina del Vacío". Aquí el principio de la paradoja procedente del bosquecillo de la meditación fue introducido en el campo mismo de la razón, en la academia de la verbalización filosófica, donde la mente luego se desmiembra a sí misma sistemáticamente en una serie de minuciosas demostraciones, disolviendo, uno tras otro, sus propios apoyos y dejando sola en el vacío a la conciencia que está más allá de la elucubración cerebral. Y con el mismo espíritu de confianza en lo trascendente se desarrolló el camino del *Bodhisattva* como aplicación ética del principio de fe inconmovible en la Doctrina del Buddha metafísicamente fundada. En acentuado contraste con el camino del "Autor del Cruce" jaina, cuyo pasaje espiritual a la Otra Orilla se obtenía mediante una extremada técnica de inmovilización, el *Bodhisattva,* inspirado por la inmanencia en esta orilla y deduciendo de ella la trascendencia de la otra, se estableció con su universo en una concepción no dualista mediante actos reveladores de la verdad. La doctrina del vacío no dual se aplicó intrépidamente al vacío de la vida. Todas las cosas, los Buddha y *los árhat* lo mismo que las "partículas momentáneas" *(dharma),* son vacíos, y son como "la nada" *(abhāvadhātu).*

5. EL GRAN DELEITE

En el *Mahāyāna* de la época clásica, el misterio de la creación se interpreta a través de la idea del *Bodhisattva.* Cuando Avalokitéśvara se negó a aceptar el *nirvāṇa* a fin de seguir siendo el salvador de todas las cosas creadas, fue colmado con la cualidad que lleva el nombre de *kárunā:* "compasión". Esta pura compasión pertenece a la esencia del *Bodhisattva* y es idéntica a su correcta percepción del vacío; o, como podría decirse, es el reflejo primario del vacío. Debido a la compasión *(káruṇā),* el *Bodhisattva* asume las diferentes formas en las que aparece para salvar a los seres en el reino de lo fenoménico. Asume, por ejemplo, las formas divinas de Viṣṇu para quienes adoran a Viṣṇu, y las formas de Śiva para quienes adoran a Śiva. Asimismo, los Buddha vienen al mundo debido a la compasión de los *Bodhisattva,* y esta creencia representa un importante cambio y

[17] Cf. supra, págs. 409-411.

transformación del punto de vista budista. *En el excelente ciclo Akaniṣṭha, que está más allá del cielo Śuddhāvāsa* -leemos en el *Tatvasáṅgraha- el Bodhisattva logra la omniscíencia, y* [bajo su influencia] *un Buddha nace en este mundo*[18].

Dentro de los corazones de todas las criaturas la compasión está presente como el signo de su potencial estado de *Bodhisattva;* por que todas las cosas son *śū'nyatā,* el vacío, y el puro reflejo de este vacío (que es su ser esencial) es la compasión. La compasión *(káruṇā)* en realidad es la fuerza que mantiene a los seres en su manifestación, así como retiene al *Bodhisattva* de alcanzar el *nirvāṇa.* Por lo tanto, todo el universo es *káruṇā,* compasión, por otro nombre *śū'nyatā,* el vacío.

Hasta cierto punto, la condescendencia del *Bodhisattva* para sostener el mundo es comparable a la de Kṛṣṇa, tal como lo representa la *Bhágavad-Gītā*[19] y a la del Señor de la Creación que aparece en el *Vedāntasāra*[20]. Es un acto de ignorancia voluntaria; un amoroso descenso o "sacrificio espiritual" *(ātma-yajñā),* como el que en la tradición cristiana se celebra en el misterio de la Encarnación. Sin embargo, su espíritu y su práctica nos llevan un poco más adelante, pues requiere *una incondicional afirmación de la "ignorancia" (avidyā) como esencialmente idéntica a la "iluminación" (bodhi),* lo que torna arcaicos los antiguos modos del *Sāṅkhya,* el *Vedānta* y el *Hinayāna* de aceptación o rechazo monacal que hemos venido tratando durante cientos de páginas. La ignorancia" *(avidyā)* es todavía lo que el Buddha dijo que era: la causa del sufrimiento, la causa de la esclavitud de todos los seres dentro del torbellino de nacimiento, vejez y muerte. Es todavía la aflicción que acompaña a quienes viven sumidos en deseos y temores, esperanzas, desesperaciones, disgustos y dolores. Pero aquel cuya mente ha sido purificada, cuya alma y cuya esencia individual se han aniquilado en el vacío, es consciente de una deliciosa maravilla, como un ensueño o como un despliegue de magia, con el cual él, en cuanto vacío, se identifica. Los seres que, en su ignorancia, se experimentan a sí mismos como engolfados en un mar de dolor, en realidad son inexistentes, vacíos y cambiantes; solo su ignorancia les hace sentir que *ellos* sufren.

---

[18] Śāntarákṣita, *Tattvasáṅgraha,* citado por Benoytosh Bhattacharyya. *An Introduction to Buddhist Esoterism,* Oxford, 1932, pág. 99.

[19] Supra, págs. 307-310.

[20] Supra, págs. 333-337.

Con la compasión del *Boddhisattva* se mezcla, pues, una cualidad de "gran deleite" *(mahā-sukha),* pues donde otros ven dolor, desastre, cambio, pobreza, vicio o, por el contrario, honor, placer, logro, lujo o virtud, el "conocimiento supremo" *(prajñā)* revela el vacío; innominado, absoluto, inmutable, inmaculado, sin comienzo ni fin, como el cielo. De aquí que el *Boddhisativa* circule por todas partes, ilimitado, intrépido, como un león, lanzando "el rugido del *Bodhisattva"*. Estos tres mundos han sido creados, por así decir, para el goce, por el goce y del goce de este inmortal: son su *līlā*, su "juego".

Puesto ue el candidato a este conocimiento tiene que comportarse como alguien que ya lo ha alcanzado, ciertas escuelas del *Mahāyāna* establecieron cuidadosamente una ruptura programática y sacramental de los límites que normalmente encierran la virtud. Uno de los célebres textos dice que *el yogin se libera mediante actos idénticos a aquellos por los cuales los mortales arden en el infierno durante múltiples 'kaṛor'* de ciclos[21]. (Un *kaṛor* [inglés: *crore]* equivale a diez millones). No obstante todo el escándalo que se ha proyectado sobre este aspecto del culto budista, la mayoría de las transgresiones sacramentales (en una sociedad rodeada por todas partes por los más minuciosos tabúes) no hubieran provocado la menor vacilación a los modernos cristianos y cristianas de buena sociedad. Consistían en ingerir alimentos prohibidos, como pescado, carne, platos condimentados y vino, y practicar el acto sexual. La única novedad era que estos actos no debían realizarse por sensualismo o aburrimiento sino desprovistos de egoísmo y bajo la dirección de un maestro religioso, pues se los consideraba como concomitantes de un ejercicio espiritual difícil y peligroso pero absolutamente indispensable. El *Bodhisattva* está más allá del deseo y del temor; además, todas las cosas son búdicas y vacías.

En el acto sexual puede reconocerse una versión notable y una profunda experiencia humana del misterio metafísico de la entidad no dual que se manifiesta como dualidad. El abrazo de los principios masculino y femenino y su deleite en ello denotan su intrínseca unidad, su identidad metafísica. Considerado desde el punto de vista de la lógica en el mundo del espacio y del tiempo, el varón y la mujer son dos. Pero en la intuición de su identidad (que es el germen del amor) se trasciende la idea de dualidad, y del misterio de su unión física (realización y experiencia

---

[21] *Jñānasiddhi* 1, (En *Two Vajrayāna Works*, editado, con introducción, por Benoytosh Bhattacharyya, Gackwad's Oriental Series, nº XLIV, Baroda, 1929. pág. XIX.)

temporal de su real y secreta no dualidad) se produce un nuevo ser, como si la imitación corporal de la verdad transcorporal y no dual hubiera tocado mágicamente la inextinguible fuente de donde surgen los fenómenos del cosmos. Es decir: mediante el acto sexual las criaturas del mundo visible realmente se ponen en contacto, en la experiencia, con la esfera metafísica de la fuente no dual. Esta última no está absolutamente separada e inconexa. Es más bien su propia esencia, que ellos experimentan con cada impulso de compasión, pero superlativamente en la suprema realización humana del acto compasivo que se conoce como realización del misterioso juego de los sexos.
śūnyatābódhito bī'jād bímbam prajā'yate
bimbe ca nyāsavinyāsas tásmāt sárvam pratī'tyajam

De la correcta percepción de la *śū'nyatā* ("el vacío") procede *bija* ("el germen"). A partir de *bija* nace la concepción del icono y de esa concepción se deriva la representación externa del icono[22].

"Por ello toda la iconografía de los budistas -comenta Benoytosh Bhattacharyya- procede de una correcta comprensión de la doctrina de la *Śū'nyatā*[23]." Y además, podríamos agregar, la creación de un icono es un acto del mismo orden que la creación del universo: *ars imitatur naturam in sua operatione*[24].
Mediante la contemplación de un icono nuestra mente se une al "germen" *(bīja),* y a través de este germen vuelve al vacío. La representación externa, que es simplemente el soporte preliminar de la realización, puede ser de piedra, madera, bronce o cualquier otra sustancia inanimada; pero también puede ser un ser vivo, por ejemplo el *guru,* y hasta el mismo devoto en algún papel simbólico. El símbolo más adecuadamente asociado a la doctrina mahāyānista del *mahāsukha,* "el gran deleite", es la pareja divina abrazada (en tibetano: *Yab-Yum).*

---

[22] Otra versión: "El vacío produce el germen; éste se convierte en la representación mental; ésta se concreta exteriormente, y de ella sale todo lo que está condicionado en la existencia." *Mahāsukhaprakāsa* (Exposición de la doctrina del gran deleite), fol. 32. Se trata de una obra del siglo XII escrita por un expositor bengalí: Advayavajra.

[23] Benoytosh Bhattacharyya, *The Indian Buddhist Iconography*, Oxford,, 1924, pág. XIII.

[24] Para el Oriente, como para Santo Tomás, *ars imitatur naturam in sua operatione"* (Ananda K. Coomaraswamy, *The Transformation of Nature in Art,* Cambridge, Mass., 1934, pág. 15).

Primitivamente este icono significaba la mujer como principio activador. Con sus atractivos saca de su quietud al elemento masculino adormecido, y con su abrazo integra la energía masculina. Como hemos visto[25], en la India, sobre la base de la experiencia del *Yoga,* se interpreta la renovada cosmogonía del nacimiento del universo y su repetida desaparición como una grandiosa psicogénesis: el *yogin,* al volver de la realización trascendental del *samādhi,* reingresa al mundo presentado a su conciencia por sus sentidos internos y externos, y estas formas fenoménicas no son más que funciones de los órganos sensoriales activados. En la escuela mahāyānista del Gran Deleite *(mahāsukha),* una forma femenina facilita y dirige este proceso de concentrada meditación sobre la aparición y desaparición de las representaciones mentales, y el acto sexual ritual se convierte en una especie de *Via Crucis* por la cual el individuo experimenta el misterio de la cosmogónica manifestación de la compasión. Su percepción correcta de la *śū'nyatā* le permite identificarse completamente con ella: *el cognoscente y lo conocido, el vidente y lo visto, se encuentran en un acto que trasciende las distinciones*; y así el iniciado se convierte en ángel: el ángel de dos espaldas –hombre-mujer-, forma antropomórfica del vacío compasivo.

Este icono *Yab-Yum* debe interpretarse de dos maneras. Por una parte el candidato tiene que meditar sobre la porción femenina como *śakti* o aspecto dinámico de la eternidad y sobre el elemento masculino como aspecto estático pero activado. Luego, por otra parte, el elemento masculino debe ser considerado como el principio del camino, la ruta, el método *(upāya),* y el femenino, con el cual se fusiona, como la meta trascendente; ella es entonces la fuente a la cual vuelve el dinamismo de la Iluminación en su estado de plena y permanente incandescencia. Y filialmente, el hecho mismo de que el símbolo dual de la pareja unida deba ser interpretado de dos maneras (con el varón o la mujer como representante de la verdad trascendente) significa que los dos aspectos o funciones de la realidad son de jerarquía completamente igual: no hay diferencia entre *saṁsāra* y *nirvāṇa,* tanto por su dignidad como por su sustancia. La *Táthatā,* el puro "hecho de ser tal", se hace manifiesta de ambas maneras, y para la verdadera iluminación la aparente diferencia no existe.

Así el simbolismo del *Yab-Yum* subraya la dignidad del universo fenoménico. Su genial reconocimiento de las implicaciones metafísicas de

[25] Supra, pág. 264.

la espiritualidad corporal inherente a la totalidad sexual (en la que las tensiones e impulsos opuestos descansan, equilibrándose, colmándose y anulándose recíprocamente) difiere mucho, en espíritu, de la arrogancia desdeñosa de la mujer y del mundo, practicada por los sabios montañeses, tanto jaina y vedantinos como budistas del *Hināyāna.* Al parecer, fue la casta aristocrática de los *kṣátriya* la que proporcionó este método de orientación espiritual que afirma el mundo; quizá a su vez proceda del antiguo saber erótico, profundamente místico, del que apenas quedan tenues rastros en el tardío y clásico *Kāmasūtra* brahmánico[26]. Los orígenes del movimiento son oscuros; pero una tradición los coloca en el círculo cortesano de cierto Indrabhūti, rey de Uḍḍiyāna, en el siglo VII u VIII d. C. A este real personaje se lo considera autor de la *Jñānasiddhi,* obra básica en la que se describe la iniciación *Yab-Yum*[27]. Sin embargo, los eruditos solo han podido hacer conjeturas acerca de la ubicación precisa de su reino. Unos lo colocan en el Valle del Svat (en la Provincia de la Frontera Noroeste), otros lo sitúan en Oṛisā, no lejos de la patria del Buddha. Se dice que la talentosa hija de Indrabhūthi, la princesa Lakṣmī'ṅkarā Devī, fue el espíritu motor de este culto cortesano del amor[28].

Todo esto nos recuerda a Eleonor de Aquitania y a las cortes provenzales de amor, de cuatro siglos más tarde, cuando los círculos aristocráticos de Occidente comenzaban a ser tocados por la magia del Oriente, en la época de las Cruzadas. Al mismo tiempo, en el Japón budista mahāyānico, los caballeros y las damas de la Corte Imperial del Mikado representaban su romance poético de "los Galanes nubes" y "las Doncellas flores", mientras Persia cantaba las canciones de 'Ómar Jayyām, Nizāmi' y los poetas sufíes. Todo este movimiento podría tomar como lema un verso de Hāfiz: "Soy esclavo del amor y libre de ambos mundos[29]." Desde los castillos de Portugal hasta los del Japón, el mundo civilizado, durante cinco siglos, vibró con esta canción, y sus ecos aún se oyen en los claustros del Tibet. La doctrina india fundamental -la doctrina del monismo trascendental, que combina principios opuestos en una unión trascendental- no halla

---

[26] Cf. supra, págs. 119-127.

[27] El texto sánscrito ha sido publicado en la Gaekwad's Oriental Series, nº XLIV (cf. supra, pág. 429, nota 106); un sumario de su contenido se hallará en Bhattacharyya, *Introduction to Buddhist Esoterism,* pág.388 sigs.

[28] Cf. Bhattacharyya, The *Indian Buddhist Iconography,* pág. XXVI, nota.

[29] Hāfiz, *Gházal* (*Odas*) 445.

simbolización más notable que la del culto lamaísta del icono de la sagrada beatitud *(mahāsukha)* de la pareja unida.

CAPÍTULO X

EL TRANTA

1. ¿QUIÉN BUSCA EL NIRVĀṆA?

El posterior cambio de la actitud budista hacia la meta final tiene su exacto paralelo en la contemporánea evolución del pensamiento hindú. Como hemos visto[30], la acepción hīnayānista del término *Bodhisattva* denotaba un gran ser a punto de convertirse en Buddha y, de este modo, de pasar del tiempo al *nirvāṇa:* un arquetipo del iniciado budista laico que escapa del mundo; en tanto que en el *Mahāyāna* el concepto se convirtió en un símbolo que reafirma el tiempo y que representa la salvación universal. Al renunciar al Conocimiento búdico, el *Bodhisattva* dejaba aclarado que la tarea del *mokṣa*, "liberación, redención de las vicisitudes del tiempo", no era el bien supremo; en efecto, ese *mokṣa* finalmente carece de sentido, pues *saṁsāra* y *nirvāṇa* participan igualmente de la naturaleza de la *śū'nyatā*, "la vacuidad, el vacío". Con el mismo espíritu, el iniciado hindú tántrico exclama: "¿Quién busca el *nirvāṇa*?" "¿Qué se gana con el *mokṣa*?" El agua se mezcla con el agua."
Este punto de vista se expresa en muchas de las conversaciones de Śrī Rāmakrishna con sus discípulos seglares.

Una vez -les dijo una noche- *un* sannyāsin *entró en el templo de Jagganāth. Mientras miraba una imagen se preguntó si Dios tenía forma o era informe, e hizo pasar su báculo de izquierda a derecha para sentir si tocaba a la imagen. El báculo no tocó nada. Comprendió que ante él no había ninguna imagen, y concluyó que Dios carecía de forma. Luego pasó el báculo de derecha a izquierda, y tocó la imagen.* El sannyāsin *comprendió que Dios tenía forma.*
De este modo se dio cuenta de que Dios tenía forma pero que, asimismo. carecía de forma[31].

---

[30] Supra, págs. 414-415.

[31] *The Gospel of Śrī Rāmakrishna*, traducido, con introducción, por Swāmī Nikhilānanda, Nueva York, 1942, pág. 858.

¿Qué es vijñāna? --dijo en otra ocasión-. *Es conocer a Dios de una manera especial. La conciencia y convicción de que el fuego existe en la madera* es jñāna, *conocimiento. Pero cocer arroz sobre ese fuego, comer el arroz y nutrirse de él es* vijñāna. *Conocer por experiencia íntima que Dios existe* es jñāna. *Hablarle, gozarlo como Niño, como Amigo, como Maestro, como Amante,* es vijñāna. *Darse cuenta de que Dios solo se ha convertido en el Universo y en todos los seres vivos es* vijñāna[32].

Y con respecto al ideal de aniquilarse en el *Brahman,* a veces decía, citando al poeta Rāmprasād: *Me gusta comer azúcar, pero no quiero convertirme en azúcar*[33].

El Bodhisattva del *Mahāyāna* saborea la ilimitada esencia del Salvador dedicándose con absoluto desinterés a su tarea de instruir en el torbellino del mundo; con el mismo espíritu, el iniciado tántrico hindú, perseverando en la actitud dualista de devoción *(bhakti),* goza sin cesar la bienaventuranza del conocimiento de la omnipresencia de la Diosa.

La Madre Divina me ha revelado en el templo de Kālī que fue ella quien se convirtió en todas las cosas -dijo Śrī Rāmakrishna a sus amigos-. *Ella me mostró que todo estaba lleno de Conciencia. La imagen era Conciencia, el altar era Conciencia, los recipientes de agua eran Conciencia, el umbral de la puerta era Conciencia, el piso de mármol era Conciencia; todo era Conciencia. Encontré que todo dentro de la habitación estaba, por así decir, empapado de Gloria, la Gloria de Saccidānanda*[34]*. Vi a un malvado frente al templo de Kālī, pero también en él vi vibrar el Poder de la Madre Divina. Por esta razón di a un gato la comida que había de ofrecerse a la Madre Divina*[35]

El jñānin, *aferrado al camino del Conocimiento* -explicaba también- *siempre razona acerca de la Realidad diciendo: "No es esto, no es esto." El Brahman no es ni 'esto' ni 'aquello'. No es ni el Universo ni sus seres vivos. Razonando así la mente se estabiliza. Luego desaparece y el aspirante entra en* samādhi. *Éste es el Conocimiento del* Brahman. Es *la inconmovible convicción del* jñānin *de que solo el* Brahman *es real y de que el mundo es ilusorio, coma un sueño. No puede describirse qué,es el*

---

[32] Ib., pág. 288.

[33] Véase, en contraste, supra, pág. 344.

[34] *El Brahman* como Ser *(sat),* conciencia (*cit*) y beatitud *(ānanda). Cf.* supra, pág. 334.

[35] *The Gospel of Śrī Rāmakrishna,* págs. 345-346.

Brahman. *Ni siquiera puede decirse que es una Persona. Ésta es la opinión de los jñānin, los que siguen la filosofía del* Vedānta.
Pero los bhakta *aceptan todos los estados de conciencia. Consideran que el estado de vigilia también es real. No piensan que el mundo sea ilusorio como un sueño. Dicen que el universo es una manifestación del poder y de la gloria de Dios. Dios ha creado todo esto: cielo, estrellas, luna, sol, montañas, océano, hombres, animales. Ellos constituyen Su gloria. El está dentro de nosotros, en nuestros corazones. Y también está afuera. Los más adelantados devotos dicen que Él mismo se ha convertido en todas estas cosas: los veinticuatro principios cósmicos, el universo y todos los seres vivos. El devoto de Dios quiere comer azúcar, no convertirse en azúcar.*
(Todos ríen.)
¿Sabéis cómo siente el amante de Dios? -continuó diciendo Rāmakrishna-. *Su actitud es la de decir: "Oh, Dios, Tú eres el Amo y yo soy Tu siervo. Tú eres la Madre y yo soy tu hijo." O bien: "Tú eres mi Padre y mi Madre. Tú eres el Todo y yo soy la parte." No le gusta decir "yo soy el* Brahman".
El yogin trata de realizar el Paramātman, *el Alma Suprema. Su ideal es la unión del alma encarnada y el Alma Suprema. Retira su mente de los objetos sensibles y trata de concentrarla en el* Paramātman. *Por lo tanto, durante la primera etapa de su disciplina espiritual se retira a la soledad y con atención indivisa practica la meditación en una postura fija.*
Pero la realidad es una y la misma. La diferencia está solo en el nombre. Quien es Brahman es *verdaderamente* Ātman, *y también es* Bhágavant, *el Bienaventurado Señor. Es* Brahman *para los que siguen el camino del conocimiento,* Paramātman *para los* yogin, *y* Bhágavant *para los amantes de Dios.*
Los jñānin, *que se adhieren a la filosofía del* Vedānta *no dualista, dicen que los actos de creación, conservación y destrucción, y el universo mismo y todos sus seres vivos, son manifestaciones de la* Śaktī, *el Poder Divino*[36]. *Si seguimos este razonamiento hasta sus ultimas consecuencias nos daremos cuenta de que todas esas cosas son ilusorias como un sueño. Solo el* Brahman *es la realidad y todo es irreal. Hasta esa misma* Śaktī *es insustancial como un sueño.*
Pero, aunque razonemos toda la vida, si no estamos establecidos en el samādhi, *no podremos ir más allá de la jurisdicción de la* Śaktī. *Aun*

[36] Que en el *Vedānta* se llama *māyā;* cf. supra, págs. 334-335. La *Śaktī* es el *Yum* del icono *Yab-Yum*; cf. supra, págs. 430-432.

cuando digamos, "Estoy meditando" o *"Estoy contemplando", aún nos estamos moviendo en el reino de la* Śaktī *dentro de Su poder.*
Así, el Brahman y la Śaktī son *idénticos. Si aceptamos uno tenemos que aceptar la otra. Es como el fuego y el poder de quemar. Si vemos el fuego, también tenemos que reconocer el poder de quemar, y no podemos pensaren el poder de quemar sin el fuego. No podemos concebir los rayos del sol sin el sol, ni podemos concebir el sol sin sus rayos.*
¿Cómo es la leche? "Qh! -decimos-, es algo blanco." No podemos pensar en la leche sin la blancura, ni, por otra parte, podemos pensar en la blancura sin la leche.
Así, no podemos pensar en el Brahman *sin* la Śakti o *en la* Śakti *sin el* Brahman. *No se puede pensar en lo Absoluto sin lo Relativo, o en lo Relativo sin lo Absoluto.*
La Potencia Primordial siempre juega[37]*. Crea, conserva y destruye jugando, por así decir. Esta Potencia* se *llama Kālī, Kālī es verdaderamente el* Brahman, *y el* Brahman *es verdaderamente Kālī. Es una y la misma Realidad. Cuando la pensamos corno inactiva, es decir, como no ocupada en los actos de creación, conservación y destrucción, entonces la llamamos* Brahman. *Pero cuando se ocupa en estas actividades, entonces la llamamos Kālī o la* Śakti. *La Realidad es una y la misma; la diferencia está en el nombre y en la forma*[38].
Esta exposición introductoria del punto de vista tántrico tuvo lugar en la cubierta de un vaporcito de excursión que iba y venía por el Ganges, una hermosa tarde de otoño de 1882. Késhab Chandra Sen (1838-84), el. distinguido jefe del *Brāmo Samāj*[39]. Semihindú y semicristiano, había venido con algunos miembros de su séquito a visitar a Śrī Rāmakrishna en Dakshinéswar, suburbio de la moderna Calcuta, donde el santo maestro oficiaba como sacerdote en el templo dedicado a la diosa negra, Kālī. Késhab era un moderno caballero hindú, occidentalizado, de actitud cosmopolita y de filosofía religiosa progresista, humanista y sáttvica, no muy diferente de la de su contemporáneo Ralph Waldo Emerson, el

---

[37] Esta idea del juego (*līlā*) de la Divinidad en las formas del mundo el fundamental para la concepción tántrica y es el equivalente hindú del *mahāsukha* mahāyānista (supra, página 429).

[38] *The Gospel of Śrī Rāmakrishna,* págs. 133-135.

[39] Se encontrará una exposión de los ideales y la historia del Brāmo Samāj (fundado en 1828 por Rājā Rammohan Roy) en la introducción de Swāmī Nikhilānanda a *The Gospel of Śrī Rāmakrishna,* págs. 40-42. Devendranath Tagore [Thákur] (1817-1905) -padre del poeta, Premio Nobel, Rabindranath (1861-1941)- fue una distinguida figura movimiento.

trascendentalista de Nueva Inglaterra (y estudioso de la *Bhágavad-Gītā).* Por otra parte, Rāmakrishna era un hindú cabal, voluntariamente ignorante del inglés, educado en las tradiciones de su patria, con larga práctica en las técnicas de la contemplación introvertida y colmado de experiencias de Dios. El encuentro de estos dos jefes religiosos fue un diálogo entre la india moderna, temporal, y la India intemporal; entre la conciencia india moderna y los semiolvidados símbolos divinos de su propio inconsciente. Además, es notable el hecho de que en esta ocasión el maestro no era el caballero educado en el molde occidental, bien vestido, que había sido agasajado en Londres por la reina, sino el *yogin* en su taparrabos, que hablaba de los dioses indios tradicionales por propia experiencia directa.

KÉSHAB (sonriendo): *Descríbenos, señor, de cuántas maneras Kālī, la Divina Madre, juega en este mundo.*

ŚRĪ RĀMAKRISHNA (también sonriendo): *¡Oh! juega de diferentes maneras. Sólo ella es conocida como Mahā-Kālī* [la Gran Negra], *Nitya-Kālī* [la Siempre Negra], *Śmaśāna-Kālī* [Kālī la del Crematorio], *Rakṣā-Kālī* [Kālī la Duende] y *Śyāmā-Kālī* [Kālī la Oscura]. *Mahā-Kālī y Nitya-Kālī aparecen mencionadas en la filosofía tántrica. Cuando no había ni creación, ni sol, ni luna, ni planetas, ni tierra, y cuando las tinieblas estaban rodeadas de tinieblas, entonces la Madre, la Informe, Mahā-Kālī, la Gran Potencia, era idéntica a Mahā-Kāla* [forma masculina del mismo nombre], *lo Absoluto.*

Śyāmā-Kālī tiene un aspecto algo más tierno y se la venera en las casas hindúes. Es la Dispensadora de beneficios y la Alejadora del temor. El pueblo venera a Rakṣā-Kālī, la Protectora, en tiempos de epidemia, hambre, terremoto, sequía e inundación. Śmaśāna-Kālī encarna el poder de la destrucción. Reside en el crematorio, rodeada de cadáveres, chacales y terribles espíritus femeninos. De su boca mana un chorro de sangre, de su cuello pende una guirnalda de calaveras y en torno a su cintura lleva una faja hecha de manos humanas.

Después de la destrucción del universo, al final del Gran Ciclo, la Divina Madre acopia las semillas para la próxima creación. Es como la vieja dueña de casa que tiene un cajón de sastre en el que guarda diferentes artículos de uso doméstico. (Todos ríen.) *¡Oh, sí! Las dueñas de casa tienen lugares de ese tipo donde guardan espuma de mar, pildoras azules, pequeños atados de semillas de pepino, zapallo y calabaza, etcétera y los sacan de allí cada vez que los necesitan. Del mismo modo, después de la destrucción del universo, mi Divina Madre, la Encarnación del* Brahman,

junta todas las semillas para la próxima creación. Después de la creación, la Potencia Primordial habita en el universo mismo. Ella produce este mundo fenoménico y lo penetra. En los Veda, la creación es comparada a la araña y su tela. La araña saca la tela de sí misma y luego se *queda en ella. Dios es el continente del universo y también su contenido.*
¿Es Kālī, mi Divina Madre, de piel oscura? Aparece negra porque se la ve desde lejos; pero cuando se la conoce íntimamente ya no lo es. El cielo parece azul a distancia; pero si se mira el aire de cerca se verá que no tiene color. El agua del océano parece azul a la distancia, pero cuando nos aproximamos y la recogemos en la mano vemos que es incolora."
Śrī Rāmakrishna, lleno de amor por la diosa, le cantó dos canciones del devoto *yogin* bengalí Rāmprasād, después de lo cual continuó su conversación:
La Divina Madre es siempre alegre y juguetona. Este universo es su juego. Es obstinada y siempre tiene que hacer su voluntad. Está llena de bienaventuranza. Da libertad a uno entre cien mil.
UN DEVOTO DEL BRĀHMO SAMĀJ*: Pero, señor, si ella quiere puede dar libertad a todos. ¿Por qué, entonces, nos mantiene atados al mundo?*
ŚRĪ RĀMAKRISHNA: *Ésa es su voluntad. Ella quiere continuar jugando con sus seres creados. En el juego del escondite, las carreras pronto acaban si al comienzo todos los jugadores tocan a "la abuelita". Si todos la tocáis, ¿cómo puede continuar el juego?*
Es como si la Divina Madre dijera a la mente humana en confianza, con un signo de Sus ojos: "Ve a gozar el mundo." ¿Cómo vamos a culpar a la mente? La mente puede desembarazarse de la mundanidad si, a través de Su gracia, Ella la hace volver hacia Sí Misma.
Cantando nuevamente las canciones de Rāmprasād, Śrī Rāmakrishna interrumpió su discurso, pero luego continuó:
La esclavitud pertenece a la mente, y también la libertad. Un hombre es libre si constantemente piensa: "Soy un alma libre. ¿Cómo puedo estar esclavizado, viva en el mundo o en la selva? Soy una criatura de Dios, el Rey de los reyes. ¿Quién puede atarme?" Si un hónibre es mordido por una serpiente, puede librarse de su veneno diciendo enfáticamente: "No hay veneno en mí". Del mismo modo, repitiendo con firmeza y determinación: "No estoy esclavizado, soy libre", uno realmente llega a serlo y realmente se libera.
Una vez alguien me dio un libro de los cristianos. Le pedí que me lo leyera. No hablaba más que del pecado. (Y dirigiéndose a Késhab Chandra Sen,

añadió:) *En tu Brāhmo Samāj tampoco se oye hablar de otra cosa que de pecado. El infortunado que constantemente dice: "Estoy esclavizado, estoy esclavizado" solo consigue esclavizarse. Quien dice noche y día: "Soy un pecador, soy un pecador" realmente se convierte en un pecador.*
Uno debiera tener una fe en Dios tan ardiente como para poder decir: "¿Qué?¿He repetido el nombre de Dios y el pecado aun puede adherirse a mi? ¿Cómo puedo seguir siendo pecador? ¿Cómo puedo seguir esclavizado?"
Si un hombre repite el nombre de Dios, su cuerpo, su mente y todo se purifica. ¿Para qué hablar de pecado y de infierno y de cosas semejantes?

Digamos solo una vez: "Señor, sin duda he realizado malas acciones, pero no las voy a repetir." Y tengamos fe en Su nombre.

Śrī Rāmakrishna cantó:
Con que solo pueda yo fenecer repitiendo el nombre de Durgā, ¿cómo puedes tú entonces, ¡oh, Bienaventurado!, negarme la liberación, por miserable que sea?…
Luego dijo: *A mi Divina Madre le rogué sólo pidiéndole amor puro; le ofrecí flores a sus pies de loto y le rogué: "Madre, aquí está tu virtud, aquí está tu vicio. Tómalos ambos y concédeme solo puro amor por Ti. Aquí está tu saber, aquí está tu ignorancia. Tómalos ambos y concédeme solo puro amor por Ti. Aquí está tu pureza, aquí está tu impureza. Tómalas ambas, Madre, y concédeme solo puro amor por Ti. Aquí está tu* dharma, *aquí está tu* adharma. *Tómalos ambos, Madre, y concédeme solo puro amor por Ti"*[40].
En el *Tantra*, la actitud teísta prácticamente oblitera el ideal abstracto del *Brahman* Informe *(nirguṇa Brahman)* en favor del *Brahman* que está en los *guṇa (saguṇa Brahman),* el Señor (*Ī'śvara*), el Dios personal, y los tántricos representan a este último preferiblemente en su aspecto femenino, porque es el que afirma de la manera más inmediata la naturaleza de la *Māyā-Śakti*[41]. El desarrollo del tantrismo favoreció el retorno de la figura de la Diosa Madre de los muchos nombres como elemento predominante

[40] Ib., págs. 135-139 (con algunas breves omisiones).

[41] Los *Ā'gama* (escritos tántricos) se dividen en cinco grupos principales según las personificaciones que celebran: Sūrya (el dios sol), Gaṇeśa ("Señor de los ejércitos", el hijo de Śiva, con cabeza de elefante, equivalente indio del Hermes que abre camino y guía al alma), Śakti, Śiva y Viṣṇu; estas tres últimas son hoy mucho más importantes que las otras. Los principios y las prácticas tántricas se han aplicado también al culto de los *Buddha* y *Bodhisattva* mahāyānistas; el simbolismo del *Yab-Yum* es tántrico.

del hinduismo popular, en el que se la llamaba Devī, Durgā, Kālī, Pā'rvatī, Umā, Satī, Padmā, Caṇdī, Trípura-súndarī, etcétera, cuyo culto, arraigado en el pasado neolítico había sido eclipsado durante unos mil años por las divinidades másculinas del panteón patriarcal ario. La diosa comenzó a imponerse nuevamente en el período de las últimas *Upániṣad*[42]. Hoy es nuevamente la principal divinidad. Todas las esposas de los diferentes dioses son sus manifestaciones, y, como *śakti* o "poder" de sus maridos, representan la energía que los ha manifestado. Además como *Mahāmāyā,* la Diosa personifica la Ilusión Cósmica dentro de cuyos límites de esclavitud y servidumbre existen todas las formas sin excepción, tanto burdas como sutiles, terrestres o angélicas, y aun las de los dioses supremos. Ella es la primera encarnación del principio trascendente, y como tal es madre de todos los nombres y formas. "*Dios mismo* –dice Rāmakrishna- *es Mahāmāyā, la que engaña al mundo con su ilusión y conjura la magia de la creación, conservación y destrucción. Ella ha extendido este velo de ignorancia ante nuestros ojos. Podemos entrar en la cámara interior solo cuando Ella nos deja pasar por la puerta*[43]. Es perfectamente posible que en esta restauración de la Diosa, tanto en los cultos populares como en la profunda filosofía del *Tantra,* tengamos otro signo del resurgimiento de la religiosidad de la tradición matriarcal, no aria y prearia, de las épocas dravídicas.

El movimiento tántrico difiere del jainismo y del budismo, sin embargo, en cuanto se adhiere a la autoridad de los *Veda,* tratando más bien de asimilar y de ajustarse a la tradición ortodoxa que de excluirla y refutarla. En este sentido ofrece. un paralelo con el sistema del hinduismo popular. En realidad, la mezcla de rasgos tántricos y vedantinos en la vida, el ritual y el pensamiento modernos de los hindúes es tan íntima, que se presenta como un todo orgánico. Los tántricos denominan a sus textos "el quinto *Veda"*, "el *Veda* de esta Edad de Hierro". *A la primera de las cuatro edades del mundo le fue dada la Śruti* [el Veda]; *a la segunda, la Smṛti* [las enseñanzas de los sabios, el *Dharma-śastra,* etcétera]; *a la tercera, los*

[42] Una exposición de este desarrollo y del simbolismo de la diosa se hallará en Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization,* págs. 90-102 y 189 sigs.; y también en *The King and the Corpse,* parte II, "The Romance of the Goddess".

[43] *The Gospel of Śrī Rāmakrishna,* pág. 116.

Puráṇa [las epopeyas, etcétera], *y a la cuarta, los Ā'gama* [los textos tántricos][44].

Como ha señalado Sir John Woodroffe, cuyos estudios son los más importantes que se hayan publicado en tiempos modernos acerca del *Tantra.* "Los adeptos *shākta* del *Ā'gama* pretenden que sus *tantra* [es decir, sus "libros"] contienen la esencia misma del *Veda* (…) Como los hombres ya no tienen la capacidad, longevidad y fuerza moral requeridas para realizar el *Karma-kāṇda Váidika* [la sección ritual del *Veda*], el *Tantra Śāstra* prescribe una *Sā'dhanā* [disciplina religiosa] propia para lograr el fin común de todos los y *śāstra,* esto es: una vida feliz sobre la tierra, el Cielo después, y finalmente la Liberación[45].

Tanto el *Tantra* como el hinduismo popular aceptan la verdad del *Vedānta advaita,* pero acentúan la parte positiva de la *māyā*. El mundo es la inacabable manifestación del aspecto dinámico de lo divino y, como tal, no debe ser desvalorado y descartado como sufrimiento e imperfección, sino celebrado, penetrado e iluminado por la intuición y experimentado con entendimiento. Enloquecida por su propia danza que produce el milagro del *saṁsāra,* la diosa baila con los cabellos desgreñados; pero el perfecto devoto no se espanta por ello. *Aunque la madre le pegue* -dice Rāmprasād- *el niño grita: "¡Madre, madre!" y se aferra aún más a su vestido*[46].

El yogin vedantino nunca se cansa de afirmar que el *kaivalya,* el "aislamiento-integración", solo puede obtenerse alejándose del atractivo del mundo, causa de nuestras distracciones y adorando con atención concentrada el *Brahman-Ātman* informe; para el tántrico, en cambio -lo mismo que para los normales hijos del mundo- esta idea resulta patológica, como efecto erróneo de cierta enfermedad del intelecto. El verdadero amante de la Diosa no desea meramente buscar la liberación ni siquiera llegar a ella. Porque ¿de qué sirve la salvación si significa absorción? *Me gusta comer azúcar* -como decía Rāmprasād-, *pero no tengo deseos de convertirme en azúcar*[47]. Que busquen la liberación quienes sufren los inconvenientes del *saṁsāra*: el devoto perfecto no sufre; porque puede visualizar y experimentar la vida y el universo como la revelación de esa

---

[44] *Kulāśrṇava Tantra,* citado por sir John Woodroffe, *Shakti and Shākta,* 5ª edición, Madrás y Londres, 1929. pág. 7.

[45] Ib., pág. 8. Sobre el término *śāstra,* cf. supra, pág. 41.

[46] Dinesh Chandra Sen, *History of Bengali Language and Literature,* Calcuta, 1911, pág. 714.

[47] Supra, pág. 434; cf. E. J. Thompson, "A Poet of the Peop1e", *The London Quarterly Review,* CXXX, quinta serie, XVI (julio-octubre 1918), p.71.

suprema Fuerza divina *(śakti)* de la que está enamorado, el Ser divino omnicomprensivo en su aspecto cósmico de juego (*līlā*) sin finalidad, que precipita el dolor tanto como la alegría, pero que en su beatitud trasciende a ambos. Está lleno de la locura sagrada de ese "amor extático" *(preman)* que transmuta el universo.

> *Este mundo es una morada de alegría;*
> *aquí puedo comer, beber y divertirme*[48].

Artha (la prosperidad), *kāma* (el cumplimiento de los deseos sensuales), *dharma* (la ejecución de los ritos morales y religiosos de la vida cotidiana, aceptando la carga de todos los deberes), y *mokṣa* (la liberación con respecto a todos ellos) son uno solo. La polaridad del *mokṣa* y el *trivarga*[49] es trascendida y disuelta no solo por la realización introvertida, sino también por el sentimiento vivo. En virtud de su talento de amor por la Diosa misericordiosa, el verdadero devoto descubre que el cuádruple fruto de *artha, kāma, dharma, y mokṣa* cae en la palma de su mano.
¡Oh mente, ven, vamos a dar un paseo hacia Kālī, el Árbol que hace cumplir los deseos! -escribía Rāmprasād-. *Y allí, bajo su copa, recojamos los cuatro frutos de la vida*[50]. Y luego*: La mente siempre busca a la Hermosa Oscura. Haz lo que quieras. ¿Quién desea el Nirvāṇa?*
Muy naturalmente, el tantrismo subraya la santidad y pureza de todas las cosas. Por ello "las cinco cosas prohibidas" (llamadas "las cinco emes") constituyen da sustancia del régimen sacramental de ciertos ritos tántricos: vino (*madya*), carne (*māṁsa*), pescado ,*(matsya),* granos tostados *(mudrā)*[51] y acto sexual *(máithuna).* Como en las realizaciones paralelas del *Mahāyāna*[52]. la realización no dualista unifica el mundo: hace que sea uno, santo y puro. Todos los seres y cosas son miembros de una sola "familia" (*kula*) mística. Por lo tanto en los sagrados "círculos" *(cakra)* tántricos nadie piensa en castas. Los *śūdra*, los descastados y los brahmanes son

---

[48] *The Gospel of Śrī Rāmakrishna,* pág. 139.

[49] Cf. supra, pág. 44.

[50] *The Gospel of Śrī Rāmakrishna,* pág. 139.

[51] *Mudrā* también denota las posturas místicas de las manos que desempeñan un papel tan importante en los ritos y el arte indios. Ésta es la única acepción que dan los diccionarios sánscritos. Sin embargo, en el *Yóginī Tantra* (cap. VI), leemos: "El arroz frito y cosas similares -en verdad todos los [cereales] que se mastican- se llaman *mudrā*"; citado en Woodroffe, op. cit., pág. 571).

[52] Cf. supra, págs. 428-432.

todos igualmente elegibles para la iniciación, si están espiritualmente capacitados. El aspirante sólo tiene que ser inteligente, controlar sus sentidos, abstenerse de dañar a todo ser, hacer siempre el bien a todos, ser puro, creer en el *Veda,* ser un no dualista cuya fe y refugio están en *Brahman: Un tal está calificado para esta Escritura; de lo contrario no es adepto*[53].

La posición social secular que uno ocupe no tiene ninguna consecuencia dentro de la esfera de la verdadera jerarquía espiritual. Por otra parte, tanto las mujeres como los hombres pueden ser elegidos no solo para recibir la más alta iniciación sino también para conferirla en el papel de *guru. Ser iniciado por una mujer es eficaz, serlo por la madre lo es ocho veces más,* dice el *Yóginī Tantra*[54]. En contraste con los textos védicos, donde a un *śūdra* le está prohibido hasta escuchar el *Veda* y donde las mujeres están relegadas a una esfera secundaria (aunque muy alabada y sentimentalizada), en lo que toca a su competencia y aspiración espirituales, los *Tantra* trascienden los límites de la diferenciación social y biológica.

Sin embargo, no debe suponerse que esta indiferencia a las reglas de casta implica alguna idea de revolución dentro de los límites de la esfera social, como algo distinto de la esfera del progreso espiritual. El iniciado retorna a su puesto en la sociedad, porque allí también se halla la manifestación de la *śakti.* El mundo es afirmado tal cual es; no se renuncia a él, como hacen los ascetas; ni se lo corrige, como hacen los reformadores sociales. Como la condición previa para la iniciación es la superación del temor y del deseo y el rito mismo confirma la concepción de que todo es divino, el verdadero amante de la Diosa se contenta con lo que ella le ha otorgado y no critica las propiedades tradicionales del espacio y del tiempo, sino que contempla la divina Potencia, con la cual se identifica esencialmente, en todas las situaciones.

En efecto, la idea de *dharma* es intrínseca al pensamiento indio. El sacramento de las "cinco cosas prohibidas" no abre camino ni al libertinaje ni a la revolución. En el plano de la conciencia del ego, donde uno actúa como miembro individual de la sociedad, sigue prevaleciendo el *dharma* de la propia casta y el propio *ā'śrama*[55], y solo alcanza las alturas superiores al

---

[53] *Gandharva Tantra* 2; Woodroffe, op. cit., pág. 538.

[54] *Yóginī Tantra* 1; Woodroffe, op. cit., pág. 493.

[55] Sobre el térrnino *ā'śrama,* cf. supra, pág. 130-135.

dharma y al *adharma* quien ha trascendido la mente, pues en ese estado de elevación no existe el problema de querer gozar beneficios de prácticas ilegales. El rito tántrico del vino, la carne, el pescado, el grano tostado y el acto sexual no se realiza como una diversión quebrantadora de las leyes, sino bajo la prudente supervisión de un *guru,* en el estado controlado de realización "no dualista" *(advaita)* y como fiesta culminante de una larga serie de disciplinas espirituales, a través de muchas vidas. La emoción espiritual del adepto es el *preman:* la extática y beatífica bienaventuranza de quien, habiendo trascendido su ego, realiza la identidad trascendente. Al volver al reino fenoménico, desde estas sublimes alturas del supremo conocimiento que aniquila las formas, se ve la diferenciación pero no hay enajenación; no hay tendencia a pedir perdón, porque no hay culpa ni ha habido caída. No hay que reformar el mundo y sus leyes no deben ser desdeñadas. Los diversos planos de manifestación de lo Absoluto pueden ser contemplados con espíritu desapasionado. Se aceptan sin preferencia moral o emocional los estados sólido, líquido y gaseoso de la misma sustancia, bajo diferentes condiciones y como causa de diferentes efectos. Porque todo el espectáculo del universo, sin excepción, es engendrado por el dinamismo de la *Māyā-Śaki,* la potencia de la danza cósmica (*līlā*) de la oscura, terrible y sublime Madre del Mundo, que todo alimenta y todo consume. Los seres del mundo y toda la gama de la experiencia no son más que ondas y estratos de una sola y universal corriente por donde siempre fluye la vida.

Corno es evidente, esta concepción ya la hemos encontrado muchas veces en nuestro examen de las filosofías de la India. El himno procedente del *Taittirīya Brā'hmana,* que celebra la sustancia y energía del mundo como alimento[56], se basaba en un no dualismo de esta clase. El renacido liberado se celebra a sí mismo como comida y como comedor, porque aunque la burda cubierta exterior del organismo, "la envoltura de alimento" *(annamayakośa),* no sea toda la manifestación divina (en efecto, en la esfera sutil de las diversas envolturas interiores hay formaciones y encarnaciones más sutiles de la Esencia Suprema), "la comida no debe ser despreciada". La tradición brahmánica védica ortodoxa cobró paulatinamente conciencia de la realidad del *Brahman* bajo diferentes manifestaciones; la materia vital del mundo material, en el "Himno del Alimento", o como sol, "el que brilla más allá", en un una multitud de otros

[56] *Taittirīya Brā'hmana* 2. 8. 8; cf. supra, págs. 274-276.

cantos brahmánicos de celebración; o también como alimento vital macrocósmico (*vāyu*), "el que sopla", correspondiente del *prāna* microcósmico.

A través de toda la historia del pensamiento brahmánico se reiterado la afirmación -con violencia y apasionamiento, o con gran autodominio- de que "Uno es ambos a un tiempo" y en este sentido el tantrismo continúa la línea védica ortodoxa. Todos los seres son miembros de una sola familia sagrada, procedentes de la única sustancia divina. Y esta concepción implica, como hemos visto, por una parte una desvaloración de los matices peculiarmente personales de la individualidad; pero, por otra, una atrevida afirmación de todo lo que ocurra. La *Māya*, la ilusión cósmica, no debe ser rechazada, sino abrazada. El lirismo de las *Gītā* vedantinas[57] expresaba este sentimiento de afirmación del mundo. El *Tantra* vuelve a hacerlo, y hoy se refleja en toda la gama de las teologías populares hindúes.

Pero hay un rasgo peculiar y esencial en la afirmación tántrica que la distingue de las filosofías anteriores, o por lo menos de las que aparecen en los textos y comentarios ortodoxos; porque el ideal del tantrismo es lograr la iluminación precisamente por medio de esos mismos objetos que los sabios anteriores trataron de desterrar de sus conciencias. El primitivo culto védico,afirmaba el mundo, pero sus ritos eran primordialmente los de los grandes ceremoniales populares y reales en honor de los dioses del macrocosmos; no invitaban a sondear las honduras del microcosmos. Los filósofos del bosque, por otra parte -dedicados a las técnicas introvertidas del jainismo, el *Yoga*, el *Sāṅkhya*, el *Vedānta* y el *Hinayāna*- se esforzaban por reprimir sus impulsos biológicos sometiéndose a una dieta espiritual reductora a fin de vencer el *rajas*, el *tamas* y las *vā'san ā* (vasos de la memoria y del deseo), y cuando de este modo llegaban finalmente más allá del pecado y de la virtud, seguían siendo siendo siempre virtuosos. En realidad, desde el principio habían tenido que desprenderse de la capacidad de pecar, como primer requisito necesario para aproximarse al *guru*[58]. Pero en el *Tantra*, aunque la meta es la del *yogin* meditador (no el poder mundano, como el que, buscaban los antiguos sacerdotes brahmánicos que conjuraban las fuerzas del universo, sino la iluminación, la conciencia absoluta y la beatitud del ser trascendental), la forma de aproximarse es la del asentimiento, no la de la negación. Es decir que la actitud ante el mundo

[57] Cf. supra, págs. 350-356.

[58] Cf. supra, pág. 53.

es afirmativa, como en el *Veda*, pero el devoto se dirige a los dioses como si éstos residieran dentro del microcosmos.
Así, puede decirse que, si el *Vedānta* parece representar la conquista de la tradición monista brahmánica y aria por la ideología dualista de los prearios que buscaban la integración y el aislamiento (*kaivalya*)[59], acaso podamos decir que en el Tantra existe la influencia opuesta: una transposición del problema preario de la transustanciación psicofísica al plano de la filosofía no dualista y afirmativa brahmánica. Aquí el aspirante a la sabiduría no busca un rodeo con el cual sortear la esfera de las pasiones, sofocándolas en su interior y cerrando los ojos a sus manifestaciones exteriores, hasta que, limpio como un ángel, pueda volver a abrir los ojos para considerar el ciclón del *saṁsāra* con la mirada serena de un fantasma desencarnado. Muy por el contrario, el héroe tántrico (*vīra*) pasa directamente a través de la esfera de mayor peligro.
Un principio esencial de la concepción tántrica es el de que el hombre, en general, tiene que elevarse a través y por medio de la naturaleza, no rechazándola. *Así como uno cae al suelo* -afirma el *Kulā'rṇava Tantra*-, *así como también tiene uno que levantarse con ayuda del suelo*[60]. El placer del amor, el placer del sentimiento humano, son la gloria de la Diosa en su danza que produce el mundo, la gloria de Śiva y de su *śakti* en su eterna realización de la identidad, pero solo tal como se efectúa en el modo inferior de la conciencia del ego. La criatura pasional no tiene más que borrar su sentido del yo, y luego el mismo acto que antes era una obstrucción, se convierte en la marca que lo lleva a la realización de la beatitud absoluta (*ānanda*). Además, esta marea de pasión misma puede ser el agua bautismal que lava y hace desaparecer la conciencia del yo. Siguiendo el método tántrico, el héroe (*vīra*) flota más allá de sí mismo en la corriente excitada pero canalizada. Esto es lo que ha desacreditado el método ante los ojos de la comunidad. Su heroica aceptación, sin sutilezas, de todo el impacto e implicación de la celebración no dual del mundo como *Brahman*, ha parecido demasiado atrevida y demasiado sensacional a aquellos cuya concepción de la santidad incluye el trascendente reposo del Señor, pero omite el detalle de su teatral misterio (*līlā*) de la creación continua.

---

[59] Cf. supra, pág. 359.

[60] Citado por Woodroffe, op. cit., pág. 595.

Un método correcto no quede excluir el cuerpo, pues el cuerpo es *dévatā*, la forma visible del *Brahman* en cuanto *jīva*. "Al *Sā'dhaka* [el estudiante tántrico] -escribe Sir John Woodroffe- se le enseña a no pensar que somos idénticos a lo Divino en la Liberación solamente, sino aquí y ahora, en cada acto que realizamos. Porque en verdad que todo eso es *Śakti*. Es Śiva que como *Śakti* actúa en y a través del *Sā'dhaka* (…) Cuando esto se ha captado en cada función natural, cada ejercicio de ella deja de ser un mero acto animal y se convierte en un rito religioso, en un *yajña*. Toda función es parte de la Acción divina (*śakti*) en la naturaleza. Así, cuando ingiere bebida en forma de vino, el *Vīra* sabe que eso es *Tārā Dravamayī*, es decir, "la Salvadora misma en forma líquida". Y -se dice- ¿cómo puede hacerle daño al que realmente ve allí a la Madre Salvadora? (…) Cuando el *Vīra* come, bebe o realiza el acto sexual, no lo hace con la idea de ser un individuo que satisface sus propias necesidades limitadas, como un animal que hurta a la naturaleza, por así decir, el gozo que siente, sino pensando que en ese gozo él es Śiva, y diciendo: *Śivo'ham, Bháiravo'ham* (Yo soy Śiva)[61]."

En el tantrismo, el sexo tiene un papel altamente simbólico. El santo temor de las incontrolables fuerzas de la naturaleza humana y la consiguiente estricta resistencia a los instintos y energías animales, que caracterizan la historia común del hombre desde el tabú más primitivo hasta el más reciente tratado de moral, pueden explicarse como resultado y residuo de devastadoras experiencias sufridas por la especie humana en el pasado y como producto marginal de la triunfante lucha histórica en pro de la independencia de un principio espiritual superior y "más puro". Las fuerzas primitivas, de cuyas profundidades surgió este principio como el sol victorioso, *Sol Invictus*, subiendo al cielo desde el mar tormentoso (turbulenta morada de los monstruos oceánicos), tenían que ser frenadas, mantenidas a raya y sujetadas como los titanes griegos aprisionados bajo el volcánico Etna, o como el gran Dragón en el *Apocalipsis* de San Juan. El peligro muy real de un levantamiento de fuerzas elementales y de una conmoción general indujo a construir sistemas de dicotomías protectoras, no solo como las del jainismo y el *Sāṅkhya* sino también como la de la religión ética del zoroastrismo persa, la gnosis del Cercano Oriente, el cristianismo, el maniqueísmo y los usuales códigos de costumbres de la humanidad primitiva y civilizada. En la India, en el mundo antiguo y en la

[61] Woodroffe, op. cit., págs. 587-588.

mayoría de los pueblos conocidos por los historiadores y los antropólogos ha habido siempre, sin embargo, un sistema institucional de fiestas -fiestas de los dioses y genios de la vegetación- por el cual, sin peligro para la comunidad, podía suspenderse por un momento la ficción convencional del bien y del mal y permitirse una experiencia de los vigorosos poderes titánicos abisales. El Carnaval, la mascarada, revelando todas las extrañas formas que moran en las profundidades del alma, derrama sus símbolos y, durante un sagrado día de ensueño y pesadilla, la tímida y ordenada conciencia se divierte libremente en una experiencia, sacramentalmente canalizada, de su propia destrucción.

Las máscaras son como un sueño, lo mismo. que los sucesos del Carnaval. En realidad, el mundo del sueño al que descendemos todas las noches, cuando se relajan las funciones de la conciencia, es precisamente el mundo de donde derivan los demonios, duendes, figuras divinas y demoníacas de las mitologías universales. Todos los dioses moran en nuestro interior, quieren ayudarnos y son capacesde hacerlo, pero requieren la sumisión de la conciencia, una abdicación de la soberanía por parte de nuestras voluntades conscientes. Sin embargo, en la medida en que el pequeño ego considera sus propios planes como los mejores, resiste rigurosamente a la fuerza de su sustrato divino. Por lo tanto, los dioses se tornan peligrosos para el ego, y el individuo se convierte en su propio infierno. Los: pueblos antiguos hacían la paz con las fuerzas excluidas rindiéndoles culto y permitiéndoles su demoníaco carnaval, aun cuando cultivaban simultáneamente, en forma de sacrificios a los dioses superiores, una fructuosa relación con las fuerzas implícitas en el sistema social. Y de este modo consiguieron que su inconsciente les diera permiso, por así decir, para continuar en la convencional actitud consciente de la virtud provechosa.

Pero el *sā'dhaka* tántrico no se interesa por la supervivencia convencional tanto como por sondear la vida y descubrir su intemporal secreto. De aquí que el recurso carnavalesco no le basta, porque solo sirve para reforzar la ilusión general. Su finalidad es integrar no solo las fuerzas corrientemente aceptadas sino también las excluidas, y experimentar por ese medio la esencial inexistencia de su polaridad antagónica: su desvanecimiento, su *nirvāṇa,* es decir, la intrínseca pureza e inocencia de la esfera aparentemente oscura y peligrosa. De este modo quiebra dentro de sí la *tensión* de lo "prohibido" y resuelve todo en la luz, reconociendo en cada cosa.la *Śakti* única que es el apoyo general del mundo, tanto del

macrocosmos; como del microcosmos, la madre de los dioses y de los duendes, la tejedora del sueño lunático de la historia. Con ello nos liberamos de la ilusión cósmica gozándola o realizándola plenamente.
De aquí la gran fórmula tántrica (tan diferente de la que utilizaban las primeras disciplinas del *Yoga* hindú): el *yoga* (el acto de uncir la conciencia empírica a la conciencia trascendental) y el *bhoga* ("goce" la experiencia del goce y del sufrimiento de la vida) son lo mismo. El *bhoga* mismo puede convertirse en un camino del *yoga*.
Pero se necesita un héroe *(vīra)* para hacer frente, y asimilar, con perfecta ecuanimidad, toda la maravilla de la Creadora del Mundo; para hacer el amor, sin reacciones histéricas, a la Fuerza vital que es la *śakti* de su propia naturaleza integral. Las "cinco cosas buenas" *(pañcatattva),* que son las "cosas prohibidas" de los hombres y mujeres corrientes del rebaño, sirven de viático sacramental para el que no solo conoce sino siente que la Fuerza cósmica *(śakti)* es en esencia él mismo. En el *Tantra* es posible adorar a la Creadora del Mundo utilizando sus propios procedimientos, pues el coito (*máithuna),* que constituye su más alto rito sagrado, no se realiza con el espíritu del *paśu* (el "ganado", el animal humano del rebaño, que desea, teme y goza de la manera animal y humana usual), sino del *vīra* ("héroe") que se sabe idéntico a Śiva. *Oṁ* -reza (y sabe)-; *en el Fuego que es el Espíritu* (Ātman) *esclarecido por la aspersión del* ghī *del mérito y del demérito, yo, por el camino del yoga* (suṣumṇā*), siempre sacrifico las funciones de los sentidos, utilizando la mente como cáliz de las ofrendas ¡Aleluya!*[62]
Como fruto del rito, pues, nos liberamos de la ilusión, y esta liberación es el más alto don de Kālī, la oscura y hermosa Diosa Bailarina del Crematorio.

2. EL CORDERO, EL HÉROE Y EL HOMBRE-DIOS

"Nadie que no sea divino puede [con éxito] adorar a la divinidad".*(Nādevo dévam árcayet)*[63]. "Habiéndose convertido en la divinidad, uno debe ofrecerle sacrificio" *(Dévam bhūtvā dévam yájet)*[64].

---

[62] *Dharmādharma-havirdīpte ātmāgnau mánasā srucā Suṣumṇāvartmanānityam akṣavṛttir juhómyaham: Svāhā. (Tantrasāra* 698*;* Woodroffe, op. cit., pág. 559).

[63] *Gandharva Tantra.*

[64] Ib.

La identidad de la naturaleza oculta del adorador y el dios adorado constituye el primer principio de la filosofía tántrica de la devoción. Los dioses reflejan en el espacio (que es obra de la *Māyā-Śakti)* la única realidad, el *Brahman,* que es la *śakti* del devoto. Sabiendo, pues, que su propio Yo es el objeto de la devoción, el *sā'dhaka* tántrico se aproxima a la Diosa con espíritu devoto (*pūjā*), mediante el meditativo murmullo de plegarias *(japa:* la recitación de la letanía de sus nombres), la incesante repetición verbal (también *japa)* de las fórmulas sagradas *(mantra:* sonidos-palabra que contienen la esencia de la Diosa), actos de ofrenda *(homa)* mental y externa, y concentrada meditación sobre la visión interna de Ella *(dhyāna).* El *sā'dhaka* nunca podría experimentar la identidad final si ya no estuviera convencido y no fuera consciente de ella desde el principio. Entre tanto, para sostener su marcha preliminar, pone ante sus ojos y ante su mente una imagen *(pratīka, prátimā)* de la divinidad, que puede ser una estatua, una pintura, un símbolo de alguna clase, un *yantra*[65]*;* en casos especiales, un ser vivo, por ejemplo una virgen (*kumārīpūjā*) o la esposa del adorador.

El primer acto de devoción consiste en contemplar interiormente la imagen mental de la divinidad y luego proyectar la energía espiritual *(tejas)* de esa forma interna sutil en la imagen burda exterior. Esta consagración recibe el nombre de *prāṇapratiṣṭha,* "el acto de asignar *(pratiṣṭha)* el aliento vital *(prāṇa)"*. Al finalizar el período de culto, hay que deshacerlo mediante un acto de "despido" *(visárjana)* de la sagrada presencia, después del cual la imagen ya no es sede de una divinidad *(pīṭha),* y puede ser dejada a un lado. El adorador emite y recoge nuevamente la forma brillante, así como el Creador emite y recoge de nuevo en su infinita sustancia la multiplicidad del cosmos, y ello en virtud de la misma infinitud *(brahman-ātman)* interna, así como por el mismo milagro de *māyā*. Más tarde, cuando el iniciado aprende a reconocer y a responder espontáneamente a la presencia de la divinidad en todas las cosas, ya no necesita la ayuda pedagógica de este rito, pero mientras tanto su mente y sus sentimientos deben ser auxiliados. Sin embargo, el pequeño milagro de la transustanciación es más una crisis microcósmica que macrocósmica. No se puede decir que la

---

Nota del compilador: No he podido conseguir ejemplares de algunos de los textos tántricos citados en este capítulo, y por lo tanto no puedo dar todas la referencias con precisión.

[65] Un *yantra* es un diagrama geométrico. Sobre su preparación y empleo, cf. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, págs. 140-148.

divinidad misma haya sido realmente llamada y luego despedida, sino más bien que se ha facilitado la realización de la divinidad; porque mientras el adepto en estado de perfecta realización contempla y reverencia todo el universo como un icono o asiento *(pīṭha)* de la Presencia universal, el miembro usual del rebaño humano (*paśu*) necesita todo el auxilio que la religión pueda prestarle para que su mente pase de considerar las cosas desdo el punto de vista común, animal, económico-político, a la actitud contemplativa de una intuición luminosa.

Los ritos ejecutados en presencia de una imagen consagrada se corresponden con los ritos seculares de la vida diaria. El dios es saludado como un huésped: le obsequian flores, le prestan obediencia, le lavan los pies, le dan comida, tela para vestidos, joyas, perfumes, incienso, ofrendas diversas, lo alaban y le hablan[66]. Estos actos, a su vez, redundan en la santificación de la vida diaria, porque este mismo ceremonial se aplica a los huéspedes; se honra al padre o a la madre como a un dios y los niños reciben los mismos cuidados que los dioses. La santidad de la Presencia, de este modo, compenetra perceptiblemente la esfera social. Los gestos rituales *(mudrā)* también se emplean en el culto y, lo mismo que las palabras, son expresión y auxilio de la resolución espiritual. Estos gestos o *mudrā* son idénticos a los representados en las imágenes indias y utilizados en el arte de la danza. Constituyen un verdadero lenguaje de las manos y hacen posibles las más sutiles ampliaciones de la expresión. Por ejemplo, cuando en la ofrenda se presenta el vaso del agua se hace el gesto del pez *(matsya mudrā).* Este gesto se hace como expresión de deseo e intención de que el recipiente que contiene el agua pueda considerarse como un océano con peces y todos los demás animales acuáticos. El *sā'dhaka* dice a la *dévatā* de su culto: *Esto no es más que una pequeña ofrenda de agua, en realidad, pero por lo que toca a mi deseo de honrarte, considéralo como si*

[66] Según Woodroffe (op. cit., pág. 511), los materiales empleados y las cosas hechas se llaman *upacāra* (de *upa-car-* "aproximarse; aproximarse con la intención de servir; ayudar, servir, atender, cuidar de un paciente; emprender, comenzar"). El número corriente de *upacāra* es dieciséis: 1. *ā'sana* (colocación de la imagen); 2. *svā'gata* (saludo de bienvenida a la divinidad); 3. *pādya* (agua para lavar los pies); 4. *arghya* (ofrendas), presentadas en 5. el recipiente; 6. *ā'camana* (agua para sorber y limpiarse los labios la que se ofrece dos veces; 7. *madhuparka* (miel, manteca clarificada, leche y cuajada); 8. *snāna* (agua para el baño); 9. *vásana* (tela para vestidos); 10. *ā'bhaṛaṇa* (joyas); 11, *gandha* (perfume); 12. *puṣpa* (flores), 13. *dhūpa* (incienso); 14. *dīpa* (luces); 15. *naivedya* (comida), y 16. *vádana* o *namáskriyā* (plegaria).

te estuviera ofrecieudo un océano[67]*"*. O, por parte, cuando se invita a la Diosa a ocupar su lugar, antes del momento del culto, se hace la *yoni mudrā,* pues la *yoni,* el órgano femenino, es su *pīṭha* o *yantra.* El adepto tántrico no puede considerar a la *yoni* como otra cosa que como un altar. Por lo tanto, cuando el *sā'daka* ha alcanzado la perfección en esta disciplina, puede pasar a la forma más apropiada y conveniente de rendir homenaje a la diosa, por medio del *máithuna.*

La *bhūtaśuddhi*, o "purificación *(śuddhi)* de los (cinco) elementos *(bhūta)* que componen el cuerpo" es un requisito preliminar indispensable en todo rito tántrico. El devoto imagina que la potencia divina *(śakti)* está dormida con él, retraída de su actividad en el cuerpo burdo, acurrucada como una serpiente dormida *(kunḍalinī)* en la base de la columna vertebral, en el lugar profundo conocido con el nombre de *mūlādhāra,* "la base *(ādhāra)* de la raíz *(mūla)".* El *sā'dhaka,* entonces, pronuncia los mantra para despertarla al mismo tiempo que controla cuidadosamente sus inhalaciones, respirando primero profundamente por una fosa nasal Y luego por la otra *(prāṇāyāma),* para abrirle camino a través del canal espiritual *(suṣumṇā)* que se considera corre por el interior de su columna vertebral. Entonces tiene que pensar que la ha despertado. Ella levanta la cabeza y comienza a subir por la *suṣumṇā,* tocando a su paso cierto número de "centros" o "lotos" *(cakra, padma),* considerados como sedes de los elementos del cuerpo. El *mūlādhāra* es la sede de la "tierra"; se lo representa como un loto carmesí de cuatro pétalos. El centro siguiente hacia arriba, llamado *svādhiṣṭhāna* (el "domiciliopropio" de la *śakti*), está a nivel de los genitales y es sede del elemento "agua"; se lo representa como un loto bermellón, de seis pétalos. El siguiente, a nivel del ombligo, se conoce con el nombre de *maṇipūra,* la ciudad *(pūra)* de la joya brillante *(maṇi)*", llamada así porque es sede del elemento "fuego". Se lo representa con un loto azul oscuro de diez pétalos. Según la psicología de este sistema de lotos, el *mūlādhāra,* el *svādhiṣthāna* y el *maṇipūra* son los centros que gobiernan la vida de la mayoría de las personas, en tanto que los centros superiores representan modos más elevados de experiencia. El cuarto, a nivel del corazón, es el loto en el cual se experimenta la primera realización de la divinidad del mundo. Aquí, se dice, el dios desciende a tocar a su devoto. O bien, aquí los sabios oyen el sonido *(śabda)* del *Brahman.* Los sonidos percibidos por el oído externo son producidos por "dos cosas que se golpean", mientras

[67] Ib., pág. 515.

que el sonido del *Brahman* es *anā'hata śabda*, "el sonido *(śabda)* que surge sin que dos cosas entrechoquen *(anā'hata)*[68]. Este sonido es *Om*; no el *Om* pronunciado por los labios, que no es más que una sugerencia mnemónica producida por el choque del aire procedente de los pulmones contra los órganos de la boca, sino el *Om* fundamental de la creación, que es la Diosa misma como sonido. Como se lo escucha en el loto del corazón, ese centro se llama *anā'hata*, y se lo representa como un loto rojizo de doce pétalos, y es sede del elemento "aire". El "éter", quinto y último elel mento, está centrado en el *cakra* de tono púrpura humo y de dieciséis pétalos, a nivel de la garganta. Éste es el *viśúddha cakra,* "el *cakra* completamente purificado". Más allá, en el punto situado en el entrecejo, está el "loto del mando" (*ājñā*)", blanco como la luna, con dos pétalos, brillando con la gloria de la meditación perfecta, donde la mente, más allá de las zonas veladas por los cinco elementos y así completamente libre de las limitaciones de los sentidos, contempla inmediatamente la forma germinal de los *Veda*. Ésta es la sede de la forma de las formas, en la que el devoto contempla al Señor, como ocurre en el Cielo de los cristianos. Más allá está el centro allende la dualidad, el *sahasrāra,* el policromo loto de mil pétalos, en la coronilla. Aquí la *Śakti* -a quien debemos pensar como habiendo ascendido por todos los lotos de la *suṣumṇā*, despertando y haciendo florecer cada loto a su paso- se une a Śiva en una unión que simultáneamente realiza y disuelve los mundos del sonido, la forma y la contemplación.

El adorador tántrico debe imaginarse que ha purificado su cuerpo, inundando así todos los lotos con la *Śakti* despierta. (Solo un *yogin* perfecto es capaz de despertar efectivamente la *kuṇdalinī.)* La meditación *(dhyāna),* el recitado de conjuros llenos de la potencia de la diosa en forma de sonido *(mantra),* elocuentes posturas de las manos y del cuerpo *(mudrā)* y la colocación meditativa, acompañada de *mantra*, de las puntas de los dedos y de la palma de la mano derecha en diferentes partes del cuerpo *(nyāsa)*[69], le

---

[68] Cf. Arthur Avalon (sir John Woodroffe), *The Serpent Power*, 3ª ed. rev. Madrás y Lóndres, 1931, pág. 120.

[69] Un ejemplo de *nyāsa* en el culto cristiano es el acto de hacer la señal de la cruz, tocando primero la frente ("en nombre del Padre…"), luego el pecho ("…del Hijo…"), el hombro izquierdo ("…y del Espíritu…"), el hombro derecho ("…Santo…"), y. finalmente poniendo las palmas juntas en la posición que los hindúes llaman *áñjali*, que es la clásica *mudrā* cristiana de la plegaria ("…amén").

Los autores de The *Principles of Tantra* (compilado por Arthur Avalon, 2 vol., Londres, 1914-1916), han citado oportunamente (págs. LXXI-LXXII) la siguiente declaración del Concilio de Trento: "La

ayudan en este proceso, así como en el de dar la bienvenida al dios que entra en la imagen o en el *yantra.* Los dos procesos son recíprocos y constituyen el misterio total de la transustanciación ritual. De aquí que el *Gandharva Tantra* diga: *El hombre debe honrar a una divinidad* (dévatā) *convirtiéndose él mismo en divinidad. No se debe adorar a una divinidad sin convertirse uno mismo en una divinidad. Si una persona adora una divinidad sin convertirse él mismo en divinidad, no cosechará los frutos de ese culto*[70]. Y también, en el *Vāśiṣṭha Rāmā'yaṇa: Si un hombre adora a Viṣṇu, no cosechará los frutos de su culto. Si adora a Viṣṇu convirtiéndose en Viṣṇu, el iniciado* (sā'dhaka) se *convertirá en el Gran Viṣṇu (*Mahāviṣṇu [es decir, el Ser que está más allá del aspecto personal del dios][71]. Y en el *Bhaviṣya Purāṇa:* No *se debe meditar sobre Rudra sin convertirse uno mismo* en *Rudra*[72]*, ni tomar el nombre de Rudra* [murmurando la "guirnalda" de los nombres del dios] *sin convertirse en Rudra; ni alcanzará a Rudra sin convertirse en Rudra*[73].

El acto de culto tiene por finalidad facilitar una experiencia directa e inmediata de lo que el *sā'dhaka* sabe en teoría, a saber: que *jīva* e *ī'śvara* (este último preferentemente en la forma femenina de *śakti)* son esencialmente idénticos, pues son formas complementarias a través de las cuales el *Brahman* se manifiesta en el campo de los pares de opuestos, en el mundo creado. El *sā'dhaka* enfrenta a su *dévatā,* representada en forma de imagen externa o de visión interior, en el plano y en el estado del dualismo; pero sabe que lo que parece ser dos cosas es realmente una sola. La actividad de autoentrega conduce luego a la perfecta realización de este

---

Iglesia Católica, enriquecida con la experiencia de las edades y revestida de su esplendor, ha instituido la bendición mística (*mantra*), el incienso (*dhūpa*), el agua (*ā'camana*, *pādya*, etc.), las luces (*dīpa*), las campanas (*ghaṇtā*), las flores (*puṣpa*), las vestimentas y toda la magnificencia de sus ceremonias con el fin de excitar el espíritu religioso a la contemplación de los profundos misterios que ellos revelan. Como sus fieles, la Iglesia se compone de cuerpo (*deha*) y alma, (*ātman*). Por lo tanto, rinde al Señor (*Ī'śvara*) un doble culto: exterior (*vāhay-pūjā*) e interior *(mānasa-pūjā);* este último es la plegaria (*vádana*) de los fieles, el breviario de su sacerdote, y la voz de Aquel que siempre intercede en nuestro favor, y el primero está constituido por los movimientos exteriores de la liturgia." (Las voces sánscritas intercaladas pertenecen a los autores de *The principles of Tantra*.)

La relación histórica entre el culto cristiano y el tántrico es un asunto delicado, que aún está por investigarse.

[70] Citado por Arthur Avalon, *The Great Liberation*, Madrás, 1927;, pág. 109, nota.

[71] *Vāśiṣṭha Rāmā'yaṇa* (*Yoga-vāśiṣṭha*, citado ib.)

[72] Rudra es el aspecto violento de Śiva, como destructor del mundo.

[73] *Bhavisya Purāṇa.* (Avalon cita bastante literalmente el *Agni Purāṇa,* en *The Great Liberation.*)

misterio. La entrega de la ilusoria naturaleza soberana del individuo lo transforma en siervo *(dāsa)* de la divinidad, y este estado, cuando logra la perfección, le revela que posee una soberanía fundamental lo mismo que la deidad. El fervor del culto cotidiano mediante el *Bhakti Yoga* despierta así la oculta naturaleza divina que reside en el hombre, y después del momento de la participación perfecta viene la divina beatitud extática *(prema).* Análogamente, el hijo del rico, en la parábola precitada del *Saddharma puṇḍarīka* budista mahāyánico, sin saberlo servía a su padre, hizo progresos y con el tiempo llegó a darse cuenta de que era hijo y heredero del dueño y con derecho a todas sus propiedades; en realidad, era el mismo rico, el *alter ego* de su señor[74].

Pero los ritos y grados del servicio están gobernados por el.carácter espiritual fundamental de toda la enseñanza psicológica india. Una personalidad dotada del *rajas* (cualidad de vigor y de acción) requerirá otra *sā'dhanā* que el que se encuentra sumido en el *tamas,* mientras que el hombre divino de brillante *sattva* será adecuado para otro método. En el vocabulario tántrico, estos tres tipos se llaman, respectivamente, *vīra,* el héroe, *paśu,* la torpe bestia rebañega, y *divya,* el divino santo luminoso. Es notable (y acaso un síntoma de origen *kṣátriya*) que en los *Ā'gama* clásicos del tántrismo se hace hincapié en el *vīra,* el hombre de disposición rajásica. De acuerdo con el ideal y el método del *Vedānta* el *rajas* debía someterse al *sattva,* pues todas las disciplinas se basaban en el principio del perfecto espejo del lago; pero en la realización tántrica clásica la victoria se obtiene mediante las pasiones mismas: se las desafía, se las enfrenta y se las doma como un caballero cabalgando un potro brioso. Las "cinco buenas cosas", que para el *paśu,* el pedestre, el hombre del rebaño, representan sólo peligro, se convierten en preeminentes vehículos de realización. *Los cinco elementos esenciales en el culto de la* Śakti *-dice el Mahānirvāṇa Tantra- son, según se ha prescrito, el vino, la carne, el pescado, el grano tostado y la unión del hombre con la mujer. El culto de la* Śakti *sin estos cinco elementos no es mds que la práctica de maligna magia* (abhicāra [ritual que daña o destruye]); *de ese modo nunca se consigue el poder que es el objetivo de la disciplina, y se encuentran obstáculos a cada paso. Así como una semilla sembrada en rocas desnudas no germina, así el culto (*pūjā) *sin estos cinco elementos es infructuoso*[75]. Estas frases se citan en el

[74] *Saddharma-puṇḍarīka* 4; cf. supra, págs. 395-396.

[75] *Mahānirvāṇa Tantra* 5. 22-24. (Traducción de Avalon, *The Greas Liberation* págs. 89-90).

texto como palabras de Śiva a su *śakti*, pronunciadas en la cámara íntima de su morada divinamente gloriosa, en la cumbre de la montaña sagrada, el Kailāsa.
Sin embargo, ni los hindúes religiosos ni los hindúes mundanos de hoy suscriben la osadía de esta concepción heroica. En cambio, la actitud anteriormente atribuida al *paśu* se recomienda a todos, es decir la de rendir culto a la fuerza vital *(śakti) no* como Novia sino como Madre, sometiéndose, de este modo, como un niño, a una especie de castración sacramental. Rāmakrishna, hablando a Girish Chandra Ghosh, uno de sus adeptos más mundanos, dramaturgo de éxito y director del Star Theatre de Calcuta, le dijo:
"La actitud del 'héroe' no es buena. Algunos la prefieren. Se consideran a sí mismos como Púruṣa *y a la mujer como* Prákṛti, *y quieren propiciarse a la mujer practicando el acto sexual con ella. Pero este método a menudo provoca desastres.*
GIRISH: *En una época yo también lo prefería.*
Śrī Rāmakrishna miró a Girish pensativamente, en silencio.
GIRISH: *Y todavía tengo esa inclinación en mi ánimo. Dime qué debo hacer.*
RĀMAKRISHNA (tras reflexionar un momento en silencio): *Convierte a Dios en tu apoderado. Deja que haga lo que Él quiera.*
Súbitamente la conversación derivó hacia una discusión de adeptos más jóvenes de Rāmakrishna.
RĀMAKRISHNA (a Girish y a los demás): *En la meditación veo los rasgos íntimos de estos jóvenes. No piensan en adquirir casa y propiedades. No aspiran al placer sexual. Los jóvenes casados no duermen con sus esposas. La verdad es que a menos que un hombre se haya librado del* rajas *y haya adquirido el* sattva, *no puede morar firmemente en Dios; no puede amar a Dios y realizarlo.*
GIRISH*: Tú me has colmado de bienaventuranza*.
RĀMAKRISHNA: *¿Cómo puede ser? Dije que tendrías éxito si eras sincero.*
Antes de que Girish pudiera responder, Śrī Rāmakrishna dio un grito de gozo: *¡Ānandamayī!* y el grupo lo vio -como ya lo había visto muchas veces antes- pasar de pronto de la conciencia normal al estado extático de absorción divina *(samādhi).* Durante algún tiempo quedó abstraído, pero

luego comenzó a moverse y pronto volvió a participar ánimadamente en la conversación[76].

Uno de sus jóvenes adeptos había preguntado en cierta ocasión:

¿No es verdad que el Tantra prescribe la disciplina espiritual en compañía de mujeres?

Eso no es deseable -replicó el Maestro-, Es *un camino muy difícil y a menudo provoca la caída del aspirante. Hay tres disciplinas de esa naturaleza. Uno puede considerar a la mujer como amante, o considerarse a sí mismo como sierva suya o como su hijo. Yo considero a la mujer como madre mía. Considerarse como sierva de ella también es bueno; pero es extremadamente dificil practicar una disciplina espiritual considerando a la mujer como amante. Considerarse como hijo de ella es una actitud muy pura*[77].

En otra ocasión dijo Rāmakrishna:

Solo la Śakti *es la raíz del universo. La energía primordial tiene dos aspectos:* vidyā y avidyā. *La* avidyā *engaña. La* avidyā *conjura "la mujer y el oro", que provocan el hechizo. La* vidyā *engendra devoción, ternura, sabiduría y amor, que nos llevan a Dios, Esa* avidyā *debe ser propiciada y ésa es la finalidad de los ritos del culto a la* Śakti.

El devoto asume varias actitudes frente a la Śakti *con el fin de propiciársela: las actitudes de "sierva", de "héroe" o de "hijo". La actitud del héroe es la de agradarla como un hombre agrada a una mujer mediante el acto sexual.*

El culto de la Śakti *es extremadamente difícil. No es broma.* Yo *pasé dos años como sierva y compañera de la Madre Divina; pero mi actitud natural ha sido siempre la de un niño frente a su madre. Considero los senos de cualquier mujer como los de mi propia madre. Las mujeres son, todas ellas, verdaderas imágenes de la* Śakti[78].

En los *Ā'gama* clásicos del tantrismo se prescriben tres clases de *sā'dhanā*, para los diferentes temperamentos. El de las "cinco cosas buenas", como lo hemos llamado, es para el *vīra.* Mas para el *paśu* eso mismo constituye "las cinco cosas prohibidas"; y así el término "vino" *(madya)* se interpreta en este caso como agua de coco, leche o alguna otra "sustancia sustitutiva" *(anukalpatattva).* Del mismo modo, en lugar de "carne" *(māṁsa)*, come

---

[76] *The Gospel of Śrī Rāmakrishna,* pág. 682.

[77] Ib., pág. 123.

[78] Ib., pág. 116.

granos de trigo, jengibre, sésamo, sal o ajo, y en lugar de "pescado" *(matsya),* rabanitos, sésamo rojo, *másur* (una especie de grano), la berenjena blanca y el *paniphala* (una planta acuática). El "grano tostado" *(mudrā)* en forma de arroz, trigo, palay, etcétera, está permitido, pero en lugar del *máithuna* se recomienda una sumisión infantil ante la Divina Madre de los Pies de Loto[79].

El *divya*, el hombre-dios del más puro *sattva*, por otra parte, está mucho más allá de la *sā'dhanā* "sustitutiva" del piadoso cordero, y también de las intrépidas y caballerescas experiencias del héroe. No necesita ninguna clase de imagen externa o sacramento. De aquí que, al retraducir para el *divya* "las cinco cosas buenas" prescritas, el "vino" *(madya)* no es ningún líquido, sino el conocimiento embriagador adquirido por el *Yoga* del *Parabrahman,* que torna al adorador insensible con respecto al mundo exterior. La 'carne' *(māṁsa)* no es pulpa alguna, sino el acto, por el cual el *sā'dhaka* refiere todos sus actos a 'Mí' (*mām*), es decir, al Señor (naturalmente, se trata de un juego de palabras). El 'pescado' *(matsya)* es el conocimiento sáttvico en que, por medio del sentido de 'lo mío' (juego de palabras en torno a *matsya),* el adorador simpatiza con el placer y el dolor de todos los seres. *Mudrā* es el acto de abandonar toda asociación con el mal, la que tiene como resultado la esclavitud. Y el 'coito' *(máithuna)* es la unión de la *Śakti Kuṇḍalinī*, la 'mujer interior' y la fuerza cósmica que reside en el centro inferior *(mūlādhāra cakra)* del cuerpo del *sā'dhaka,* con el Supremo Śiva que reside en el centro superior *(sahasrāra),* en la parte alta del cráneo[80]

En efecto, mientras el devoto *paśu* o *vīra,* al practicar la *bhūttaśuddhi* (la purificación ritual de los elementos del cuerpo al prepararse para un acto de adoración dualista)[81], tiene que *imaginarse* el ascenso purificador de la *Kuṇḍalini* a través de los centros o lotos *(cakra, padma)* de la *suṣumṇā*, el *divya,* adepto que practica los ejercicios del *Kuṇḍalinī-yoga* tántrico, efectivamente *realiza* este milagro psicosomático. El *ā'sana* (asiento y postura adecuada), y las *mudrā,* el *prāṇayāmā* (control de la respiración), el *dhyāna* y los *mantra* (visualización interior y recitación concentrada de ciertos sonidos "germinales" y de ciertas fórmulas), después de un largo y

---

[79] Woodroffe, *Shakti and Shākta,* págs. 569-570.

[80] Nīlamaṉi Mukhyopadhyāa, *Pañcatattva-vicāra,* pág. 85. Woodroffe. *Shakti and Shākta,* pág. 567. Otras variantes sublimadas del *Pañcattva* aparecen en otros textos; cf. Woodroffe, págs. 495-500. 568-569.

[81] Cf. supra, págs. 450-451.

severo adiestramiento preliminar de purificación física y emocional, conducen realmente a un efecto físico que se describe como canalización de todas las energías del cuerpo a través del canal sutil *(suṣumṇā)* que sube por el interior de la columna vertebral. En este caso, el ascenso de la "potencia de la Serpiente" *(Kuṇḍalinī)* y el despertar de los lotos *(padma)* no tiene que ser imaginado: ocurre en realidad. Y cuando se alcanza el sexto centro o "loto del mando (*ājñā*) en el entrecejo, se ve realmente al Señor *(Īʼśvara)* -no sólo se lo imagina-, y el contemplador se pierde por completo en el *savikalpa-samādhi*, la comunión con el *Brahman* "con limitaciones" *(savikalpa)*, en la que se conserva la distinción entre el sujeto y el Dios personal[82]. Pero en el momento en que la fuerza ascendente entra en el último loto de mil pétalos, en la coronilla *(*el *sahasrāra)*, donde Śiva y su *Śakti* se identifican, la pura experiencia trasciende el conocimiento de la dualidad y el estado del *yogin* se convierte en el de *nirvikalpa-samādhi:* la realización de la identidad de *Ātman* y *Brahman* "más allá de todas las limitaciones" *(nirvikalpa)*, donde tanto el sujeto como su más alto objeto se aniquilan[83].

"Hay una manera muy sencilla de comprobar si la *Śakti (=Kuṇḍalinī)* se ha despertado realmente -escribe Sir John Woodroffe-. Cuando se ha despertado, se siente un intenso calor en el lugar; pero, cuando ella deja algún centro, ese lugar se torna tan frío y aparentemente sin vida, como un cadáver. El progreso en el ascenso puede así ser verificado externamente por otros. Cuando la *Śakti* (Potencia) ha alcanzado la parte superior del cráneo *(sahasrāra)* todo el cuerpo se pone frío y cadavérico, salvo la parte más alta de la cabeza, donde se siente algún calor, pues en este lugar se unen los aspectos estáticos y cinéticos de la Conciencia[84]."

A veces la Corriente Espiritual se eleva por la espina dorsal arrastrándose como una hormiga -decía Rāmakrishna a un grupo de amigos íntimos-. *A veces, en el* samādhi, *el alma nada alegremente en el océano del éxtasis divino, como un pez. A veces, cuando estoy acostado de lado, siento que la Corriente Espiritual me empuja como un mono y juega conmigo alegremente. Me quedo quieto. Esa corriente, como un mono, súbitamente alcanza de un salto el* sahasrāra *Por esa razón me veis saltar de golpe.*

---

[82] Cf. supra, págs. 341-342.

[83] Cf. supra, págs. 342-343.

[84] Avalon, *The Serpent Power*, págs. 21-22.

A veces, también, la Corriente Espiritual se eleva como un pájaro que salta de rama en rama. En el lugar en que se posa se siente como un fuego. Puede saltar del mūlādhāra *al* svādhiṣṭhāna *del* svādhiṣṭhāna *al corazón y de alli, generalmente, a la cabeza. A veces la Corriente Espiritual sube como una serpiente. Moviéndose en zigzag llega finalmente* a *la cabeza, y entonces entro en* sāmādhi.
La conciencia espiritual del hombre no se despierta a menos que se excite su kuṇḍalinī. La kuṇḍalinī *mora en el* mūlādhāra. *Cuando se despierta recorre el nervio* suṣumṇā, *pasa por los centros del* svādhiṣṭhāna, *el* maṇipūra, *etcétera, y al final llega a la cabeza. Esto se llama el movimiento del* Mahāvāyu, *la Corriente Espiritual. Culmina en el* samādhi.
Nuestra conciencia espiritual no se despierta con la mera lectura de libros. Hay que rogar a Dios. La kuṇḍalinī *despierta si el aspirante siente inquietud con respecto a Dios. ¿De qué sirve hablar de conocimiento basándose en meros estudios y saber de oídas?*
Justamente antes de alcanzar este estado mental se me reveló cómo se despierta la kuṇḍalinī, *cómo florecen los lotos de los diferentes centros y cómo todo esto culmina en* samādhi. *Se trata de una experiencia muy secreta. Vi que un joven de veintidós o veintitrés años, exactamente parecido a mi, entraba en el nervio* suṣumṇā y se *comunicaba con los lotos, tocándolos con su lengua. Comenzó con el centro correspondiente al ano y pasó por los centros de los órganos sexuales, el ombligo y los demás. Los diferentes lotos de estos centros -de cuatro pétalos, de seis pétalos, etcétera- habían estado caídos. Ante su contacto, se irguieron.*
Cuando el joven llegó al corazón -me acuerdo claramente de ello- y se puso en contacto con el loto cordial, tocándolo con la lengua, el loto de los doce pétalos, que había estado caído, se irguió y abrió sus pétalos. Luego se acercó al loto de dieciséis pétalos que está en la garganta y al loto de dos pétalos de la frente. Y por último floreció el loto de mil pétalos que está en la cabeza. Desde entonces me he mantenido en ese estado[85].
¡Despierta, oh Madre -escribía Rāmprasād-, oh Kuṇḍalinī, cuya naturaleza es la Eterna Gloria! Tú eres la Serpiente enroscada en el sueño, en el loto del Mūlādhāra[86]
"En densas tinieblas, oh Madre, tu belleza sin forma centellea", dice otro canto maravilloso:

---

[85] *The Gospel of Śrī Rāmakrishna,* págs. 829-830.

[86] Ib., pág. 363.

En densas tinieblas, oh Madre, tu belleza sin forma centellea;
por eso los yogin *meditan en una oscura cueva montañosa.*
En el seno de las tinieblas sin límites, sostenida por las ondas del Mahṇnirvāṇa,
la paz fluye serena e inextinguible.
Tomando la forma del Vacío, vestida con el manto de las tinieblas,
¿quién eres tú, Madre, sentada sola en el santuario del samādhi?
Desde el Loto de tus Pies que disipan los temores centellean los rayos de tu amor;
tu Faz-Espíritu brilla con risa terrible y sonora[87].

3. TODOS LOS DIOSES ESTÁN EN NOSOTROS

En el jainismo y doctrinas afines se dice que la materia es de carácter inerte y sin vida *(ajīva).* El despiadado ascetismo de los "filósofosdesnudos" (los "gimnosofistas" que asombraron a los griegos de Alejandro) era una consecuencia lógica de su resolución de desprenderse de ese material muerto y hacerse prístinos, puros, luminosos, perfectos. Como globos que se desprendían de la tierra -la tierra con su atmósfera y aun con su envoltura estratosférica-, sus mónadas vitales dejaban tras sí, una por una, las universales cadenas de la "vida" inanimada. Como hemos visto, en la India la fuerza de ese punto de vista preario, dualista y propio del *Yoga* era tan grande que hasta el exuberante monismo de los brahmanes finalmente cayó bajo su esterilizadora influencia. Paso a paso, la rigurosa afirmación del mundo, característica del período védico, sufrió un cambio extrañamente contradictorio, hasta que, en lo que por lo común se considera como la suprema designación dualista del *Brahman* como *sat, cit, ānanda* ("puro ser, conciencia y beatitud", absolutamente libre de esclavitud, de ignorancia, y de la desgracia de la ilusión cósmica), el principio del *yoga* obtuvo su triunfo más impresionante. Porque, aunque es verdad que en lugar del ideal preario, jaina y yoga, de la "ntegración y aislamiento" *(kaivalya)* de las mónadas vitales separadas *(jīva, púruṣa),* la nueva meta era la de reunirse con el único *Brahman Saccidānanda,* "uno sin segundo", sin embargo esta reunión no dual, este reconocimiento de una identidad que en realidad nunca había sido perdida, se interpretaba como

[87] Ib., pág. 692.

refutación de la falsa noción de la existencia de un cosmos: una disolución de la "sobreimposición" debida a la "gnorancia". *Lo que no es tocado por la séxtuple ola* [de corrupción y muerte, hambre y sed, dolor y engaño], *lo que es meditado por el corazón del hombre, pero no aprehendido por sus órganos sensoriales, lo que la facultad de intuir* (buddhi) *no puede conocer, y que es impecable* (anavádyam): *ese* Brahman *eres tú; medita sobre esto en tu mente*[88]. La misma actitud fundamentalmente ascética y de rechazo que en el pasado preario había dividido la experiencia humana en esferas de *ajīva* y *jīva,* ahora discriminaba entre *saṁsāra* y *nirvāṇa*, tratando de identificarse ("sin residuo") con el elemento desapegado.

Y, sin embargo, por otra parte, florece en la India, al lado de esta actitud de negación, una vigorosa afirmación del mundo del flujo y del tiempo, que es exactamente tan intrépida y absoluta -a su manera- como la firme autotrascendencia de los *yogin.* En ese país el gran esfuerzo humano, en ambas direcciones, parece haber sido siempre el de quebrar las limitaciones demasiado humanas de la mente mediante técnicas "inhumanas". Los ideales y disciplinas. de las castas son "inhumanos", desde el punto de vista humanista; y, en cierto sentido, todo indio, de una u otra manera, es un *yogin*; porque la *bhakti,* el popular "camino de la devoción" hindú, es también *yoga*: un "uncir" el espíritu al principio divino. Cuando la *bhakti* llega a su última expresión, como por ejemplo en la *Bhágavad-Gītā* y los sacramentos de las "cinco cosas buenas" *(pañcatattva)* tántricas, el iniciado secular se enfrenta con el aspecto *inmanente* de lo absoluto, al que debe asimilar con un esfuerzo no menos audaz que el que corresponde, en los bosquecillos penitenciales, a la asimilación de lo *trascendente.*

En otras palabras, el espíritu brahmánico no capituló incondicionalmente ante el principio del rechazo del mundo. Los problemas psicológicos -planteados por la filosofía monista, védica que maduró durante el período de las *Upániṣad* pueden ser resueltos afirmando o negando el mundo. La tendencia filosófica india más ampliamente documentada, y la primera que encontraron los investigadores occidentales, era la representada por las escuelas del *Vedānta* y del *Hīnayāna,* pero en los últimos años se ha comenzado a apreciar el poder y la profundidad del sistema tántrico, y de este modo se ha facilitado una nueva comprensión de la vida y del arte de la India. En realidad, sería asombroso que en la civilización que más ha durado a lo largo de la historia la única respuesta intelectual al axioma

[88] Śánkara, *Vivekacuḍā'maṇi* 256.

"Todo es *Brahman*" fuese la renuncia monástica ante lo manifiesto para abrazar el aspecto no manifiesto de la ecuación metafísica. Aun si no supiéramos lo que hemos aprendido de la filosofía de los *Ā'gama* tántricos, tendríamos que postular una tradición semejante; pues a medida que la historia de la India nos revela sus secretos nos damos más y más cuenta del poder de algo muy diferente de la sublimada melancolía de los monjes, en la contemplación hindú -amante de la vida- de las gracias del mundo del nombre y de la forma. En la majestuosa versión escultural de Śiva Trimūrti en Elefanta[89], en las esculturas de bronce que representan a Śiva[90] danzando, procedentes de la India meridional y ahora bien conocidas, en el fantasmagórico estilo "espuma y niebla" de las grandes obras maestras de Bhājā, Māmallapúram y Eḷūrā[91], así como en el fenómeno estético indio que en otro lugar hemos llamado "forma expansiva"[92], se traduce una estupenda afirmación dionisíaca del dinamismo del espectáculo fenoménico, que al mismo tiempo afirma y trasciende los rasgos aprehendidos del individuo y de su cosmos. La misma *Prákṛti* (*natura naturans*, no la meramente visible superficie de las cosas) es retratada aquí -sin resistir a sus encantos- en el acto de dar a luz los océanos de los mundos. Los individuos -meras olas, meros momentos del interminable torrente de formas efímeras que corren rápidamente- están presentes y tangibles; pero su misma tangibilidad es simplemente un gesto, un afectuoso relámpago expresivo del rostro, por lo demás invisible, de la Diosa Madre, cuyo juego (*līlā*) es el universo en su propia belleza. En esta visión dionisíaca el individuo está, a un mismo tiempo, desvalorado y divinizado, es majestuoso con la majestad de la Naturaleza misma y queda místicamente protegido en medio del torbellino del mundo.
Evidentemente, una concepción así no es adecuada para todos. Solo puede atraer a ciertos tipos y gustos: el aristocrático, por ejemplo, o el artístico y el extático. Un temperamento intelectual, aunque quizás aprecie la magnitud torrencial de esta visión, quedará necesariamente un tanto frío, negándose a responderle con toda su personalidad. Por ello esta concepción, aunque por cierto perenne en la India, no está tan bien documentada en la literatura, la teología y la filosofía como en las obras de

[89] Cf. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, págs. 148-151. y fig. 33.
[90] Ib., págs. 151-175 y fig. 38.
[91] Ib., págs. 53-54, 117-121, 187-188, y figs. 1, 27, 28, 55, 59 y 60.
[92] Ib., págs. 130-136.

arte. Los textos proceden de los intelectuales, a quienes la naturaleza ha dotado para las abstractas realizaciones del camino del pensamiento desencarnado (*jñāna-yoga*); pero las obras de arte han salido de manos de artesanos contratados por ricos comerciantes y aristócratas: todos los hijos, los siervos o los héroes voluntarios de la Diosa, que quizá respete profundamente a sus hijos más reflexivos, pero que íntimamente es consciente siempre de que hay riquezas, favores, intuiciones maravillosamente paradójicas que Ella reserva solo para quienes están de veras enamorado de Ella y que los altivos discriminadores, dedicados al trascendental Uno sin segundo, jamás podrán compartir.

A través de toda la historia de la India que conocemos, estos dos puntos de vista han actuado en un proceso dialéctico de colaboración antagónica produciendo la majestuosa evolución del arte, la filosofía, los ritos y la religión y las formas políticas, sociales, económicas y literarias que hoy constituyen el milagro de la civilización india. En términos generales puede decirse que la afirmación no dualista del mundo, dada por los brahmanes védicos, de mayor amplitud y profundidad, ha sido el factor predominante y victorioso de este proceso. Al dualismo realista, pluralista y dualista de cuño jaina y *sāṅkhya* sólo podemos atribuirle un papel preliminar y provocador. En virtud de una técnica osada y vigorosa de filosofar por medio de paradojas, que establece continuamente la unidad esencial de términos y esferas que lógicamente parecerían ser antagónicos, el fértil pensamiento brahmánico infaliblemente juntó,- fundió y trascendió los pares de opuestos, que luego pudieron disociarse nuevamente en un brillante juego dialéctico, pues el pensamiento brahmánico es la contrapartida y la expresión filosófica del proceso vital mismo y refleja en términos conceptuales la paradoja del incesante dinamismo de la vida.

El alimento, la carne y la sangre en el cuerpo vivo se transforman en impulsos, emociones, sentimientos, pensamiento e inspiración. Éstos a su vez condicionan y mueven la estructura corporal. Luego, la descomposición del mismo cuerpo después de la muerte lo convierte en una vida palpitante de gusanos y vegetación, que nuevamente es alimento. Hay un continuo circuito de metabolismo, una incesante transformación de los opuestos, que se convierten entre sí. Y esta realidad del devenir se refleja en la concepción monista brahmánica de la *māyā*. El perpetuo movimiento de las cosas que se convierten en otras es la realidad denotada por la imagen de la diosa. La hembra concibe fecundada por el macho y transforma la simiente en su descendencia común, que es una nueva

formación de la sustancia de los padres. Tal es el milagro del enigma, la *Māyā-Śakti.* Ésta tiene, pues, una filosofía vital erótica, que es precisamente el complemento exacto y opuesto del pensamiento esterilizador, severo, sublime y ascético de las escuelas jaina y s*āṅkya.* Éstas se preocupan por dividir, purificar y, finalmente, separar para siempre el principio vital incorpóreo y el principio de la materia burda y de la materia sutil, que condiciona, mancha y oscurece la vida. En la larga historia del pensamiento indio esta severa actitud ascética ha podido celebrar sus momentos de victoria, que han contribuido inmensamente a renovar el tono de la vida india. Pero, esa misma vida, de acuerdo con su propio principio dialéctico de transformación, ha provocado inevitablemente un nuevo milagro de absorción, asimilación y reafirmación: repetidas veces la grande y vigorosa India tropical ha adoptado el sublime camino de la esterilización, el camino cuya máxima representación se encuentra en las enseñanzas del Buddha y en el *Vedānta* de Śáṅkara; pero siempre el poder y la sabiduría del erótico y paradójico monismo de la vida -y del conocimiento brahmánico- ha vuelto a afirmar con éxito su fuerza.

El *Brahman,* la *Śakti,* la sustancia y fuerza de la filosofía india no dual, es el principio que invade, inunda y anima el panorama y las evoluciones de la naturaleza; pero al mismo tiempo es el campo o materia de la naturaleza misma *(prákṛti, natura naturans)* animado, inundado, penetrado por él. De esta manera, al mismo tiempo *habita* y *es* el universo manifestado y todas sus formas. Como el incesante dinamismo de la esfera transitoria del devenir y del fenecer, vive en todos los cambios del nacimiento, el crecimiento y la disolución.

Pero, simultáneamente, está lejos de esta esfera de cambios, pues en su aspecto reposado, durmiente y trascendente no pasa por fases y está desapegado tanto de los vivos como de los muertos. Los nombres que se le atribuyen son concesiones a la mente humana. Sin embargo esta mente, como por naturaleza es de la esencia de lo inefable, podrá ser inducida a acordarse de sí misma si oye adecuadamente alguno de los nombres inadecuados. El nombre del *Brahman, Saccidanānda Brahman,* es equívoco, pues sugiere que lo trascentente *es.* El nombre de Vacuidad, *Śū'nyatā,* el Vacío, también es equívoco, pues sugiere que lo trascendente *no es.* Pero acaso este último es el menos equívoco y, por lo tanto, el mejor, pues sugiere más bien trascendencia que una existencia definible. Sin embargo, no vale la pena discutir seriamente la diferencia. Cualquiera de

los dos términos sirve de clave, pero, si no se los entiende adecuadamente, ninguno de ellos tiene sentido.

La filosofía brahmánica produjo su última síntesis en el intrépido esoterismo de los tantras y en el *Mahāyāna* tántrico. Este último sobrevive hoy en las cumbres nevadas y en los valles del Tibet, donde el antiguo frenesí ario por el no dualismo y la paradoja, afirmando siempre la unidad de los incompatibles, se combinó fructuosamente con lo que le era incompatible: el arcaico sentimiento cósmico matrilineal de la civilización india aborigen. Lo que los sabios védicos habían reconocido en los cielos del macrocosmos, el adepto tántrico lo sentía morar corporalmente dentro de sí, en el microcosmos, y también lo llamaba "Dios". De aquí que, si los. miembros de la casta brahmánica de los tiempos védicos habían conjurado el poder divino *(brahman)* mediante sacrificios públicos, el devoto tántrico de cualquier casta, mediante los ritos simples y esencialmente personales de los círculos de iniciados tántricos, sacrificaba su propio ego, y de este modo conjuraba al poder sagrado *(śakti)* de su propia fenomenicidad para que se manifestara en su propia vida. Los dioses servidos por los brahmanes habían sido dioses de la comunidad; el dios honrado por el devoto tántrico era el suyo propio, *su iṣṭa-dévatā,* su amado y preferido, que, sin embargo, era esencialmente idéntico a cualquier divinidad adorada en cualquier parte. Porque es *solo un tonto* -afirma el *Sammóhana Tantra- quien ve alguna diferencia entre Rāma* y *Śiva*[93]. El brahmán era elegido para servir y conjurar a los dioses de la comunidad a causa de la alta posición de su casta en esa comunidad, mientras que el devoto tántrico se elegía en virtud de la madurez de su mente y del poder de su experiencia. *El brahmán descendiente de un Ṛṣi* [sabio santo] -dice el *Śatapatha Brā'hmaṇa- es todos los dioses*[94]. El devoto tántrico piensa: *Yo soy la Devi y nadie más. Yo soy el Brahman que está más allá de todo pesar. Yo soy una forma Saccidānanda, cuya verdadera naturaleza es la eterna Liberación*[95].

La idea de la divinidad del individuo se democratiza, pues, en el tantrismo, porque se la entiende desde un punto de vista psicológico y no político-social. De aquí resulta una nueva interpretación de la religión pública de la India en su totalidad. Los ritos y la religiosidad de la India contemporánea

---

[93] *Sammóhana Tantra* 9; Woodroffe, *Shaktī and Shākta,* pág. 53.

[94] *Śatapatha Brā'hmaṇa* 12. 4. 4. 6.

[95] Woodroffe, *Shakti and Shākta.* pág. 81.

muestran en cada uno de sus rasgos la profunda influencia de esta concepción tántrica; en realidad durante años han sido más tántricos que védicos. A pesar de vestigios residuales del arcaico esnobismo de casta, en la vida india nativa resplandece la realización de una divinidad universal. En contraste con Job, que clamaba a Yahvéh: "¿Qué es el hombre, para que tú lo magnifiques?", el indio, destruyendo su ego, se iguala a Dios, trasciende a Dios, y queda en paz, en su conocimiento de sí mismo como el *Brahman. La Madre está presente en cada casa* -escribe Rāmprasād-. *¿Debo romper a gritar esta noticia como quien rompe una marmita de barro en el piso?*

APÉNDICE A

LOS SEIS SISTEMAS

El *Sāṇkhya* y el *Yoga*, la *Mīmāṁsā* y el *Vedānta*, el *Vaiśéṣika* y el *Nyāya*, los seis sistemas clásicos, o filosofías o, más literalmente, "puntos de vista" *(dárśana;* de la raíz *dṛś-*, "ver"), se consideran como los seis aspectos de una misma tradición ortodoxa. Aunque en apariencia y hasta abiertamente contradictorios, se los entiende como proyecciones complementarias de la verdad única en varios planos de conciencia, intuiciones válidas desde diferentes puntos de vista, como las experiencias de los siete ciegos que tocaban el elefante, en la popular fábula budista. A los fundadores, reales o supuestos -Kápila, Patáñjali, Jáimini, Vyāsa, Gáutama y Kaṇāda-, probablemente deberíamos considerarlos como escuelas más bien que como individuos. De ellos no se conoce otra cosa que sus nombres. Sus *sūtra* se encuentran al principio de una abundante literatura de comentaristas, pero no son más que los últimos términos de un largo período de discusiones previas, cada uno de los cuales incluye argumentos contra todos los demás. Por otra parte, sin los comentarios los textos serían ininteligibles; no son las obras autosuficientes de pensadores independientes sino "hilos" *(sūtra)* mnemónicos para guiar la eneñanza oral dentro del antiguo estilo indio del *guru* y de su *adhikārin*[96].

En páginas interiores (225-264) se han discutido los sistemas del *Sāṅkhya* y el *Yoga.* Tratan la jerarquía de los principios *(tattva)* que proceden de los efectos del *púruṣa* en la *prákṛti* y que sustentan las experiencias de la conciencia en el sueño y en la vigilia.

Los sistemas de la *Mīmāṁsā* y el *Vedānta* también corresponden a una misma clase, pués ambos representan el punto de vista del estado "Cuarto" *(turīya),* el principio trascendente no dual *(brahman)* que está más allá del campo de la díada que sostiene al mundo (*púruṣa-prákṛti).* En las páginas 321-361, se ha expuesto al sistema vedantino como la verdad final o "fin" (*anta*) de los *Veda*; la *Mīmāṁsā* se ocupa en aclarar el aspecto litúrgico de

[96] Cf. supra, págs. 50-51.

los mismos libros sagrados. En realidad, el término *mīmāṁsā* -que significa, literalmente, "pensamiento profundo, consideración, reflexión, exposición", y, aplicado a la filosofía, "reflexión o exposición sobre los *Veda*"- se aplica propiamente a estas dos filosofías, 1) *pūrva-mīmāṁsā* ("la primera reflexión; exposición de la primera parte [de los *Veda*]") o *karma-mīmāṁsā* ("el estudio de la acción [ritual]"); y 2) *úttara-mīmāṁsā* ("la segunda reflexión; exposición de la segunda parte [de los Veda]") o *brahma-mīmāṁsā* ("la contemplación del *Brahman*").

La *Pūrva-mīmāṁsā*, *Karma-mīmāṁsā* o, más común y simplemente, la *Mīmāṁsā*, es una especie de ciencia escolástica, sacerdotal, que define los cánones ortodoxos de la vida litúrgica brahmánica. Estos cánones tradicionales no siempre están claramente designados en los *Veda* mismos; de aquí que ya en los *Brā'hmaṇā*[97] recientes aparece el término *mīmāṁsā* denotando una discusión acerca de algún punto referente a la práctica ritual. Durante los siglos siguientes, con la proliferación de interpretaciones sacerdotales divergentes, esta ciencia del razonamiento definitivo tiene que haber sido más solicitada. En alguna fecha entre el año 200 y el año 450 d. C. -es decir, más o menos en tiempos de la cristalización del *Vedānta*- sus descubrimientos fueron sintetizados en los *Pūrvamīmāṁsā-sūtra* de Jáimini; pero este manual básico presupone una larga historia de argumentaciones "Hay pruebas -sostiene A. B. Keith- de que la ciencia estaba muy en boga ya a mediados del siglo III a. C.[98]"

El método de los *Pūrvamīmāṁsā-sūtra* se parece algo al de la escolástica *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino. Su unidad o subdivisión elemental es el *adhikárana* ("encabezamiento"), que se divide en cinco partes: 1. se formula una cuestión; 2. se refutan las dudas acerca de su legitimidad; 3. se muestran los métodos erróneos de tratarla; 4. se los refuta; y, finalmente, 5. se presenta la solución verdadera como conclusión inevitable de toda la discusión[99]. Por ejemplo, en el primer *Sūtra* se presentan dos proposiciones: 1. que el estudio del *Veda* es obligatorio para las castas superiores, y 2. que el *dharma* es un tema adecuado de estudio. La primera proposición resulta, evidente en los preceptos védicos: "Debe estudiarse el *Veda*" y "Hay que realizar el rito del baño final después de

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

[98] Arthur Berriedale Keith, *The Karma-Mīmāṁsā,* The Heritage of India Series, Londres y Calcuta, 1921, págs. 2-3.

[99] R. Garbe, "Mīmāmsā" en Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. vol. VIII, pág. 648.

estudiar el Veda". Surge una duda, sin embargo, con respecto a la segunda proposición, pues cabe preguntar si hay que realizar el rito del baño inmediatamente después de aprender los *Veda,* y así concluir el período de estudio. La concepción que surge a primera vista es que el baño debe seguir inmediatamente el aprendizaje del *Veda.* La respuesta es que el efectivo estudio del *Veda* no se satisface con la mera lectura del texto. En consecuencia, la verdadera conclusión es que el baño final debe ser aplazado hasta que el estudio del *dharma* ha logrado que el estudiante comprenda perfectamente el *Veda.* La obra de Jáimini contiene unos 915 *adhikáraṇa* de esta clase, distribuidos en doce libros[100].

El *Mīmāṁsā-dárśana* sostiene una teoría de la infalibilidad de los *Veda* y otra de la significación como algo inherente al sonido. Así, el sánscrito, lengua sagrada de los *Veda* no sería una lengua histórica basada en convenciones, sino una emanación del ser *(sat)* en el sonido *(śabda);* de aquí el poder de los *mantra* sagrados y de los himnos védicos para tocar el resorte vital de la verdad y, de ese modo, producir efectos mágicos. De esta potencia derivan los efectos del sacrificio, no de la intervención divina; pues, aunque las ofrendas son dirigidas a las divinidades, las divinidades mismas se sostienen gracias al poder del sacrificio. "La *Mīmāṁsā* -escribe Garbe- no reconoce la existencia de Dios. Sin embargo, lo mismo que en el *Sāṅkhya* y en los otros sistemas, este hecho no se opone a la creencia en los seres sobrenaturales de la religión popular hindú[101]". También se rechaza la idea de la creación y disolución periódica de todas las cosas. Hay un constante proceso de devenir y de fenecer, pero no hay fundamento para sistematizar este proceso en términos de ciclos de evolución e involución[102]. Además, arguyendo específicamente contra el *Śūnyavāda* del *Mahāyāna,* la gnoseología de la *Mīmāṁsā* afirma que el mundo es real[103]. Este *dárśana* guarda estrecha relación con el derecho indio, porque su principal objeto es "determinar mandamientos que se diferencian de los que derivan del derecho civil principalmente en que se ocupan en obligaciones acerca de sacrificios y no de carácter civil, y en que son sancionadas con penas espirituales más bien que temporales[104]".

---

[100] Keith, op. cit., págs. 4-5.

[101] Garbe, loc. cit.

[102] Keith, op. cit., pág. 61. Esta doctrina se opone a la concepción del *Vaiśeṣika* y del *Nyāya*. Cf. infra.

[103] Ib. capítulos II, III.

[104] Ib., pág. 97.

El *Vaiśéṣika* y el *Nyāya*, la cosmología y la lógica, que constituyen la última pareja de estas seis filosofías, tratan de los datos de la conciencia despierta, y en consecuencia, por su espíritu y carácter, están más cerca de la tradición académica occidental que los otros *dárśana* indios. El legendario fundador del *Vaiśéṣika,* Kaṅāda (también conocido con el nombre de Kaṇabhakṣa o Kaṇabhuj, denominación que, en todas estas formas, significa "comedor de átomos") se supone que floreció entre los años 200 y 400 d. C.[105] Su manual, los *Vaiśéṣika-sūtra* ("los *sūtra,* o preceptos, que muestran las diferencias características o naturaleza manifiesta de las cosas individuales"), distingue en la naturaleza seis categorías *(padārtha):* 1. sustancia *(dravya),* que comprende la tierra, el agua, el fuego, el aire; el éter, el tiempo, el espacio, el alma *(ātman)*[106] y la mente *(manas)*; 2. cualidad *(guna),* que comprende el color, el gusto, el olfato, el tacto (con la temperatura), el número, la extensión, la individualidad, la conexión, la separación, la prioridad, la posterioridad, el conocimiento, el gozo, el dolor, el deseo, la aversión, y la voluntad[107]; 3. movimiento y acción *(karman),* 4. asociación *(sāmānya),* 5. diferencia (*viśeṣa*); y 6. inherencia *(samavāya)*[108]. El *Vaiśéṣika* deriva su nombre de la categoría 5, *viśeṣa* "diferencia", porque es una doctrina atomística (y de allí provienen los sobrenombres de su legendario fundador). Los átomos de las diversas sustancias carecen de extensión, pero al combinarse se vuelven extensos y visibles. Durante los períodos de disolución cósmica, entre los ciclos cosmogónicos, no se combinan; por ende, no hay entonces universo visible. Sin embargo, las almas conservan su mérito y demérito, y en consecuencia se unen luego a los diversos átomos. Así se renueva el movimiento de los átomos y comienza un nuevo ciclo de creación. Las continuas migraciones y actividades de las almas en el mundo manifiesto en última instancia las fatigan, y así es necesaria una noche, una noche de

[105] Garbe, "Vaiśeṣika" en Hastings, op, cit., vol. XII, pág. 569.

[106] Utilizo la traducción "alma" para concordar con las citas (infra) de Garbe. Véase, sin embargo, la nota de Zimmer, supra, pág. 258. El término *ātman* aquí denota la mónada vital (como *jīva,* en el jainismo, y *púruṣa,* en el *Sāṅkhya)* y no debe confundirse con el *ātman* de las *Upániṣad,* la *Bhágavad-Gītā* y el *Vedānta.*

[107] Cf. el término *guṇa* tal como lo emplean el *Sāṅkhya* y la *Bhágavad-Gītā*.

[108] *Samavāya:* "la relación íntima que une la sustancia con sus atributos y es ella misma un atributo de la sustancia" (René Guénon, *Introduction générale á l´étude des doctrines hindoues,* París 1930, pág. 237 [hay trad. española]).

disolución cósmica, para restaurarlas: las uniones de los átomos se disuelven, y el universo desaparece.
"Tanto las almas como el órgano del pensamiento son sustancias eternas -escribe Garbe, describiendo la psicología peculiar de este sistema-; pero el alma todo lo penetra, es decir, no está atada al tiempo y al espacio, y, por otra parte, el órgano del pensamiento es un átomo. Este último es el intermediario entre el alma y los sentidos, porque, incitado por el alma, se dirige en cada ocasión al sentido a través del cual el alma desea percibir o actuar (…) Si queda inmóvil en el alma, la unión de esta última con los sentidos termina, y no es posible ninguna percepción o acto de experiencia (…) Si el órgano del pensamiento fuera omnipotente como el alma, o si el alma pudiera entrar en relación inmediata con los objetos de conocimiento, todos los objetos serían percibidos simultáneamente. El órgano del pensamiento, así como por un lado imparte al alma el poder estimulante, también, por otro, actúa como una especie de freno impidiendo que el alma ejerza más de una función por vez[109]".
El *Nyāya*, la lógica, sexto de los grandes sistemas, se atribuye a una figura imprecisa, Gáutama -apodado Akṣapāda, "el de los ojos en los pies", es decir, "con los ojos fijos en sus pies"- cuyo manual, los *Nyāya-sūtra*, compuesto quizá ya en 150 a. C.[110], pero más probablemente entre 200 y 450[111], ofrece un paralelo con el *Vaiśéṣika* en su doctrina atómica, su cosmología y su psicología; pero se dedica principalmente a la ciencia de la lógica. Se reconocen cuatro fuentes de conocimiento: 1. la percepción *(pratyakṣa);* 2. la inferencia *(anumāna);* 3. la analogía *(upamāna),* y 4. el testimonio creíble (*śabda).* La inferencia, único medio seguro de conocimiento filosófico, es de tres clases: 1. la inferencia de causa a efecto *(pū'rvavat)*; 2. la inferencia de efecto a causa *(śéṣavat),* y 3. el razonamiento que pasa de la percepción al principio abstracto *(sāmā'nyato áṛṣta).* Se reconocen tres clases de causas: 1. la causa material o inherente *(upādāna-kā'raṇa, samavāyi-kā'raṇa);* 2. la causa no inherente o formal *(asamavāyi- kā'raṇa):* en el caso de una alfombra, la disposición y anudado de sus hilos, y 3. la causa eficiente o instrumental *(nimitta- kā'raṇa):* las herramientas del tejedor. El silogismo del *Nyāya-darśana* comprende cinco miembros: 1. la proposición *(pratijñā),* por ejemplo: "Hay fuego en la

[109] Garbe, "*Vaiśéṣika*", pág. 570.
[110] Garbe, "*Nyāya*", en Hastings, op. cit., vol. IX, pág. 423.
[111] A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism*, Oxford, 1921, pág. 21.

montaña"; 2. la causa *(hetu):* "porque la montaña humea"; 3. la ejemplificación *(dṛṣtānta):* "dondequiera que hay humo hay fuego", como, por ejemplo, en el fogón de la cocina; 4. la recapitulación de la causa *(upanaya),* "la montaña humea"; y 5. la conclusión *(nigámana):* "por lo tanto hay fuego en la montaña". Según Garbe, "la concepción en que se basa la teoría del silogismo del sistema *Nyāya* lleva el nombre de 'asociación invariable' *(vyāpti).* En lugar de partir, como hacemos nosotros, de una proposición afirmativa, universalmente válida –'Todo humo presupone la existencia del fuego'-, la filosofía del *Nyāya* afirma la invariable asociación del humo con el fuego. El signo observado *(liṅga)* -en este caso, el humo- está 'invariablemente asociado' *(vyāpya);* el vehículo del signo que debe ser inferido (*liṅgin*) -en este caso, el fuego- es el 'invariable asociado' *(vyā'paka)*[112]." René Guénon señala, sin embargo, que también se usan formas abreviadas de este silogismo, en las cuales pueden aparecer solo los tres primeros o los tres últimos términos, y que esta última forma abreviada se parece al silogismo de Aristóteles[113].

El libro I de los *Nyāya-sūtra* define los tópicos o categorías que deberán discutirse en la obra; el libro II trata de la duda, los cuatro medios de la prueba y de su validez, y muestra que no hay otros medios válidos de demostración; el libro III discute el yo, el cuerpo, los sentidos y sus objetos, el conocimiento y la mente; el libro IV se refiere a la voluntad, el error, la transmigración, los buenos y los malos frutos de la acción humana, el dolor y la liberación final; luego pasa a la teoría del error y del todo y sus partes; el libro V trata de la s objeciones irreales *(jāti)* y de los medios para refutar a un contrincante *(nigrahasthāna)*[114].

"Cuando los sistemas *Vaiśéṣika* y *Nyāya* llegaron a combinarse -observa Garbe-, la escuela unificada adoptó opiniones teístas, pero nunca consideró como creador de la materia al Dios personal que adoptaban. Su teología se expresa en el *Kusumā'ñiali* de Udáyana [*ca*. 950 d. C..][115] y en varias obras posteriores que discuten conjuntamente ambos sistemas. De acuerdo con la concepción que ellos sostienen en armonía con la doctrina del *Yoga,* Dios es un alma distinta, como las otras almas individuales, y éstas, lo mismo

[112] Garbe, "*Nyāya*", pág. 423.

[113] Guénon, op., cit., págs. 226-227.

[114] Keith, *Indian Logic and Atomism,* pág. 19.

[115] Garbe da 1300 d. C. Pero sin duda esta fecha es demasiado tardía, puesto que una de las obras de Udáyana data de 984 d. C. Cf. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur,* vol. III, pág. 466.

que él, son eternas. Sin embargo, Dios se distingue de ellas por el hecho de que solo Él posee los atributos de omnisciencia y omnipotencia, que lo califican para gobernar el universo; y, por otra parte, porque carece de los atributos que tienen por resultado la complicación de todas las almas individuales en el ciclo de la existencia[116]".

El ideal de liberación presentado en los *Nyāya-sūtra* de Gáutama libro IV, es el de un desapego ascético que culmina en una condición de absoluta inconsciencia, similar a la del *Sāṅkhya,* tal como se ha descrito más arriba (ver págs. 263-264). Esto sugiere que en estas doctrinas aparentemente posteriores quizá se encuentre otro resto del arcaico saber prearío representado por el jainismo y la domina de Gosāla (ver pág. 211). En realidad, en un texto jaina reciente, (el *Āváśyaka),* se atribuye el *Vaiśéṣika* a un cismático jaina llamado Rahagutta[117].

Se considera que los "seis sistemas" son ortodoxos porque reconocen la autoridad de los *Veda*; pero su coordinación no es muy antigua. Vācáspati-miśra,(alrededor de 841 d. C.) compuso comentarios sobre los sistemas *Sāṅkhya, Yoga, Mīmāṁsā, Vedānta* y *Nyāya*, en tanto que Udáyana, aproximadamente un siglo más tarde, combinó las concepciones de los sistemas *Nyāya* y *Vaiśéṣika* en su prueba de la existencia de Dios. En Śivāditya (de fecha incierta, pero probablemente posterior a Udáyana), culmina la tendencia sincretista, aunque quizá no fue el primero que amalgamó los *dárśana* en una exposición; pero debe ser reconocido como la primera de las autoridades de la escuela unificada[118].

Sin embargo, los seis sistemas nunca alcanzaron la posición de una ortodoxia dogmática y exclusiva. El *Sarvadarśanasiddhāntasáṅgraha* (Epítome de las doctrinas de todos los *"dárśana"),* un manual del siglo X u XI, de la escuela de Śáṅkara, bosqueja, con adecuada objetividad, las opiniones de los *tokāyátika* (materialistas)[119], los jaina, los budistas

---

[116] Garbe, *"Nyāya"*, pág. 424.

[117] Keith, *Indian Logic and Atomism,* pág. 14.

[118] Ib., págs. 29, 31, 37.

[119] *Lokā'yata*, literalmente: "perteneciente al mundo del sentido", es el nombre dado a un sistema materialista que, se dice, fue fundado por el sofista Cārvāka (desde luego, se ignora cuándo vivió). Dice Garbe que "hay claros signos de la presencia de maestros de un puro materialismo en la India ya en tiempos prebudistas; e indudablemente estas teorías han tenido innumerables adeptos en la India desde ese período, en adelante hasta el día de hoy(…) El *Lokā'yata* sólo admite la percepción como medio de conocimiento y rechaza la inferencia. Reconoce como única realidad los cuatro elementos, es decir, la materia, y enseña que cuando un cuerpo se forma por la combinación de los elementos, también nace el

(mādhyámika, yogācarā, sautrā'ntika y *vaibhā'ṣika),* el *Vaiśéṣika,* el *Nyāya,* la *Pūrva-mīmāṁsā* (en dos escuelas: la de Prabhā'kara y la de Kumā'rila)[120], el *Sāṅkhya* y el *Yoga,* la filosofía de Vedavyāsa[121] y el *Vedānta* de Śáṅkara[122]. Mā'dhava, un eminente vedantino del siglo XIV, de la escuela de Śáṅkara, en *su Sarvadarśanasáṅgraha* ("Epítome de todos los Sistemas")[123], bosqueja igualmente dieciseis filosofías, añadiendo a las anteriores el *Vedānta* de Rāmā'nuja, las doctrinas de cierto número de sectas śivaítas, y el tratado de gramática sánscrita de Pā'ṇini con sus consideraciones sobre las leyes del lenguaje metafísico, eterno y mágico de los *Veda*[124].

En última instancia, la ortodoxia de la India nunca se ha basado en un colegio o academia. Tampoco puede ser definida enumerando concepciones, pues su vida reside, en el *mokṣa* de los verdaderos sabios, como por ejemplo, Rāmakrishna (1836-86) en el siglo XIX, y Rā'mana (1879-1950) en el nuestro[125]. Estos 'gansos jalvajes' *(haṁsa),* enseñando

---

espíritu, como la cualidad embriagadora con la mezcla de ciertos ingredientes. Al destruirse el cuerpo el espíritu vuelve a la nada (…) La fuerza del mérito y del demérito que luego continúa actuando y, según todas las demás escuelas indias, determina la suerte de cada individuo hasta en sus menores detalles, carece de existencia para los *lokāyátika,* porque esta concepción se logra solo por inferencia (…) Por el lado práctico, este sistema se manifiesta como el más burdo eudemonismo, pues representa la satisfacción de los sentidos como único bien apetecible (…) Dicen que los *Veda* no son más que cháchara ociosa de bellacos, que se caracterizan por sus faltas: carecen de veracidad, se contradicen consigo mismos y se repiten innecesariamente (…) Los ritos de los brahmanes son un fraude, y los costosos y laboriosos sacrificios solo sirven para proporcionar medio de *vida* a los astutos individuos que los realizan." (Garbe, "Lokāyata", en, Hastings, op. cit., vol VIII, pág. 138). No queda ninguno de los escritos de esta escuela; todo lo que sabemos de ellos ha sido recogido en los escritos de sus adversarios. Cf. Max Müller, *Six System of Indian Philosophy,* Londres, 1899, págs. 86, 94 y sigs.

[120] Una aguda diferencia en la unidad del *Mīmāṁsā-dárśana* comienza.con la aparición de estos dos escolásticos, *ca*. 700 d. C. Cf. Keith, *The Karma- Mīmāṁsā,* pág. 9.

[121] Es decir, la filosofía del *Mahābhā'rata.*

[122] Winternitz, op. cit., vol. III, págs. 419-420.

[123] Traducido por E. B. Cowell y A. E. Gough, 2ª edición, Calcuta, 1894.

[124] Winternitz, op. cit., pág. 420.

[125] Śrī Rā'maṇa Mahārṣi ("el Gran Ṛṣi") de Tiruvannámalei (antigua ciudad sagrada del sur de la India) no enseñaba ninguna doctrina formal, pero con la penetrante pregunta "¿Quién eres tú?" conducía a sus distipulos hacia el Yo. Cf. Heinrich Zimmer, *Der Weg zum Selbst; Lehre und Leben des indischen Heiligen Shri Ramana Maharshi aus Tiruvonnamalai,* editado por C. G. Jung, Zürich, 1944. Cf. también B. V. Narasimha Swami, *Self-Realization, Life and Teachings of Ramana Maharshi,* Tiruvannámalei, 1936 y Śrī Rā'maṇa Mahārṣi, *Who am I?* (traducido por Ramana Dasa S. Seshu Iyer), Tiruvannámalei, 1937.

generosamente en todas partes del país, de los Bhā'rata, han renovado perennemente el mensaje inefable, con términos variables que los filósofos clasifican y los *adhikārin* trascienden.

J. C.

APÉNDICE B

SUMARIO HISTÓRICO

A.C.*	
ca. 3500-1450	Civilización minoica (Creta)
ca. 2000-1000	Invasiones helénicas en Grecia
ca. 1300?	Moisés
ca. 950	Salomón
ca. 800 y después	Los Profetas
	Homero
ca. 775	Hesíodo
ca. 640-546	Tales de Mileto
611?-547?	Anaximandro

A.C.	
ca. 2000-1000	Invasiones arias en el N. de la India
ca. 1500-800	*Los Veda*
	Los Brā'hmaṇa
800 y después	*Las Upániṣad*
	Primeras epopeyas heroicas (perdidas)

A.C.	
c.a. 3500-1500	Civilizaciones dravídicas (Ruinas del Valle del Indo)
?	Salvadores jaina prehistóricos
ca. 872-772	Pārśva 23er. Salvador jaina
?	Kápila *(Sāṇkya)*
ca. 526	Muerte de Māhāvira (24º Salvador jaina)
?	Gosāla

* En esta columna se consignan las fechas del mundo occidental para establecer comparaciones.

A.C.

ca. 582-*ca.* 500	Pitágoras
fl. siglo VI	Parménides
ca. 500-430	Empédocles
ca. 500	Heráclito
469-369	Sócrates
427?-347	Platón
384-322	Aristóteles
356-323	Alejandro Magno
?-287?	Teofastro
342?-270	Epicuro
336?-364?	Zenón
276?-195?	Eratóstenes
ca. 600 a. C.?	Fijación del *Canon del*
200 d. C.	*Antiguo Testamento*
264-146	Gueras púnicas
100-44	Julio César
70-19	Virgilio

A.C.

ca. 500 a. C.-500 d. C.	Los *Sūtra*
Leyes de Manu	
325: Alejandro penetra en la India	
ca. 400 a. C.-200 d. C.	*Rāmā'yaṇa* (en su forma actual)
ca. 400 a. C.-400 d. C.	*Mahābhā'rata* (en su forma actual) (con la *Bhágavad-Gītā*)

A.C.

ca. 563-483	Buddha
?	Patáñjali *(Yoga)*
ca. 321-297	Candragupta el Maurya
	Cāṇakya Kauṭilya (Arthaśāstra)
ca. 274-237	Aśoka
ca. 80	*Canon pāli*
	Budismo Hinayāna

D. C.	
?-?	Jesucristo
53-117	Trajano
121-180	Marco Aurelio
205?-270?	Plotino
272-337	Constantino
354-430	San Agustín
476	Caída de Roma
ca. 500	Monaquismo benedictino (Monte Casino)
570?-632	Mahoma

D. C.	
	Hinduismo medieval←
ca. 200/450?	Jáimini *(Mīmāṁsā-sūtra)*
ca. 300-500	*Pañcatantra*
?	Los *Purāṇa*
?	Los *Tantra*
siglos IV-XIII	Apogeo del arte indio; estilos Gupta, Cālukya, Rāṣṭrakūta, Pállava, Pāla, Coja, Rā'jput, Hóyśala.

D. C.	
ca. 78-123	Kaniṣka
Tantrismo→	Budismo Mahāyāna
ca. 200	Nāgā'rjuna (Mā'dyamika)
	Prajñā-pā'ramitā
ca. 350	Asaṅga (Yogācāra)
ca. 527	Muerte de Bodhidharma (dhyāna: zen)
ca. 650/750?	Lakṣmi'ṅkarā Devī (Mahāsukha)

D. C.

742-814	Carlomagno
1097	Primera Cruzada
1225?-1274	Santo Tomás de Aquino
1260?-1327?	Meister Eckhart
1469-1527	Maquiavelo
1596-1650	Descartes
1712-1778	Rousseau
1770-1831	Hegel
1809-1882	Darwin
1879-1955	Einstein

D. C.

ca. 788-820/50?	Śáṅkara *(Vedānta* advaita)
¿	“Los seis sistemas”
1175-1250	Rāmā’nuja
1400-1500	*Vedāntasāra*
1718-1775	Rāmprasād
1836-1886	Rāmakrishna
1879-1950	Rā’mana

D. C.

ca. 983	Cāmuṇḍarāya (imagen de Gómamata)
?	Fin del Budismo en la India

BIBLIOGRAFIA[126]

GENERAL

Mackay, Ernest, *The Indus civilization,* Londres, 1935. [Trad. fr., París, 1936.]

Marshall, sir John. *Mohenjo-daro and the Indus civilization*, 3 vol., Londres, 1931.

Piggott, Stuart, *Prehistoric India,* Harmondswortli, Penguin Books, 1950.

Dunbar, sir George, *A history of India, from the earliest times to the present*, Londres, 2ª ed., 1939.

Havell, E. B., *The History of Aryan Rule in India, from the earliest times to the death of Akbar,* Nueva York, s. f.

Rafson, E. J., compilador, *The Cambridge history of India,* Cambridge y Nueva York, 1922.

Smith, Vincent A., *Aśoka, the buddhist emperor of India,* Oxford, 1901.

Coomaraswamy, Ananda K., *History of indian and indonesian art,* Nueva York, 1927.

Farquhar, J. N., *An outline of the religious literature of India,* Oxford, 1920.

Hastings, James, compilador, *Encyclopaedia of religion and ethics,* 13 vol., Nueva York, 1928.

Kramrisch, Stella, *The hindu temple.* Fotografías por Raymond Burnier. 2 vol., Calcuta, 1946.

Muir, K., *Original sanskrit texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions,* 5 vol., Londres, 1868-74.

Winternitz, Moritz, *Geschichte der indischen Literatur*, 3 vol.. Leipzig, 1905-22. (Trad. ingl. por Mrs. S. Ketkar y H. Kohri, 2 vol., Calcuta, 1927-33.)

[126] Basada en la obras citadas en el texto, pero con algunas adiciones. Más detalles en J. N. Farquhar, *An outline of the religious literature of India,* Oxford, 1920; en C. H. Hamilton, *Buddhism in India, Ceylon, China and Japan: a guide to reading,* Chicago, 1931; y en las bibliografías de los libros citados. [Los agregados entre corchetes pertenecen a la edición española. Se han indicado, en la medida de lo posible, los datos de las edidones originales cuando el texto se refería solo a la versión inglesa, y también las traducciones accesibles en francés y en español. *(N. del E.)*]

Dasgupta, Surendra Nath, *A history of indian philosophy,* 4 vol., Cambrídge, 1922-49.
Radhakrishnan, S., *Indian plailosophy,* 2 vol., Londres. 1923 y 1927.

TRIVARGA

Coomaraswamy, Ananda K., *Spiritual authority and temporal power in the indian theory of government,* New Haven, 1942.
Dutt, Manmatha Nath, traductor, *Kāmandakiya Nītisāra,* Wealth of India Series, Calcuta, 1896.
Shamasastry, R., traductor, *Kauṭilīya Arthaśastra,* Bangalore, 1915; 2ª ed., 1923.
Thomas, Frederick William, editor y traductor, *Brihaspati Sūtra,* Punjab Sankrt Series, Lahore, 1921.
Coomaraswamy, Ananda K., *The transformation of nature in art,* Cambridge, Mass., 1934.
—*Why exhibit works of art?,* Londres, 1943. [Reeditado con el título *Christian, and oriental philosophy of art,* Dover, Nueva York, 1956].
—*Figures of speech or figures of thought,* Londres, 1946.
Daniélou, Alain, *Introduction to the study of musical scales,* Londres, 1943.
Haas, George C. O., traductor, *The Daśarūpa of Dhanamjaya, a treatise or hindu dramaturgy,* Columbia University, Indo-Iranian Series, Nueva York, 1912.
Vātsyā'yana, *Kāmasūtra,* editado (en sánscrito) por Páṇdit Dārgaprasāda, Bombay, 1891; trad. inglesa, Benares, 1883 *("printed for the Hindoo Kama Shastra society";* muy insegura) ; trad. francesa (derivada de la inglesa) . por E. Lamairesse, París, 1891; alemana, por R, Schmidt, con el comentario de Yaśódhara, Leipzig, 1897; 5ª ed., 1915.

Bhattacharya, J. N., *Hindu castes and sects,* Calcuta, 1896.
Rühler, G., traductor, *The laws of Manu,* Sacred Books of the East, vol. XXV, Oxford, 1886.
—*The sacred laws of the Āryas,* Sacred Books of the East, vol. II y XIV, Oxford, 1897 y 1882.

Coomaraswamy, Ananda K., *The dance of Śiva,* Nueva York, 1918. [Trad. fr., París, 1924.]
—*Religious basis of the forms of indian society,* Nueva York, 1946.
Gandhi, M. K., *The story of my experiments with truth,* Ahmedabad, 1927-29. [Trad. fr.: *Expériences de vérité,* 2ª ed., París, 1958.]
Stevenson, Mrs. S., *The rites of the twice-born,* Oxford, 1920.
— *Without the Pale. The life story of an outcaste,* Calcuta, 1920.

JAINISMO

Bloomfield, Maurice, *The life and stories of the jaina savior Pārçvanātha,* Baltimore, 1919.
Brown, W. Norman, *The story of Kālaka. Texts, history, legends and miniature paintings of the Śvetāmbara jain hagiographical work: the Kālakācāryahathā,* Washington, 1933.
—*Miniature paintings of the jaina Kalpasūtra, as executed in the early western indian style,* Washington, 1934.
—*Manuscript illustrations of the Uttarādhyayana Sūtra,* New Haven, 1941.
Chakravarti, Appāsvāmī, editor y traductor, *Kundākundācārya's Pañcāstikāya-sāra,* Sacred Books of the Jainas, Allahabad, 1920.
Faddegon, Barend, traductor, *The Pañcāstikāya-sāra of Kundakunda Ācārya,* Jain Literature Society Series, Cambridge, 1935.
Glasenapp, Helmuth von. *Der Jainismus, eine indische Erlösungsreligion,* Berlín, 1925.
Guérinot, Armand Albert, *La religion djaina,* París, 1926.
Jacobi, Hermann, "Jainism", en Hastings, *Encyc1opaedia of religion and ethics,* vol. VII, págs. 465-474.
- *Jaina Sūtras,* Sacred Books of the East, vols. XXII y XLV. Oxford, 1884 y 1895.
Jaini, Jagmandar Lal, *Outlines of jainism,* Cambridge, 1916.
- editor y traductor, *Tattvārthādhigama Sūtra,* Sacred Books of the Jainas,. Arrah, s. f.
Stevenson, Mrs. S., *The heart of jainism,* Cambridge, 1916.

SĀÑKYA Y YOGA

Colebrooke, T. T., y Wilson, H. H., editores y traductores, *Sāṁkya-Kārikā,* Oxford, 1837. Bombay, 1887.
Garbe, Richard, "Sāṅkhya", en Hastings, *Encyclopaedia of religion and ethics,* vol. XI, p4gs. 189-192.
- *Die Sāṁkya Philosophie,* Leipzig, 1894.
-*Sāṁkya und Yoga,* Estrasburgo, 1896.
Keith, Arthur Berriedale, *The Sāṁkya system,* Nueva York, 1918.
Sinha, Nandalal, texto sánscrito y traducción, *The Sāṁkya-pravacana-sūtrant,* Sacred Books of the Hindus, vol. XI, Allahabad, 1915.

Daniélou, Alain, *Yoga: the method of re-integration,* Londres, 1949. [Versión. francesa: *Yoga, méthode de réintégration,* París, 1951.]
Dasgupta, Surendra Nath, *Yoga as philosaphy and religion,* Londres, 1924.
- *Yoga philosophy in relation to other systems of indian thought,* Calcuta, 1930.
Garbe, Richard, "Yoga" en Hastings, *Encyclopaedia of religion and ethics,* vol. XII, págs. 831-833.
Woods, James Houghton, traductor, *The Yoga-system of Patañjali,* Harvard. Oriental Series, Cambridge, Mass., 1927.

BRAHMANISMO

Bloomfield, Maurice, traductor, *Hymns of the Atharva Veda,* Sacred Books of the East, vol. XLII, Oxford, 1897.
Coomaraswamy, Ananda K., *A new approach to the Vedas. An essay in translation and exegesis,* Londres, 1933.
- *The Ṛg Veda as Land-nāma-bók,* Londres, 1935.
Griffith, R. T. H., traductor, *Ṛgveda, Samaveda, White Yajurveda, Atharvaveda,* Benares, 1895-1907.
Macdonell, A. A., traductor, *Hymns from the Rigveda,* Londres, 1922.
—*Vedic mythology,* Estrasburgo, 1897.
—"Vedic religion", en Hastingo, *Encyclopaedia of religion and ethics,* vol. XII, págs. 601-618.
Müller, F. Max, y Oldenberg, H., traductores, *Ṛg Veda hymns,* Sacred Books of the East, vols. XXXII y XLVI, Oxford, 1891 y 1897.

Oldenberg, H., *Die Religion des Veda*, Berlín, 1984.
-Whitney, William Dwíght, y Lanman, Charles Rockwell, traductores, *Atharva Veda*, Harvard Oriental Series, vols. VII y VIII, Cambridge, Mass., 1905.
Eggeling, J., traductor, *Śatapatha Brāhmaṇa*, Sacred Books of the East, vols. XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV, Oxford, 1882-1900.
Keith, Arthur Berriedale, traductor, *The Rigveda Brāhmaṇas*, Harvard Oriental Series, vol. XXV, Cambridge, Mass., 1920.
Besant, Annie, texto sánscrito y traducción, *The Bhagavad Gītā*, 4ª ed. revisada, Londres, 1912.
Mukerji, D. G., traductor, *The Song of God (Bhagavad Gītā)*, Nueva York, 1931.
Nikhilānanda, Swāmī, traductor, *The Bhagavad Gītā*, Nueva York, 1944.
Deussen, Paul, traductor, *Sechzig Upanishads des Veda*, Leipzig, 1897.
—*Philosophy of the Upanishads*, trad. ingl. por el Rev. A. S. Geden, Edimburgo, 1906.
Hume, Robert Ernest, traductor, *The thirteen principal Upanishads*, Oxford, 1921.
Keith, Arthur Berriedale, *The religion and philosophy of the Veda and Upaniṣads*, Cambridge, Mass., 1925.
Mādbavānanda, Swāmī, texto sánscrito y traducción, *The Brhadāraṇyaka Upaniṣad, with the commentary of Śaṅkarācārya*, Mayavati, Alrnora, s. f.
Nīkhilānanda, Swāmī, texto sánscrito y traducción, *The Māṇḍukyopanisad, with Gaudapada's Kārikā and Śaṅkara's commentary*, Maisūr. 1936. [Trad. fr., París, 1945.]
—traductor, *The Upanishads*, vol. I (Katha, Iśa, Kena, Múṇḍaka), Nueva York, 1949.
Radhakrishnan, S., *The Philosophy of the Upanishads*, Londres, 1924.
Sharvānanda, Swāmi, texto sánscrito y traducción, *The Upanishad Series*: *Iśa, Kena, Kaṭha, Prasna Muṇḍaka, Māṇḍukya, Aitareya, Taittīrīya*, Mylapore, Madras, s.f.
Coomaraswamy, Ananda K., *Recollection, Indian and Platonic* y *The One and Only Transmigrant*, New Haven, 1944.
Deussen, Paul [*Das System des Vedānta*, 3ª ed., Leipzig, 1922], trad. ingl.: *The system of the Vedānta*, por C. Johnston, Chicago, 1912.

Garbe, Richard, "Vedānta", en Hastings, *Encyclopaedia of religion and ethics*, vol. XII, págs. 597-598.
Mādhavānanda, Swāmī, texto sánscrito y traducción, *The Vivekacudamani of Śaṅkarācārya*, 3ª ed., Mayavati, Almora, 1932. [Trad. fr., París, 1946.]
Nikhilānanda, Swāmī, traductor, *Self-knowledge (The Ātmabodha of Śaṅkarā*), Nueva York, 1946.
—texto sánscrito y traducción, *The Vedāntasāra of Sadānanda,* Mayavati. Almora, 1931.
Nityaswarūpānanda, Swāmī, texto sánscríto y traducción, *Aṣṭavakra Samhitā*, Mayavati, Almora, 1931.
Thibaut, G., traductor, *The Vedāntā Sūtra, with Śaṅkarā's* commentary, 2 vols., Sacred Books of the East, vol. XXXIV y XXVIII, Oxford, 1890 y 1896.
—*The Vedānta Sūtra, with Rāmānuja's commentary*, Sacred Books of the East, vol. XLVIII, Oxford, 1904.
Vireswarānanda, Swāmi, texto sánscrito y traducción, *Brahma-sūtras,* Mayavati, Almora, 1936.

BUDISMO

Burlingame, E. E., *Buddhist parables,* New Haven, 1922.
Coomaraswamy, Ananda K., *Yakṣas,* Washington, 1928-1931.
- *Buddha and the gospel of buddhism,* Nueva York, 1916.
- *Hinduism and buddhism,* Nueva York, s. f [Trad. fr., París, 1949.]
- *Elements of buddhist iconography,* Cambridge, Mass., 1935.
Cowell, E B., editor y traductor, *The Jātaka, or stories of the Buddha's former births,* 6 vol,, Cambridge, 1895-1907.
Cowell, E. B., Müller, F. Max, y Takakusu, Junjiro, traductores, *Buddhist Mahāyāna Sūtras* (Buddha'cárita de Aśvaghosa; Sukhā'vati-vyūha mayor y menor; Vajracchédikā; Prājña-pāramitā Sūtras; Amitāyurdhyāna Sūtra), Sacred Books of the East, vol. XLIX, Oxford, 1894.
Davids. T. W. Rhys, *Buddhism, its history and literature,* Nueva York y Londres, 1896.
- traductor, *Buddhist Suttas,* Sacred Books of the East, vol. XI, Oxford, 1881.

- traductor, *The questions of King Milinda,* Sacred Books of the East, vol. XXXV y XXVI Oxford, 1890 y 1894.
Davids T. W. y C. A. F. Rhys, traductores, *Díalogues of the Buddha,* Sacred Books of the Buddhists, vol. II, III, IV, Londres, 1899, 1910, 1921.
- traductores, *Buddhist birth stories,* Londres, 1925.
Fausböll, V., traductor, *The Sutta-Nipāta,* Sacred Books of the East, vol. X, parte II, Oxford, 1881.
Hamilton, C. H., *Buddhism in India, Ceylon, China ad Japan; a guide to reading,* Chicago, 1931.
Keith, Arthur Berriedale, *Buddhist philosophy in India and Ceylon,* Oxford, 1923.
Kern, H., *Manual of indian Buddhism,* Estrasburgo, 1896.
—traductor, *The Saddharma Puṇḍarīka, or the Lotus of the True Law,* Sacred Books of the East, vol. XXI, Oxford, 1909.
La Vallée Poussin, Louis de, *The way to Nirvāṇa,* Cambridge, 1917.
- *Bouddhisme,* 3ª ed., París, 1925.
Moore, Justin Hartley, traductor, *Sayings of the Buddha, the Iti-vuttaka,* Nueva York, 1908.
Müller, F., Max, traductor, *The Dhammapada,* Sacred Books of the East, vol. X, parte I, Oxford, 1881.
Speyer, J. S., traductor, *The Jātakaimālā,* Sacred Books of the Buddhists, vol. I, Londres, 1895.
Stcherbatsky, Th., *The conception of buddhisi Nirvāṇa,* Leningrado, 1927.
Thomas, E. J., *The life of Buddha as legend and history,* Nueva York, 1927.
Warren, Henry Clarke, traductor, *Buddhism in translations,* Harvard Oriental Series, vol. III, Cambridge, Mass., 1922.
Woodward, F. L., y Hare, E. M., *The book of the gradual sayings (Anguttara-Nikāya),* 5 vol., Londres, 1932-1936.

Bhattacharyya, Benoytosh, *The indian buddhist iconography,* Oxford, 1924.
- *An introduction to buddhist esoterism,* Oxford, 1932.
Blyth, R. H., *Zen in english literature and oriental classics,* Tokyo, 1948.

Evans-Wentz, W. Y., traductor, *Tibetan Yoga and secret doctrines,* Londres, 1935. [Trad. fr., París, 1948.]
—traductor, *Tibet's great Yogī, Milarepa, A biography from the Tibetan,* Londres, 1928.
Nanjio, Bunyiu, *A short history of the twelve japanese buddhist sects,* Tokyo, 1886.
Pallis, Marco, *Peaks and Lamas,* Nueva York, 1949. [Trad. esp. *Cumbres y lamas,* Buenos Aires, 1946.]
McGovern, William, *Introduction to Mahāyāna Buddhism,* Londres, 1922.
Pratt, James Bissett, *The pilgrimage of buddhism,* Nueva York, 1928.
Sokei-An, *Cat's Yawn,* First Zen Institute of America, Nueva York, 1947.
Suzuki, Daisetz Teitaro, *Outlines of Mahāyāna buddhism,* Chicago, 1908.
—*Essays on Zen buddhism,* 3 vol., Kyoto y Londres, 1927, 1933, 1934. [Trad. fr., París, 1940 sigs.]
—*Studies in the Lankavatara Sutra,* Londres, 1930.
—*Introduction to Zen buddhism,* Kyoto, 1934, Nueva York, 1949. [Trad, esp., Buenos Aires, 1961.]
—*The Zen doctrine of No-mind,* Londres, 1949, [Trad. fr.: *Le Non-Mental selon la pensée Zen,* ed. Le Cercle du Livre, 1952.]
—*Living by Zen,* Tokyo, 1949.
—traductor, *The manual of Zen buddhism,* Kyoto, 1935. Londres, 1950.
Takakusu, Junjiro, *The essentials of buddhist philosophy,* Honolulu, 2ª ed., 1949.
Watts, Alan W., *The spirit of Zen,* The Wisdom of the East Series, Londres, 1936.
—*Zen,* Stanford, Galifornia, 1948.

TANTRA E HINDUISMO MODERNO

Avalon, Arthur (seudón. de sir John Woodroffe, en colaboración con otros) *The principles of Tantra,* 2 vol., Londres, 1914-1916.
-traductor, *The Great Liberation (Mahānirvāṇa Tantra),* 2ª edición, Madrás, 1927.
-traductor, *The serpent power (Ṣat-cakra-nirūpaṇa and Pādukāpañcaka),* 3ª ed., revisada, Madrás y Londres, 1931.

Glasenapp, H. von, *Der Hinduismus, Religion und Gesellschaft im heutigen Indien,* Munich, 1922.
Nikhilānanda, Swāmī, traductor, *The gospel of Śrī Rāmakrishna,* Nueva York, 1942.
Rolland, Romain, [*Prophètes de l'Inde nouvelle,* París]; trad. ingl., Nueva York, 1930.
Woodroffe, sir John, *Shakti and Shākta,* 3ª, edición, Madrás y Londres, 1929.
—traductor, *The garland of letters (Varnamālā). Studies in the Mantra-Shāstra,* Madrás y Londres, 1922.
Zimmer, Heinrich, *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild,* Berlín, 1926.
—*Der Weg zum Selbst; Lehre und Leben des indischen Heiligen Shri Ramana Maharshi aus Tiruvannamalai,* compilado por C. G. Jung, Zurich, 1944.

LOS SEIS SISTEMAS

Cowell, E. B., y Gough, A. E., traductores, *Sarvadarśanasaṅgraha,* 2ª edición, Calcuta, 1894.
Faddegon, Barend, *The Vaiçeṣika System,* Amsterdam, 1918.
Garbe, Richard, "Lokāyata", en Hastings, *Encyclopaedía of religion and ethics,* vol. VIII. pág. 138.
—"Mīmāmsā", ib., vol. VIII, pág. 648.
—"Nyāya" ib., vol. IX, págs. 422-424.
—"Vaiśeṣika", ib., vol. XII, págs. 568-570.
Guénon, René, [*Introduction à l'étude des doctrines hindoues,* 2ª ed. revisada, París, 1932]*;* trad. ingl., por Marco Pallis, Londres, 1945*;* [trad. esp. (de la 1ª ed.), Buenos Aires, 1945].
—[*L'homme et son devenir selon le Vedānta,* París, 1925]*;* trad. ing., *Man and his becoming according to the Vedānta,* por Richard C. Nicholson, Londres, 1945.
—*La métaphysique orientale,* París, 1946.
Keith, Arthur Berriedale, *Indian logic and atomism,* Oxford, 1921.
—*The Karma-Mīṁāmsa,* The heritage of India Series, Londres y Calcuta, 1921.
Müller, F. Max, *Six systems of indian philosophy,* Londres, 1899.

INDICE DE LÁMINAS

I. Capitel en figura de león, originariamente coronado por una Rueda de la Ley *(dharma-cakra);* procedente de una columna erigida por el rey Aśoka en Sārnāth para conmemorar la predicación del Primer Sermón de Buddha, en ese lugar. Arenisca pulida de Chuñār; 2,10 m. por 0,55 m. Estilo Maurya, entre 242 y 232 a.C. (Museo de Sārnāth; foto del *Archaeological Survey of India.)*

II. *Cakravartin* con el parasol de dominio y los siete tesoros. Procedente de las ruinas de un *stūpa* budista en Jagayypeṭa. Estilo Āndhra temprano, siglo II a. C. (Museo de Madrás; foto: *Indian Office.)*

III. Rey y reina de los *Nāga,* con un servidor, en un nicho excavado en la roca en el exterior de la caverna XIX de Ajaṇtā. Estilo Gupta tardío, siglo VI d. C. (Foto: Johnston and Hoffman, Calcuta.)

IV. Cabeza de Gáutama el Buddha, protegido por el *nāga* Mucalinda. Piedra, de las cercanías de Angkor Vat, Camboya. Estilo khmer, siglo XI d. C. (Cortesía del *Metropolitan Museum of Art,* Nueva York.)

V. El *tīrtháṅkara* jaina Pārśvanātha protegido por el *nāga* Dharanendra. Procedente de la *Kaṅkālī Tílā,* Máthurā. Arenisca roja veteada; 1 m por 0,57 m por 2,53 m. Fines del siglo I o comienzos del II d. C. (Museo de Lucknow; foto: *Archaeological Survey of India.*

VIa. El *tīrtháṅkara* jaina Pārśvanātha con serpientes que surgen de sus hombros. Obra tardía, probablemente de India Occidental, siglo XVI o XVII d. C.

VIb. Ḍaḥḥāk, "el tirano de Babilonia y Arabia", de cuyos hombros nacían serpientes. Detalle de una miniatura iluminada (Persia) de un manuscrito del *Shāhnāmah* de Firdausī, fechado en 1602 d.C. (Cortesía del *Metropolitan Museum of Art,* Nueva York.)

VIc. Héroe desnudo y barbado, con un río fluyendo sobre cada hombro, flanqueado por demonios en forma de leones alados, y con una

estrella a cada lado de su cabeza. Sello cilíndrico de hematita, Siria, *ca.* 1450 a. C. (De: Edith Porada, *Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collections,* The Bollingen Series, XIV, Nueva York, 1948, vol. I, fig. 979E; reproducido por cortesía de los representantes de la *Pierpont Morgan Library,* Nueva York.)

VII. El *tīrthámkara* jaina Ṛṣabhanātha. Estela en relieve, de mármol alabastrino, procedente del monte Ābū, Rājputana, siglos XI a XIII d. C. Altura de la figura central: 1,10 m. A cada lado, pequeñas figuras arrodilladas, hombre a la derecha, mujer a la izquierda, al parecer donantes; altura de 14 a 19 cm. Detrás de éstos, figuras masculinas y femeninas de pie, de 39 cm de alto; los varones con espantamoscas, la mujer de la derecha con un disco *cakra y concha,* y la de la izquierda con *nāgas* en la mano; probablemente deidades. Por encima hay músicos, adoradores y dos elefantes, así como pequeñas imágenes de pie de los *tīrthámkara* Neminātha, Pārśvanātha y Mahāvīra. También están presentes varias *nā'ginī y* varios *yakṣa.* El pequeño cebú en la base del pedestal indica que el tema principal es Ṛṣabhanātha. (Foto de: Karl With, *Bildwerke Ost- und Südasiens aus der Sammlung Yi Yuan,* Basilea, 1924.)

VIII. El santo jaina Gómmata (también conocido como Bāhubāli, "Fuerte de brazos"), hijo del *tīrthámkara* Ṛṣabhanātha. Coloso monolítico, de 17 m de alto por 3,90 de cintura, en Śrávaṇa Beḷgoḷa, distrito de Hāsan, Maisūr; *ca.* 983 d.C. (Foto: cortesía del doctor W. Norman Brown.)

IX. El asalto de Māra. Relieve procedente de las ruinas del *stūpa* budista de Amarā'vatī, Āndhra, siglo II d. C. (Museo de Madrás; foto. *Archaeological Survey of India.)*

X. Gáutama Buddha, procedente de Máthurā. Estilo Gupta, siglo v d. C.[127]

[127] Por razones técnicas, estas dos láminas sustituyen a las de la edición original, en la cual la nº X es un Buddha del mismo tipo y escuela, procedente de la colina de Jamālpur y perteneciente al museo de Máthurā, y la nº XII es una *ápsaras* de estilo hindú clásico, procedente de un templo en Palampet, Maisúr. (N. del E.)

XI. *Máithuna (Vira y Śakti),* de la pared exterior del templo de Kālī Devī, en Khajurāho, Bundelkhaṇḍ. Fines del siglo X d. C. (Foto: cortesía de la doctora Stella Kramrisch.)

XII. *Ápsaras* (danzarina celeste) en pose técnica de danza. Relieve en piedra procedente del templo de Trakieu, Campa; arte khmer, siglo VIII o IX d. C. (Museo Arqueológico de Tourane.)[1]

[1] Por razones técnicas, estas dos láminas sustituyen a las de la edición original, en la cual la nº X es un Buddha del mismo tipo y escuela, procedente de la colina de Jamālpur y perteneciente al museo de Máthurā, y la nº XII es una *ápsaras* de estilo hindú clásico, procedente de un templo en Palampet, Maisúr. (N. del E.)

INDICE GENERAL

PROLOGO DEL COMPILADOR.....***¡Error!Marcador no definido.***

PRIMERA PARTE.....¡ERROR!MARCADOR NO DEFINIDO.

EL BIEN SUPREMO .....¡ERROR!MARCADOR NO DEFINIDO.

CAPITULO I ..... ¡Error!Marcador no definido.

EL ENCUENTRO DE ORIENTE Y OCCIDENTE ..... ¡Error!Marcador no definido.
1. EL RUGIDO DEL DESPERTAR .....***¡Error!Marcador no definido.***
2. LA ACERADA PUNTA.....***¡Error!Marcador no definido.***
3. LAS PRETENSIONES DE LA CIENCIA.....***¡Error!Marcador no definido.***
4. LOS CUATRO FINES DE LA VIDA .....***¡Error!Marcador no definido.***
5. LIBERACIÓN Y PROGRESO.....***¡Error!Marcador no definido.***

CAPÍTULO II..... ¡Error!Marcador no definido.

LOS FUNDAMENTOS DE LA FILOSOFÍA INDIA ..... ¡Error!Marcador no definido.
1. LA FILOSOFÍA COMO MODO DE VIDA.....***¡Error!Marcador no definido.***
2. EL DISCÍPULO CALIFICADO.....***¡Error!Marcador no definido.***
3. LA FILOSOFÍA COMO PODER .....***¡Error!Marcador no definido.***
4. "MORIR EN TORNO AL PODER SAGRADO" .....***¡Error!Marcador no definido.***
5. BRAHMAN .....***¡Error!Marcador no definido.***

SEGUNDA PARTE.....¡ERROR!MARCADOR NO DEFINIDO.

LAS FILOSOFIAS DEL TIEMPO .....¡ERROR!MARCADOR NO DEFINIDO.

CAPÍTULO III ..... ¡Error!Marcador no definido.

LA FILOSOFIA DEL ÉXITO..... ¡Error!Marcador no definido.
1. EL MUNDO EN GUERRA .....***¡Error!Marcador no definido.***
2. EL ESTADO TIRANO .....***¡Error!Marcador no definido.***
3. EL VALOR CONTRA EL TIEMPO .....***¡Error!Marcador no definido.***
4. LA FUNCIÓN DE LA TRAICIÓN.....***¡Error!Marcador no definido.***
5. GEOMETRÍA POLÍTICA.....***¡Error!Marcador no definido.***
6. LAS SIETE MANERAS DE APROXIMARSE AL PRÓJIMO .....***¡Error!Marcador no definido.***
7. EL MONARCA UNIVERSAL.....***¡Error!Marcador no definido.***

CAPITULO IV..... ¡Error!Marcador no definido.

LA FILOSOFIA DEL PLACER ..... ¡Error!Marcador no definido.

CAPÍTULO V..... ¡Error!Marcador no definido.

LA FILOSOFIA DEL DEBER..... ¡Error!Marcador no definido.
1. LA CASTA Y LOS CUATRO ESTADIOS DE LA VIDA.....***¡Error!Marcador no definido.***
2. EL SATYA.....***¡Error!Marcador no definido.***
3. SATYĀ'GRAHA.....***¡Error!Marcador no definido.***
4. EL PALACIO DE LA SABIDURÍA .....***¡Error!Marcador no definido.***

TERCERA PARTE **.....**¡ERROR!MARCADOR NO DEFINIDO.

LAS FILOSOFIAS DE LA ETERNIDAD¡ERROR!MARCADOR NO DEFINIDO.

CAPÍTULO VI..... ¡Error!Marcador no definido.

JAINISMO..... ¡Error!Marcador no definido.
1. PÂRŚA .....***¡Error!Marcador no definido.***
2. IMÁGENES JAINA .....***¡Error!Marcador no definido.***
3. LOS AUTORES DEL CRUCE .....***¡Error!Marcador no definido.***
4. LAS CUALIDADES DE LA MATERIA.....***¡Error!Marcador no definido.***
5. LA MÁSCARA DE LA PERSONALIDAD.....***¡Error!Marcador no definido.***
6. EL HOMBRE CÓSMICO .....***¡Error!Marcador no definido.***
7. LA DOCTRINA JAINA DE LA ESCLAVITUD .....***¡Error!Marcador no definido.***
8.LA DOCTRINA JAINA DE LA LIBERACIÓN.....***¡Error!Marcador no definido.***
9. LA DOCTRINA DE MÁSKARIN GOSĀLA .....***¡Error!Marcador no definido.***
10. EL HOMBRE CONTRA LA NATURALEZA .....***¡Error!Marcador no definido.***

CAPITULO VII..... ¡Error!Marcador no definido.

SĀṄKYA Y YOGA..... ¡Error!Marcador no definido.
1. KÁPILA Y PATÁÑJALI.....***¡Error!Marcador no definido.***
2. LA CONCENTRACIÓN INTROVERTIDA .....***¡Error!Marcador no definido.***
3. LOS OBSTÁCULOS.....***¡Error!Marcador no definido.***
4. INTEGRIDAD E INTEGRACIÓN.....***¡Error!Marcador no definido.***
5. PSICOLOGÍA SĀṄKHYA.....***¡Error!Marcador no definido.***

CAPÍTULO VIII..... ¡Error!Marcador no definido.

EL BRAHMANISMO..... ¡Error!Marcador no definido.
1. EL VEDA......***¡Error!Marcador no definido.***

2. LAS UPÁNIṢAD ..... ***¡Error!Marcador no definido.***
3. LA BHÁGAVAD-GÎTÂ ..... ***¡Error!Marcador no definido.***
4. EL VEDÂNTA ..... ***¡Error!Marcador no definido.***

CAPITULO IX ..... ¡Error!Marcador no definido.

EL BUDISMO ..... ¡Error!Marcador no definido.
1. EL CONOCIMIENTO BÚDICO ..... ***¡Error!Marcador no definido.***
2. LOS GRANDES REYES BUDISTAS ..... ***¡Error!Marcador no definido.***
3. HĪNĀYANA Y MAHĀYĀNA ..... ***¡Error!Marcador no definido.***
4. EL CAMINO DEL BODHISATTVA *1*
5. EL GRAN DELEITE *15*

CAPÍTULO X **22**

EL TRANTA **22**
1. ¿QUIÉN BUSCA EL NIRVĀṆA? *22*
2. EL CORDERO, EL HÉROE Y EL HOMBRE-DIOS *38*
3. TODOS LOS DIOSES ESTÁN EN NOSOTROS *50*

APÉNDICE A **57**

LOS SEIS SISTEMAS **57**

APÉNDICE B **66**

SUMARIO HISTÓRICO **66**

BIBLIOGRAFIA **70**

INDICE DE LÁMINAS **79**

PLIEGO DE LÁMINAS ..... ¡ERROR!MARCADOR NO DEFINIDO.